XV CONGRÉS VALENCIÀ
DE
FILOSOFIA

"JOSEP L. BLASCO
in memoriam"

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
1, 2 i 3 d'abril de 2004

BANCAIXA

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

UNIVERSITAT JAUME·I

VALÈNCIA
2004

XV CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XV CONGRÉS VALENCIÀ
DE
FILOSOFIA

"JOSEP L. BLASCO
in memoriam"

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
1, 2 i 3 d'abril de 2004

ORGANITZA:
Societat de Filosofia del País Valencià

BANCAIXA

VALÈNCIA
2004

Aquestes Actes han estat possibles
gràcies a l'ajut rebut de BANCAIXA

BANCAIXA

Societat de Filosofia del País Valencià

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

JUNTA DIRECTIVA

Enric Casaban (**president**), Vicent Martínez (**vicepresident**), Vicent Baggetto (**secretari**), Pascual Casañ (**tresorer**), Antoni Defez (**vicesecretari**), Vicente Domingo García (**vicesecretari**); els vocals són: Jesús Alcolea, Amador Antón, Mª Teresa Beguiristain, Rafael Beneyto, Salvador Cabedo, Neus Campillo, Jesús Conill, Adela Cortina, Román de la Calle, Carmen Ferreté, Joan Gaspar, Vicent Gozàlvez, Tobies Grimaltos, Javier Méndez-Vigo, Amparo Muñoz, Jesús Pardo, Marta Pedrajas, Fernando Pérez, Antoni Pomares, Eduardo Ranch, José Manuel Ros, Lluís Sánchez, Vicente Sanfélix, Sergio Sevilla, Xavier Sierra

Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 84-7274-270-9
Dipòsit legal: V. 178 - 2005
Arts Gràfiques Soler, S. L.
L'Olivereta, 28 - 46018 València

ÍNDEX

Pàg.

Josep Martínez Bisbal: *El* De ratione *de G. Vico: una crítica política del cartesianisme* 7

Juan Francisco Lisón Buendía: *Ética del sentimiento e influjo de la comunidad en la determinación del sentimiento moral* 23

V. Javier Llop Pérez: *Aproximación a la muerte en Rilke* 35

Amparo Muñoz Ferriol: *El sentido de la justicia en la sociedad abierta de K. Popper* ... 45

Joan B. Llinares: *Antropologia filosòfica i literatura: G. Anders interpreta S. Beckett* ... 59

V. Domingo García-Marzá: *Ètica i política: el principi de publicitat en Kant* 75

Diego Ribes: *Stanley Cavell: Wittgenstein (aún) y el pasado de la filosofía* 85

Fernando Miguel Pérez Herranz: *La nave de Neurath en el puerto de Valencia. Filosofar junto a J.L. Blasco* 109

Jesús Conill: *Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras Nietzsche (Algunas virtualidades prácticas)* 121

Juan Manuel Lorente Tallada: *Lógica de la falsedad (Una lógica para generar contradicciones)* 131

Valeriano Iranzo: *¿Es el realismo científico una hipótesis empíricamente contrastable?* .. 141

José Óscar Benito Vicente: *Identidad personal y el concepto de persona* 149

Andrea Luquin Calvo: *Espacios vacíos, narradores silenciados* 161

Mª Dolores Sanz-Berzosa, Amparo Muñoz, Ángel Salazar y otros miembros del Centro de Filosofía para Niñ@s de la Comunidad Valenciana: El principito*, una guía didáctica para la educación en valores* 173

Francisco José Campos Roselló: *Herramientas para una mirada crítica al concepto de espacio en Foucault* 183

Elena Nájera: *La búsqueda del lector predestinado. Nietzsche y la incomprensión* 191

Marta Pedrajas: *La perspectiva de la libertad real en Amartya Sen* 203

Javier Gracia Calandín: *Propuesta de hermenéutica intercultural en Charles Taylor* ... 219

José Pedro Úbeda Rives: *Modelos finitos y recursividad* 233

Salvador Cuenca i Almenar: *Fenomenologia de l'aura: Petrarca, Baudelaire i Benjamin* 255

Francisco Arenas-Dolz: *Nussbaum-Aristóteles: ida y vuelta* 279

Elena Cantarino i Frédéric Mertens de Wilmars: *Al voltant de la polèmica sobre la paritat de gènere* 295

Pàg.

Karina P. Trilles Calvo: *El cuerpo doliente. Una aproximación fenomenológica* 307

Vanessa Vidal Mayor: *La actualidad de la filosofía como interpretación* 317

Josep Rafel Moncho Pascual: *La libertad económica* 329

Jesús Fernández Orrico: *Mímesis, comunicación, lenguaje. Negatividad estética en Th. W. Adorno* 335

Carmen Ors Marqués y Vicente Sanfélix Vidarte: *El ganado, el revólver y el libro (Propuestas para una lectura gellneriana de dos films de John Ford)* 353

Elsa González Esteban: *La sociedad de los stakeholders: una propuesta de mediación entre el individualismo y el colectivismo social* 367

Enric Gil Muñoz: *Stevens o de l'obediència: variacions al voltant del tema de la banalitat del mal* 383

Martin Johani Urquijo Angarita: *Ciudadanía e igualdad: de Rousseau a Sen* 397

Sergi Rosell: *Significat, traducció i sinonímia en Quine* 411

José Martínez-Fernández: *Characterization of the clones with constants in the interval* $[K_w, G_2]$ 425

Vicent Agut i Martínez: *Gustavo Bueno: ontologia materialista i* symploké *de les idees* 435

Juan Manuel Ros Cherta: *La pobreza en la sociedad del bienestar: una reflexión acerca de "La memoria sobre el pauperismo" de A. de Tocqueville* 445

Jesús Alcolea Banegas y Francisco José Santonja Gómez: *La extensión de los conceptos matemáticos* 455

Jesús Pardo Martínez: *Ética de las profesiones* 467

Román de la Calle: *El espejo de la "ekphrasis". Más acá de la imagen. Más allá del texto* 475

Juan de Dios Bares Partal: *Infinito, divisibilidad y continuo en la* Física *de Aristóteles* ... 495

Javier Romañach - Mª Soledad Arnau: *Omisiones bioéticas sobre la discapacidad* 509

EL *DE RATIONE* DE G. VICO: UNA CRÍTICA POLÍTICA DEL CARTESIANISME *

Josep Martínez Bisbal
Universitat de València

SÓN més conegudes i freqüents les lectures epistemològiques i metafísiques de l'obra de Vico, tanmateix, la lectura política és pertinent i està justificada en afirmacions contingudes en llocs clau de la versió final de la seua obra major, la *Scienza nuova* de 1744: en establir les *degnità* o axiomes al llibre primer considera que estan lluny de la *scuola* de la seua ciència els "*filòsofs monàstics o solitaris*" i, en canvi, hi pertanyen els "*filòsofs polítics, i principalment els platònics*" (§ 130); al final de l'obra, en la conclusió, considera haver refutat els monàstics i solitaris, és a dir, Epicur (i amb ell Hobbes i Maquiavel) i Zenó (i amb ell Spinoza), essent en canvi l'obra una prova "*a favor dels filòsofs polítics, dels quals és príncep el diví Plató*" (§ 1109). Aquesta voluntat política està expressada gràficament en la *Dipintura*, el gravat que precedeix l'obra, pel fet com el raig de llum de la providència divina (que naix d'un ull inscrit en un triangle que, al seu torn, està inscrit en un Sol) arriba al pit de la figura de dona que representa la metafísica i d'allí es reflecteix en una "*joia convexa*" per vessar-se sobre els símbols que representen el món civil: açò

> *denota que el coneixement de Déu no acaba en si mateix perquè privadament s'il·lumine de les cognicions [intellettuali], i, per tant, regule només les seues coses morals, com fins ara han fet els filòsofs, la qual cosa s'hauria significat amb una joia plana. Sinó convexa, on el raig se reflecteix i es dispersa cap a fora, perquè la metafísica conega Déu provident en les coses morals públiques, o siga, en els costums civils, amb els quals han vingut al món i es conserven les nacions* (§ 5).

La voluntat que el saber s'obtinga del món civil i aprofite per la vida civil –*les coses morals públiques*– és més evident encara quan Vico fa explícita la finalitat "pràctica" que el mou a escriure la *Scienza nuova* en les primeres pàgines de la primera versió publicada el 1725 (§ 11): cal una ciència, diu, que medite sobre els principis de la humanitat de les nacions, perquè amb ells es puga establir un estat de perfecció mesurat en els seus graus i extrems dins dels quals, com qualsevol altra cosa morido-

---

* Josep L. Blasco va presidir el tribunal de la meua tesi doctoral sobre G. Vico i va llegir i comentar una primera versió d'aquest text, raó per la qual he volgut presentar-lo en aquest congrés dedicat a la seua memòria.

ra, la humanitat de les nacions ha de discórrer i arribar a la seua fi; i açò, per què?: perquè "*científicament s'aprengueren les pràctiques amb què la humanitat d'una nació, sorgint, puga arribar a tal estat de perfecció i com, si en decau, puga tornar a redreçar-se*". Aquest estat de perfecció d'una societat, precari perquè no en són garantides ni l'obtenció ni la conservació, consistiria a mantenir-se fermes les nacions en certes màximes "*tan demostrades per raons constants com practicades en els usos comuns*" i on es donaren la mà la saviesa reflexa dels filòsofs i la saviesa vulgar de les nacions, és a dir, els membres de les acadèmies i els experts en la gestió de la cosa pública (és significativa la seua confessada admiració per F. Bacon, entre altres coses, perquè en la seua persona es donava alhora el filòsof i el polític); fora d'aquestes màximes existiria només l'error i la divagació de fera.

La necessitat de conjuminar saviesa reflexa i saviesa vulgar és un punt ferm i central que trobarà diverses expressions: és la necessitat d'unir filosofia i filologia (que és tant història de les paraules com història de les coses), veritat i certesa, de tenir en compte allò que l'home hauria de ser i també allò que en realitat és; tanmateix, si no la intenció, la referència explícita que vincula la meditació de la *Scienza nuova* al problema de la perfecció i durada de les formes polítiques, al descobriment científic de les pràctiques per assolir i mantenir l'estat de perfecció, desapareix totalment ja en la versió del 1730. Aquesta absència és significativa perquè sí que va escriure una "*Pratica della scienza nuova*", però no la va publicar. El text, previst per al final de l'obra, comença reconeixent que ha raonat la *Scienza nuova* com una "*ciència* ***contemplativa*** *sobre la natura comuna de les nacions*" i, per tant, sembla

> *que no ajuda la prudència humana allà on aquesta es fa servir perquè les nacions, les quals estan en perill de caure, o no s'arruïnen en absolut o no s'apressen en llur ruïna; i en conseqüència que li falta la pràctica, com ha de ser en totes les ciències que s'adrecen a matèries que depenen de l'arbitri humà, que totes es diuen 'actives'.* [1]

La *pràctica* que proposa, però, no va molt més enllà d'on havia arribat en la part contemplativa: els savis de les repúbliques i els prínceps, advertits per la contemplació del curs que fan les nacions, han de reclamar els pobles a llur "acmé" o estat perfecte mitjançant bones ordres, lleis i exemples. Aquesta conseqüència pràctica sembla decebedora i pot expressar-se, com diu Croce, amb la vella dita d'"home advertit, mig salvat". Tanmateix, va seguida d'algunes reflexions que poden llegir-se com a mostra d'un problema teorètic més pregon: la dificultat de derivar una altra conseqüència pràctica d'una ciència que ja s'ha configurat en si mateixa com a resultat d'incorporar la pràctica a la reflexió, que no siga l'aprenentatge de la ciència, la transmissió del seu saber. Diu Vico, a continuació, que "*la pràctica, la qual podem donar nosaltres com a filòsofs, es pot tancar dins de les acadèmies*", perquè en aquests temps "*ja humans en què hem nascut*", els filòsofs de les acadèmies, en lloc de seguir "*la corruptela de l'esperit d'aquests temps*", faran bé a seguir els tres principis de la *Scienza nuova* (que hi ha providència divina, que perquè es pot fer, s'han de moderar les passions humanes, i que les ànimes són immortals) [2] i el seu criteri de veritat: "*que s'ha de reveren-*

---

[1] G. Vico: *Opere*, a cura de F. Nicolini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, pp. 875-877 (trad. castellà en *Cuadernos sobre Vico*, vol. 5/6, 1995-96, pp. 451-455).

[2] Denominacions filosòfiques dels tres principis inaugurals de la humanitat: la creació poètica d'un ésser corporal superior –la primera paraula, la primera metàfora–, el matrimoni amb fills certs –el primer acte de llibertat sobre el cos– i el soterrament dels morts –memòria del llinatge i propietat de la terra–.

ciar el judici comú dels homes, o siga el sentit comú del gènere humà". Amb aquests principis i criteri, les acadèmies –continua dient Vico– han d'adoctrinar la joventut en el fet que la natura del món civil, producte dels homes, té la mateixa matèria i forma que els homes que l'han fet, és a dir, té també cos i ànima racional, una ment social que crea i malda per conservar els estats i un cos social que no se'n preocupa o els dissol; i també en allò que "*és l'esperit de tota aquesta obra*": que "*les nacions les promouen les religions i les lleis assistides de la força de les armes*" i que en les nacions gentils la societat va nàixer amb uns pocs forts que se someteren a la força d'un déu i molts febles forçats a ser cos social. Així, en l'educació dels joves, conclou, cal guiar-los

> *a la bona política i amb tal disposició d'ànim passen finalment a la jurisprudència (... que posem per damunt de totes les ciències) perquè els joves a educar, així disposats, aprenguen la pràctica d'aquesta Ciència, fundada sobre aquesta llei eterna que la providència ha posat al món de les nacions: que llavors se salven, floreixen i són felices, quan el cos hi serveix i la ment hi comanda.* [3]

Aquests textos no esgoten les perspectives amb què es pot abordar la filosofia política de Vico, tanmateix de tot allò dit fins ara vull només cridar l'atenció sobre tres aspectes de la "*pràctica*" finalment no publicada, que són: la presentació de la seua ciència com alternativa a la "*corruptela*" del pensament de la seua època (és a dir, la seua visió crítica de la modernitat), la preocupació per la finalitat política de l'educació de la joventut, i la relació ment/cos en la direcció i conservació de les nacions. Pretenc mostrar la seua primera articulació com a crítica al cartesianisme ja en la primera obra publicada per Vico el 1709, com també, en un segon moment, presentar unes lectures contextualitzadores del text per precisar-ne la seua intenció i el seu abast. L'obra és el *De nostri temporis studiorum ratione.* [4]

El *De ratione* té el seu origen en la setena de les *oracions inaugurals* que Vico, com a professor de retòrica, pronuncià als solemnes actes d'obertura del curs universitari napolità. En totes elles, com recorda en l'*Autobiografia,* "*usà sempre la pràctica de proposar arguments universals, davallats de la metafísica en ús de la civil*", [5] mostra de la preocupació ètico-política que animava el seu pensament des del principi. En les sis primeres *oracions* destaca la presència d'elements platònics i d'humanisme ciceronià, amb els quals argumenta la necessitat de la participació dels savis en la direcció de la societat i confia que la saviesa, aplicada a la vida civil, esdevindrà prudència, saviesa pràctica. Aquesta confiança en la bondat de l'aplicació immediata del saber a la direcció de la vida associada entra en crisi precisament en la setena oració, en un moment d'important canvi polític a Nàpols quan es produeix la substitució del poder espanyol per l'austríac. De fet, la solemne obertura del curs universitari el 1708 fou dedicada al rei Carles de Habsburg i presidida pel virrei austríac, la qual cosa va permetre de publicar el text revisat i molt ampliat del discurs de Vico.

---

[3] *Opere,* ed. Nicolini cit., p. 877.

[4] Seguiré i citaré la versió d'A. Battistini en la seua edició de les *Opere* de Vico (Milano, Mondadori, 1990, pp. 87-215; trad. cast. en G. Vico: *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. i trad. de F. J. Navarro, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 73-126). Com és habitual esmentaré l'obra com *De ratione*. En rigor i com és sabut, no és la primera obra que edita, perquè el 1693 va publicar *Affetti di un disperato*, poema d'inspiració lucreciana que testimonia la seua proximitat de jove al grup dels "ateistes" napolitans de la fi del XVII, del qual tres joves foren condemnats en un sonat procés de la inquisició.

[5] *Opere*, ed. Battistini, p. 30.

L'objectiu global de l'obra és una comparació entre el mètode dels estudis dels moderns (el "*nostre*", diu Vico) i el dels antics que li permet d'adoptar una actitud crítica davant el tipus de saviesa preconitzat per la modernitat representada pel cartesianisme. Obri el discurs apel·lant a F. Bacon i el seu *De dignitate et augmentis scientiarum* perquè creu aportar una novetat, però ja amb el terme "*ratione*" del títol, a més de la ressonància de la *ratio studiorum* jesuïta, indica allò que és: un diàleg crític sobretot amb el *Discurs del mètode* cartesià. De fet, la crítica al cartesianisme que ací té inici prendrà vol en un immediat projecte ambiciós de sistema del qual només publicarà el 1711 el *Liber Metaphysicus,* [6] les seues "meditacions metafísiques" que, amb el *De ratione*, contenen la seua primera i explícita alternativa epistemològica i metafísica a Descartes. I si bé és un debat obert la relació de continuïtat o ruptura d'aquestes primeres obres viquianes amb la metafísica i epistemologia que fonamenten la *Scienza nuova*, potser en el caràcter polític que atribueix a la *scuola* de la seua ciència siga més clara la persistència de la crítica relativa a les conseqüències polítiques de l'ensenyament *more* cartesià continguda en el *De ratione*.

La comparació antics/moderns, centrada no en els sabers d'uns i d'altres sinó en el mètode amb què s'estudien, segueix l'esquema de mostrar en el mètode modern els avantatges i els desavantatges, per poder corregir aquests últims amb l'experiència dels antics o, si és el cas, acceptar-los com a inevitables recordant que també el mètode antic en tenia. Amb aquest exercici confia d'obtenir un mètode amb semblant proporció d'encerts i errors que el dels antics, tot i que la pregunta que obre la reflexió, a saber, "*quin mètode d'estudis és més correcte i millor, el nostre o aquell dels antics?*" és contestada des del principi amb l'afirmació: "*el nostre mètode d'estudis apareixerà més correcte i millor, sens dubte, que aquell dels antics*". [7] Convé notar, doncs, que Vico es presenta com a part dels moderns i amb pretensions conciliadores, lluny encara de considerar la modernitat com a *corruptela*.

Del recorregut exhaustiu que fa pel panorama dels estudis, a l'objecte d'aquest escrit, ens interessa el capítol VII titulat "*Desavantatges que, atesa la seua finalitat, el nostre mètode d'estudis ocasiona a les ciències morals i polítiques i a l'eloqüència*", en el qual podem entrar assenyalant tres citacions que en constitueixen el nervi de la conclusió crítica:

> 1. "*L'inconvenient més greu del nostre mètode d'estudis és que, mentre ens ocupem molt intensament de les ciències naturals, descurem la moral* (...) *raó per la qual la vastíssima i nobilíssima doctrina de l'Estat jau entre nosaltres quasi abandonada i erma*".
> 2. "*actuen erròniament aquells que fan servir en la praxi de la vida el mètode de judicar propi de la ciència*".
> 3. "*qui s'adrece, no ja a la física i a la mecànica, sinó a la vida política, o al fòrum, o al senat o a la predicació, no s'entretinga, ni de jovenet ni després, en aquests ensenyaments conduïts segons el mètode cartesià*". [8]

Vico denuncia l'abandó per part dels moderns de les ciències morals i de la filosofia política, assenyala l'error d'aplicar a la "praxi de la vida" el mateix mètode de la

---

[6] El projecte constava d'una metafísica (amb un apèndix de lògica), una física (amb un apèndix de medicina) i una moral. El títol complet de l'únic llibre publicat és *De antiquissima italorum sapientia ex lingua latina eruenda, Liber Metaphysicus*, inspirat, segons confessa, en el *De sapientia veterum* de F. Bacon i el *Cràtil* de Plató.

[7] *Opere* cit., pp. 95, 97.

[8] *Opere* cit., pp. 131, 133 i 143.

ciència natural i, en conseqüència, rebutja el mètode cartesià com a inadequat per a l'educació destinada a la vida civil.

L'anàlisi dels arguments viquians ha de començar per allò que considera la causa i l'origen dels desavantatges, tal com ho expressa al títol del capítol: són conseqüència de la finalitat atribuïda al mètode modern. Aquesta finalitat, descrita al capítol I, només n'és una: "*Només n'és un el fi de tots els estudis que avui s'observa, se celebra, s'honora per part de tots: la veritat*", [9] i tan acceptada està aquesta única finalitat que amb humor renuncia a exaltar-la per no provocar la pregunta perplexa: "*I qui la menysprea?*". [10] La raó del predomini de la veritat es troba en el fet que la "*nova crítica*" ha esdevingut l'instrument comú a totes les ciències i arts, i aquesta crítica és el mètode cartesià amb el qual hom creu haver vençut l'escepticisme: "*La crítica ens dóna aquella veritat primera de la qual, fins i tot quan en dubtes, en sigues cert, i amb la qual es considera destruïda del tot l'Acadèmia nova*". [11] Doncs bé, és aquest tret característic i central del mètode cartesià el que ocasiona perjudicis greus. En primer lloc, l'abandó de les ciències morals i de la ciència de l'Estat es deu al fet que per buscar únicament la veritat, l'atenció investigadora es concentra en la ciència natural: "*investiguem la natura perquè ens sembla certa, i no investiguem la natura humana perquè pel lliure arbitri és incertíssima*". I, en segon lloc, això ocasiona el doble inconvenient en la formació dels joves que "*ni es comporten en la vida civil amb suficient prudència, ni saben acolorir ni inflamar oportunament un discurs amb la calor dels sentiments*", [12] és a dir, no els prepara ni per a la prudència ni per a l'eloqüència.

La dificultat i els inconvenients d'aplicar el mètode cartesià a la vida civil, assumpte central del capítol setè i que tot seguit sistematitzaré, cal veure'ls en el context de la seua anàlisi general per definir millor la posició de Vico davant el mètode modern i per posar en relleu que el nucli principal de la seua crítica naix de la seua preocupació per la necessitat que l'adquisició del saber estiga orientada a l'actuació en la societat. Breument exposaré tant els desavantatges generals de la "crítica", denominació que, com hem vist, fa servir per referir-se al cartesianisme, com els desavantatges particulars de la seua aplicació fins i tot a la ciència de la natura.

Al capítol III, els "*desavantatges de la nova crítica*" [13] provenen del fet que amb ella s'inicien els estudis dels joves, la qual cosa provoca dues conseqüències de distint ordre. La primera és la seua tesi general: els prepara malament per a la vida pràctica; com que només es busca la veritat, s'imposa eliminar de la ment, a més de la falsedat i l'error, també "*totes les veritats segones, o siga les versemblants*", i això està totalment equivocat perquè el *sentit comú* naix del *versemblant*, és a dir, de les coses que són al mig entre les vertaderes i les falses, i, així, amb la *nova crítica* es corre el risc de no formar els adolescents en el *sentit comú* i que, privats d'ell, "*arribats amb la maduresa al temps de l'acció pràctica*" incórreguen "*en accions estranyes i inusuals*", com també, que siguen ineptes per a l'eloqüència que, com la prudència, té la seua norma en el *sentit comú*, perquè l'orador té difícil defensar la veritat quan aquesta no va acompanyada de la versemblança. La segona conseqüència d'iniciar els estudis amb la crítica és que es fa violència al procés natural de maduració dels joves: posar

---

[9] *Opere* cit., p. 97.

[10] *Opere* cit., p. 103.

[11] *Opere* cit., p. 99. L'*Accademia nuova*, la de Carneade, és l'expressió tradicional sovint usada també per Vico per referir-se a l'escepticisme.

[12] *Opere* cit., p. 131.

[13] *Opere* cit., pp. 105-113.

la *veritat primera* abans, per fora i per damunt "*de tota imatge corpòria*" significa anul·lar la fantasia i la memòria, facultats prevalents i importants en l'adolescència, com el raciocini ho és en la maduresa; així, la pretesa universalitat de la crítica perjudica la inclinació dels joves vers les arts que precisen de la fantasia i la memòria, és a dir, la poesia, la pintura, l'eloqüència i la jurisprudència, i en aquest cas l'exemple dels antics que començaven l'ensenyament amb la geometria (sintètica) hauria de servir per corregir el defecte dels moderns.

A més, el cultiu exclusiu de la crítica comporta el rebuig de la tòpica, com fa la lògica d'Arnauld (la lògica de Port Royal), i també això és un error perquè si la invenció dels arguments ha de precedir la seua avaluació, la tòpica ha de precedir la crítica i, per tant, a Arnauld cal contraposar Ciceró. El perjudici més gran del rebuig de la tòpica el pateix l'eloqüència i, entre les raons adduïdes per Vico, en destaque la següent: "*la importància de l'eloqüència tota es basa per a nosaltres en l'auditori i en el fet que nosaltres hem d'adaptar el nostre discurs a les opinions del públic*" i els escoltadors poden sentir-se moguts en el seu ànim per qualsevol argument i no necessàriament pel més rigorós i vertader, "*per això, perquè l'orador estiga segur d'haver afectat els ànims de tots, és necessari que haja recorregut tots els llocs dels arguments*". Tanmateix, la tòpica té el defecte d'acollir a vegades falsedats, com el mètode dels crítics té el defecte de no admetre ni tan sols el versemblant; per tant, ací, hi hauria un cas en què per millorar el mètode, caldria conjuminar-hi tots dos, l'antic i el modern, en sentit diacrònic començant per la tòpica i acabant amb la crítica. [14] L'articulació entre tòpica i crítica que ací s'apunta com a solució tindrà un llarg desenvolupament posterior fins a la *Scienza nuova*, però el relleu ara el posa Vico en el fons de les seues crítiques, totes les quals provenen dels perjudicis que es causen a la formació dels joves: el mètode modern els prepara malament per a la vida civil, fonamentalment perquè els allunya del sentit comú amb l'encalçament únic de la veritat, incapacitant-los per a la prudència i l'eloqüència.

El mètode cartesià aplicat a l'estudi del món natural també té desavantatges i la crítica de Vico nega la pretensió que amb ell s'obtinga un coneixement vertader i afirma, en canvi, que només se n'obté un coneixement probable. La característica distintiva d'aquest nou coneixement de la natura, la xifra Vico en la introducció del mètode geomètric en la física, i al capítol IV del seu discurs, titulat "*Desavantatges que comporta el transferir el mètode geomètric en la física*", [15] n'exposa principalment tres inconvenients. El primer és que crea la il·lusió que s'obté la veritat de la natura amb la mateixa seguretat que tenen les conclusions d'una demostració geomètrica, i així, "*sostenen els doctes que aquesta física, ensenyada amb el mètode geomètric, és la mateixa natura, que siga on siga que et dirigesques a contemplar l'univers trobaràs aquesta física*", la qual cosa –ironitza Vico–, si fóra certa, ens hauria de portar a donar-los les gràcies perquè ens evitarà la fatiga de posteriors estudis de la natura. Però, si ens prenem seriosament la pretensió que es tracta d'un procés deductiu, haurem d'acceptar que negar-ne alguna part pot colpir "*la proposició base del raonament*", i, per tant, si resulta falsa alguna de les normes del moviment fixades per aquestos doctes, ja no poden estar tan segurs del seu coneixement de la natura; i de

---

[14] Una anàlisi d'aquesta concepció viquiana de la tòpica en G. F. Luvrá: "Topica, Retorica e *scientia civilis* nel *De nostri temporis studiorum ratione*", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (BCSV), XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 131-159.

[15] *Opere* cit., pp. 115-119.

falses, diu Vico, "*més d'una se n'ha descobert*". [16] Tanmateix, el seu argument principal no el trau de descobriments de fets que contradiuen axiomes, el trau de l'antiga crítica als estoics: la demostració en la geometria conclou veritats, però quan "*la matèria no tolera demostracions*" produeix un raonament capciós, i com que, en la natura, no hi cap la demostració, aleshores, les coses de la física moderna que en virtut del mètode geomètric es presenten com a vertaderes, "*són només que versemblants, i de la geometria reben el mètode, no la demostració*". I en aquest punt apareix la primera apropiació per part de Vico del *verum ipsum factum*, el principi que serà clau de la seua posterior epistemologia: "*demostrem les coses geomètriques perquè les fem: si poguérem demostrar les coses físiques, nosaltres les faríem*". Així doncs, si el nou mètode cartesià vol deixar fora el versemblant, no escapen de la seua condemna les suposades veritats de la física que només poden ser probables, versemblants.

Aquesta conclusió crítica de Vico envers el mètode cartesià ens ofereix un exemple paradigmàtic de la doble interpretació modern/arcaic que permet la seua filosofia i que no em resistesc a comentar. La radical distinció epistemològica establerta per Vico entre la geometria –que té per objecte un producte de la ment humana– i la física –que estudia un món aliè a la producció humana– i la seua defensa del caràcter de probabilitat del coneixement científic (que augmenta el seu grau de probabilitat amb la re-producció experimental d'un fenomen), s'han llegit com a mostra del seu acostament a l'inductivisme experimental baconià i de la seua lucidesa "moderna" que anticipa desenvolupaments posteriors del mètode científic o fixa límits del coneixement també posteriorment acceptats, és a dir, dins del corrent de la modernitat aniria més enllà dels seus contemporanis; [17] tanmateix, si l'atenció recau en alguns dels seus arguments i motivacions, apareix el Vico arcaic: només Déu que ha fet el món natural pot conèixer-lo en veritat, i acceptar com a filòsofs la fal·libilitat de la ciència física ens ha de portar a moderar el nostre ànim i humiliar el nostre orgull: "*Recerquem la veritat, de la qual estem tan delerosos; i, quan no la trobem, el mateix deler ens conduesca a Déu òptim màxim, l'únic camí i veritat*". [18] En el fons, la seua defensa dels límits del coneixement humà descansa en l'antropologia cristiana de l'"home caigut": al *De ratione* el coneixement humà serà sempre limitat perquè l'home és un ésser finit i imperfecte, i la prometeica pretensió baconiana expressada en el *De dignitate et de argumentis scientiarum* fa violència a la naturalesa humana i és un absurd tan gran com pretendre cobrir el mar de pedres o les muntanyes de veles. [19]

---

[16] Probable al·lusió a la demostració feta per Leibniz el 1699 de la falsetat de la segona i tercera norma del xoc dels cossos enunciades per Descartes en els *Principia philosophiae*.

[17] Mentre que els moderns contemporanis de la Itàlia del sud haurien caigut en una concepció dogmàtica de la ciència, perquè a les darreries del XVII s'havia reprimit i perdut la concepció probabilística i experimental de la ciència que defensava l'*Accademia degli Investiganti* (versió meridional de les acadèmies dels *Lincei* a Roma i del *Cimento* a Florència que va introduir a Nàpols les teories galileanes i un cartesianisme científic), en canvi, Vico, en la lectura que el lliga al corrent de la moderna metodologia científica, hauria conservat la memòria dels *investiganti* i hauria refet així la tradició científica meridional; vegeu al respecte N. Badaloni: *Introduzzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.

[18] *Opere* cit., p. 117.

[19] *Opere* cit., p. 93. Aquest és un dels punts sobre el qual Paolo Rossi fonamenta l'arcaïcitat de la filosofia viquiana: Vico critica Bacon perquè la seua fe en l'aplicació de la ciència a la natura li sembla impia i, aleshores, si com a catòlic condemna l'actitud prometeica i agressiva envers la natura i si, com a anticartesià, rebutja el platonisme matemàtic, "aquest doble rebuig el col·loca en realitat fora dels horitzons mateixos de la ciència moderna" (P. Rossi: *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Listri, 1969, p. 31, reeditat com *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999). Tanmateix, cal observar que a l'oració inaugural *De mente heroica*, immediatament posterior a la *Scienza nuova* de 1730, Vico comparteix amb optimisme les pretensions prometeiques baconianes.

Tornem ara als dos inconvenients que resten encara del modern mètode geomètric de la física i tots dos són perjudicis per a l'eloqüència. N'és un que el nou mètode imposa un mode de discussió "*rigorós i lacònic*" i una argumentació *more geometrico*, ambdós hàbits no gens adients a l'eloqüència perquè "*aquesta mira de persuadir la multitud ignorant i els grollers (...) no ressegueixen aquestes llargues cadenes de raons, ni és el cas de fatigar-los amb tan forta tensió mental perquè els retinguen*". L'altre és que els físics comencen sempre per les "*veritats primeres*", mentre els bons oradors han de partir de les "*veritats secundàries*" i arribar a les "*primeres*" fent que els escoltadors creguen haver-ho descobert ells mateixos. Així, doncs, la crítica de Vico al naixent mètode científic, en limitar els seus resultats al saber probable, va més enllà de la seua inadequació a l'àmbit pràctico-polític, però, fins i tot quan l'analitza en la seua aplicació al món natural, mai no perd de vista aquesta inadequació sota la forma de perjudicis per a l'eloqüència del nou tipus de discurs científic que imposa. Podem tornar ja al capítol seté, l'específic de les ciències morals i polítiques i de l'eloqüència.

Els moderns, atés que busquen només la veritat, concentren els seus esforços en la ciència del món natural, on creuen (com hem vist, erròniament, segons Vico) poder obtenir-la, i neglegeixen les ciències morals, on no creuen poder aconseguir-la perquè la naturalesa humana és incertíssima per efecte del lliure arbitri. L'abandó no és tan sols conseqüència d'un fet de voluntat, sinó que respon a una dificultat real: la incertesa que la llibertat introdueix en "*la natura humana*", el fet que la vida civil està dominada "*per l'ocasió i l'elecció*" i que quan s'actua en la vida pràctica cal considerar les múltiples i diverses "*circumstàncies*", tot això fa que "*els fets humans no es poden avaluar amb el criteri d'aquesta rectilínia i rígida regla mental*" i que, en canvi, calga –en una referència implícita a Aristòtil– una nova mesura semblant a l'antiga de Lesbos que "*lluny de voler conformar els cossos a ella, s'articulava en tots els sentits per adaptar-se ella mateixa a les diverses formes dels cossos*". [20] L'argumentació de Vico no continua en la direcció de construir la nova mesura que troba a faltar, el nou mètode dels "fets humans" necessari per investigar la naturalesa humana incerta i canviant; el discurs s'adreça a fonamentar la seua necessitat mostrant les peculiaritats del món civil enfront del natural i, sobretot, mostrant els inconvenients que se'n deriven quan hom vol aplicar els criteris de la ciència a l'actuació pràctica, inconvenients que preanuncia amb un exemple del fracàs del nou mètode: pel que fa a la prudència civil, aquells que conreen exclusivament la veritat molt sovint abandonen els seus propòsits fracassats, enganyats i desil·lusionats. [21]

A la dificultat metodològica que representa la presència del lliure arbitri en els "fets humans", n'afegeix una altra: en la ciència destaquen aquells que busquen una causa única per a la multiplicitat dels fenòmens naturals; en canvi, en la prudència civil destaquen aquells que investiguen primer el major nombre possible de causes per a un únic fet per, després, conjecturar quina puga ser-ne la vertadera; aquesta diferència es deu al fet que la ciència tendeix a "*les veritats més altes*", mentre que la prudència ho fa "*a les més menudes*". Amb aquesta distinció construeix una tipologia segons com els individus es comporten en la vida pràctica en relació a la veritat, i les quatre categories que n'obté són: "*estult*", "*astut illetrat*", "*docte imprudent*" i "*home savi*". Ens interessen les dues últimes, que anomenaré "docte" i "savi", perquè repre-

[20] *Opere* cit., pp. 131-133. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac*, V, 10, 1137b 30-32.
[21] *Opere* cit., p. 131.

senten respectivament el producte del mètode cartesià i l'ideal preconitzat per Vico. El docte jutja "*les coses més baixes en base a les més altes*", en canvi el savi "*les més altes per les més baixes*", i aquesta diferència de moviment té greus conseqüències, perquè els doctes que volen anar rectilíniament des de les veritats universals a les veritats particulars "*resten enxampats en les contingències de la vida*", mentre que els homes savis, tot i mantenint la seua adhesió al "*ver etern*" entre les distorsions i les incerteses de la vida pràctica, quan no poden seguir la via recta, atenen a deliberacions i "*rodegen l'obstacle i prenen decisions útils a llarg termini en la mesura que siga naturalment possible*". [22] La diferent actuació de l'un i de l'altre, tot i la senzillesa amb què la descriu Vico, condueix a la conclusió que no hi ha saviesa en voler aplicar a la prudència civil els criteris de la racionalitat científica: la racionalitat rectilínia dels científics moderns no serveix per a la vida pràctica, on els humans ("*en gran part estults*") actuen per caprici o per atzar i on les coses són com són i no com haurien de ser. Més encara, qui vulga actuar així, orgullós de la seua única veritat, cau en l'error de no ponderar "*què pensen d'ella comunament els homes i si també al comú d'ells semblen veritats les coses que ells retenen com a tals*", és a dir, cau en l'error de no tenir en compte ni el "*sentit comú*" ni la "*versemblança*", allunyant-se així del comú dels humans. En altres paraules, el terreny de la pràctica no és el de la veritat i l'error, sinó aquell de les gradacions de probabilitat i de les versemblances on, més que no la freda lògica abstracta de la raó i la deducció racional, cal la desitjada nova mesura de Lesbos que avalue i s'adapte a situacions concretes tal com són, amb la qual cosa es fonamentaria l'acció prudent i es possibilitaria el discurs eloqüent eficaç.

Pot semblar que Vico està defensant un tipus de savi disposat a renunciar a la defensa revolucionària de la veritat quan aquesta xoca amb el *sentit comú*, amb el sentir de la seua època o de la seua comunitat, [23] és a dir, un savi acomodatici que en termes de la polèmica religioso-moral del seu temps estaria més prop de la flexibilitat jesuítica que del rigorisme jansenista, o que, en la seua actuació política, es plega més a l'apariència i la simulació que no a la veritat i la virtut, i que actua, per tant, com a cortesà i no com a filòsof. Vico és conscient d'aquesta última possible objecció, protesta: "*res d'això*", i precisa el seu ideal: vol que els seus escoltadors esdevinguen "*filòsofs també a la cort, que tinguen cura de la veritat com apareix i que persegueesquen l'honestedat que tots aproven*". [24] El filòsof ha d'estimar la veritat i la virtut, però quan actua en la vida civil, si tradueix el seu saber en prudència civil –i ha de fer-ho si vol ser savi i no sols docte–, al mateix temps ha de partir de la veritat i la virtut acceptades si no vol fracassar, desil·lusionar-se i abandonar la política o romandre atrapat en les "*tortuositats de la vida*". El savi viquià té en compte les veritats "*més altes*" però es mou des de les "*més baixes*" i, com els filòsofs grecs antics dits polítics, hauria d'adaptar les seues doctrines a la prudència civil i no fer com els moderns que sembla que han retornat a l'època més antiga dels filòsofs "físics" (pre-socràtics).

---

[22] *Opere* cit., p. 133.

[23] G. Semerari, en l'estela interpretativa de Gramsci, veu en l'anticartesianisme de Vico i la seua reivindicació del *senso comune* una subtil estratègia reaccionària d'una cultura endarrerida contra les novetats revolucionàries de la nova filosofia; qualifica Vico com l'últim gran filòsof de la Contrareforma i el sentit del seu anticartesianisme seria "acollir la nova ciència fins on no siga compromesa la validesa d'aquella visió de l'home, del món i del costum, el qual fonament és allò sobre el qual l'home no té poder (Déu) i allò al qual ha de remetre's sota pena de la seua exclusió de la humanitat (el *senso comune*)" (G. Semerari: "Intorno all'anticartesianesimo di Vico", en AA.DD., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 195-232, la citació a la p. 232).

[24] *Opere* cit., p. 137.

Aquesta actuació prudent del savi, que li permet "*rodejar*" els obstacles sense perdre el nord de la veritat i l'honestedat entre els avatars de la vida, no sols ha de mirar la seua perfecció individual i no sols és adaptació a allò que el "*sentit comú*" considera versemblant i correcte, ans bé comporta una responsabilitat social perquè ha de dirigir els altres vers l'ideal que és el seu nord. Per fer això, tanmateix, ha de convéncer i, aleshores, li cal l'eloqüència com a instrument. Els antics (Demòstenes, Ciceró) també ens en donen ací exemple, perquè adaptaven la seua filosofia a l'eloqüència, mentre que el mètode modern, malgrat voler afavorir la retòrica, fracassa i el que fa és "*ressecar les fonts de tota oració que siga versemblant, copiosa, aguda, adornada, clara, àmplia, inflamada*". [25] Ja hem vist com Vico ha assenyalat els perjudicis per a l'eloqüència efectes del rebuig de la versemblança, de l'estil lacònic i auster i de l'argumentació *more geometrico* dels científics cartesians, ara la crítica és més pregona: el fracàs prové del fet que volen servir-se d'arguments inspirats en la veritat per influir en les ments i la raó, i no en el voluble ànim; però, exclama i pregunta Vico, ¿què hi farem si l'eloqüència "*té a veure tota, no amb la ment, sinó amb l'ànim?*". Per conquerir els ànims només valen les "*corpulentíssimes màquines oratòries*", perquè l'eloqüència és la facultat "*de persuadir al deure*" i això només ho aconsegueix qui "*reïx a determinar en els escoltadors l'estat d'ànim desitjat*". Els savis poden determinar aquest estat d'ànim en si mateix des del moment que reconeixen reflexivament el deure, però "*la multitud i el vulgar és arrossegat pel deler que és tumultuós i turbulent, com una malaltia de l'ànim contreta per contagi del cos, del qual segueix la natura, raó per la qual no es mou sinó mitjançant coses corporals*" i no, com volen els cartesians, només mitjançant arguments racionals. El mateix passa amb les passions: la filosofia serveix als savis per moderar-les en virtut, però el "*vulgar*" necessita l'eloqüència.

A més, davant una possible objecció, Vico defensa que l'eloqüència no té per què desaparèixer en els estats moderns dels pobles lliures atés que: "*...en aquests Estats, oradors excel·lents per la facúndia, versatilitat i fogositat de la seua oratòria han brillat en el fòrum, en el senat i en el púlpit amb summe avantatge de l'Estat mateix i excelsa glòria de la seua llengua*", [26] és a dir, existeixen de fet oradors en tres àmbits: els tribunals de justícia, el senat i l'església. La resposta a l'objecció és decebedora perquè sembla deixar sense justificació la simplement afirmada existència d'oradors. Tanmateix, la resposta està implícita en l'argumentació precedent, la lògica de la qual portaria a la superfluïtat de l'eloqüència només en l'hipotètic cas d'un Estat format només per savis o doctes. En efecte, si l'eloqüència serveix per persuadir al deure i portar a la virtut actuant sobre els ànims, només savis i doctes ("ment" social) poden prescindir-ne perquè poden arribar-hi per reflexió i anàlisi racional, però mentre hi haja *vulgar, multitud* ("cos" social), siga el tipus d'Estat que siga, caldran "màquines oratòries" que moguen les voluntats poc sensibles a fredes i seques argumentacions lògiques, és a dir, caldrà l'eloqüència com a instrument polític per persuadir i assolir el consens social. I mentre hi haja *vulgar*, els savis tenen la funció política d'ajudar a persuadir-lo vers el deure, la virtut i la veritat.

Resumint, l'argumentació viquiana seria la següent: si el mètode modern dels estudis, la "*nova crítica*", té com a única finalitat la veritat rebutjant el probable i el

---

[25] *Opere* cit., p. 135.

[26] *Opere* cit., p. 139. Afirmació seguida d'unes consideracions sobre per què la llengua francesa és adequada per a la "nova crítica" mentre no ho són ni la italiana ni l'espanyola.

versemblant, si descura les ciències morals i polítiques, si no poden aplicar-se els seus criteris als fets humans, morals i polítics, si no prepara els joves per a la prudència civil ni per a l'eloqüència, ans al contrari, els perjudica, la conclusió n'és tallant: tret de la física i la mecànica, per a la resta de coses més val tenir el jovent lluny del mètode cartesià i que, en canvi, estudie

> *la geometria a través de les figures amb la raó intuïtiva, conree la tòpica i disserte, amb llibertat de discutir en un sentit i en el contrari, sobre la natura, sobre l'home, sobre l'Estat, per aprendre a abraçar tot allò que en les coses hi ha de més probable i de més versemblant.*

Sense aquest canvi i complementació del mètode, els moderns seran més cultes i més doctes defensors de la veritat que els antics, però aquests seran més savis i eloqüents; la proposta viquiana mira, en canvi, a poder igualar-los "*en saviesa i en eloqüència, així com els superem en la ciència*". [27]

A la fi la veu del Vico de 1709 ens arriba, *prima facie*, amb el to prudent i conciliador de qui sense nostàlgia del passat es resisteix a acceptar apressadament novetats rupturistes, sobretot quan afecten els comportaments ètico-polítics dels individus i el paper i la responsabilitat de qui poseeix el saber envers la societat. Coherent amb la seua preocupació contínuament manifestada pel "món civil", i coherent també amb el seu ofici de professor de retòrica, el *De ratione* és, en l'aspecte vist ací, un discurs eloqüent per moure ments i ànims a una acollida prudent del mètode modern que evite les nefastes conseqüències de negligir la moral i la política i de no preparar els joves perquè no resten entrampats en les "*tortuositats de la vida*" i perquè puguen actuar amb eficàcia en la comunitat sòcio-política on viuen. El discurs, pensa i diu Vico, és una contribució al perfeccionament de la modernitat. Com recorda a l'*Autobiografia* quan ressenya aquesta obra, la novetat que volia aportar era una nova unitat del saber que amb un mateix esperit concordara antics i moderns i a les ciències entre elles. [28]

Aquesta posició viquiana ha estat llegida recentment com una continuació de la tradició de la filosofia aristotèlica que s'enfronta a la modernitat negant tant la degradació de la filosofia pràctica a una *philosophia minor* com la seua assimilació al mètode científico-tècnic; és a dir, hi hauria ací una reivindicació de l'especificitat de l'àmbit pràctico-polític i de la seua corresponent metodologia, la qual cosa fins i tot va col·locar el *De ratione* en el centre d'atenció d'una part de la filosofia política alemanya dels darrers decennis. [29] La presència de motius aristotèlics en el text viquià és evident i permet rellegir-lo des de l'òptica del debat sobre la filosofia pràctica. [30] No

---

[27] *Opere* cit., p. 143.

[28] *Opere* cit., pp. 36-37. De nou recordarà el *De ratione* a les últimes pàgines del posterior afegit a l'autobiografia i també pel seu propòsit d'aconseguir unitat i coherència del saber (*Opere* cit., p. 84).

[29] Sobre les lectures alemanyes de Vico, vegeu G. Cacciatore, G. Cantillo: "Materiali su Vico in Germania", en *BCSV*, XI (1981), pp. 13-32. També G. Zanetti: "Ambigue persistenze aristoteliche nel *De nostri temporis studiorum ratione*", en *BCSV*, XXI (1991), pp. 79-92, que sintetitza l'anàlisi que del *De ratione* fan els autors alemanys que agrupa sota l'expressió *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.

[30] Una investigació sobre els arrels de Vico en la tradició aristotèlica i en la filosofia política clàssico-humanista, en E. Nuzzo: "Vico e l''Aristotele pratico': la meditazione sulle forme 'civili' nelle 'pratiche' della *Scienza Nuova* prima", en *BCSV*, XIV-XV (1984-85), pp. 63-129. També vegeu l'article esmentat de G. Zanetti. Més en general v. G. Cacciatore: "Vico e la filosofia pratica", *BCSV*, XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 77-84.

obstant, convindria evitar lectures apressades i excessivament esbiaixades que facen de Vico un membre d'una tradició filosòfica, com pot ser la tradició aristotèlica, de la qual pot participar perquè n'hi ha elements que formen part viva de la cultura del seu temps i més encara de la matèria de retòrica que ensenya el napolità; no és evident, però, en absolut, que qui considera Plató príncep dels filòsofs polítics considerara com a tasca de la seua filosofia la defensa de la posició teòrica de l'aristotelisme relativa a la filosofia pràctica. En canvi, la interpretació de l'obra viquiana pot traure profit a hores d'ara de les recerques contextualitzadores del text que han resultat de l'intent de llegir Vico "en el seu temps", empeny característic de l'anomenat *nuovo corso* del viquisme italià de la segona meitat del segle passat. Presentaré ara només dues d'aquestes lectures referides al *De ratione*, la primera d'un filòsof, l'altra d'un historiador.

Com que l'argumentació viquiana descansa en gran part sobre les conseqüències pràctiques del nou mètode, aleshores és pertinent preguntar-se quina realitat político-social tenia present i qui eren els cartesians objecte de la seua crítica. La resposta més directament ajustada a aquesta pregunta l'ofereix B. De Giovanni quan analitza el *De ratione* com una obra fonamentalment política i d'intervenció en la política napolitana. [31] Seguint a De Giovanni, en línies generals el context és el següent. A les acaballes del XVII, durant els últims anys del vice-regnat espanyol a Nàpols, s'estableix un nou vincle entre cultura i política per la decidida participació de la classe civil (*ceto civile*), en especial dels intel·lectuals, en la formació dels quadres de la justícia i l'administració que articulaven el poder públic. Hi ha un cert predomini sobretot de la classe forense sobre la noblesa en l'ocupació de càrrecs de govern i un correlatiu intent de teoritzar la nova situació que es reforçarà durant el primer decenni del vice-regne austríac. [32] En aquests intel·lectuals, hi ha al costat d'un vertader sentit d'estat, també una lògica de grup de poder, i en funció d'aquesta lògica cal interpretar la relació entre cultura i poder que s'intenta establir mitjançant el retorn de motius cartesians i platònics. És un retorn del cartesianisme metafísic, distint del cartesianisme científic dels *investiganti,* [33] perquè Descartes és llegit ara "en una clau entre platònica i jansenista", cosa que significava, "sobretot, una reivindicació mentalista capaç, entre altres coses, d'absorbir i subordinar en si els ferments neoexperimentals de qualsevol

---

[31] B. De Giovanni: "Il *De nostri temporis studiorum ratione* nella cultura napoletana del primo settecento", en *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 141-191.

[32] Açò és una de les conseqüències de la fallida de la revolta popular napolitana del 1647, la "revolta de Masaniello": es va fer palesa la necessitat que la noblesa tenia de la monarquia per mantenir el seu poder feudal, la qual cosa deixava el govern més lliure per trobar altres aliances alternatives i per desplaçar cap a la burocràcia el centre de la seua política, la qual cosa dóna pas a "un grup social, l'origen del qual era prevalentment la classe mitjana", i que inicia així el "període auri de la 'classe forense' com un element de la vida pública napolitana" en absència d'una vertadera burgesia (G. Galasso: "Napoli ai tempi del Vico", en AA.DD., *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, pp. 13-35, les citacions a les pp. 26-27). Cfr. també G. Galasso: *Il mezzogiorno nella storia d'Italia*, Firenze, Le Monnier, 1984, 2a. ed., pp. 219-220, 228 i 257, on el paper d'aquesta burgesia forense, tot i reconèixer el seu caràcter corporatiu i la seua dependència del poder del vice-rei, és avaluat més positivament, és a dir, més com a element modernitzador que no ho considera De Giovanni. El debilitament de la noblesa s'accentua quan, el 1701, una part d'ella organitza una conspiració (la conjuració del príncep de Macchia) contra el poder espanyol i a favor dels austríacs que fou avortada pel duc de Medinaceli i sobre la qual Vico, membre de l'Acadèmia fundada pel duc, va escriure un informe, a petició del govern, en què destaca el seu caràcter aristocràtic i l'absència de participació –a diferència de la del 1647– dels sectors populars i productius. En aquest predomini dels intel·lectuals queda fora la universitat que, endarrerida, roman com el lloc de compromís amb el poder eclesiàstic i la vella classe forense.

[33] Es refereix a l'*Accademia degli Investiganti*, v. nota 16.

tardo-investigant", allunyant el pensament napolità de la discussió europea i impedint de traure de la nova ciència "investigant" les conseqüències spinozianes. [34] El corriment vers un dogmatisme mentalista, amb una "degradació del *corpo*" i una "exaltació més tardo-humanista que pre-il·lustrada de la divinitat de la ment", expressa una visió de les tasques ètico-polítiques de la cultura que pretén una justificació sistemàtica ideal dels "togats" com a savis i de la seua funció dirigent. La integració dels intel·lectuals de formació jurídica en el poder els porta a una consciència més burocràtica que no liberal, i la defensa que ara fan de l'Estat és en gran mesura una defensa de la seua articulació com a classe en el poder. La prioritat de la "ment", de l'intel·lectual, es fa valdre contra la noblesa però també contra l'inici de presa de consciència de la plebs camperola: el poder mateix de la classe forense depén de no posar en qüestió l'estructura de la societat vice-reial i, per tant, de no posar en qüestió el mode de producció feudal. En aquest context, el *De ratione* és una intervenció polèmica contra aquest cartesianisme napolità dogmàtic i pretén una nova educació política dels joves napolitans. En el moment d'incertesa de la fi de la dominació espanyola representa una presa de consciència política de Vico i un conjunt "d'indicacions polítiques a qui es preparava a recollir l'herència espanyola del vice-regne". [35] La crítica cartesiana de Vico significa un retorn a la mateixa crítica dels *investiganti* a la vella ciència i el seu dogmatisme, [36] i com aquella, és una operació político-cultural que reivindica el versemblant i la probabilitat contra una *veritas* i una ment absolutes, amb una revaloració del cos i una relectura de la sensibilitat. L'anticartesianisme de Vico, doncs, ho és a un específic cartesianisme metafísic i endarrerit napolità de la fi del XVII i principis del XVIII, i amb ell critica la ciència dogmàtica en un intent de pedagogia política que comporta un trencament del seu vell humanisme de les anteriors oracions inaugurals –que representen el seu moment de sintonia amb l'humanisme metafísic i el platonisme plotinià del seu entorn– amb l'aparició "d'una natura mòbil (...) que esdevé *corpo, volgo, moltitudine*, i destrossa amb una radicalitat sense precedents el cercle inamovible d'una *societas litteraria*" efectuant una crítica política de la *cultura* i la *sapientia* abstractes i aïllades de la vida civil. [37]

Amb aquesta lectura, el *De ratione* deixa de ser un episodi més de la *querelle* entre antics i moderns per convertir-se en una crítica a la validesa política i pedagògica del cartesianisme extrem napolità i en una reivindicació de la necessitat de les ciències morals, de la ciència política. Aquesta visió pot complementar-se amb la lectura de G. Giarrizzo que, a diferència de De Giovanni, no veu la crítica viquiana lligada tan estretament a les concretes relacions dels grups de poder del vice-regne, sinó a un problema més general i de més gran abast, al "problema del *vulgus* i de la seua obediència a la llei, çò és, reproposa el problema de l'*auctoritas* en els seus termes més

---

[34] B. De Giovanni: *op. cit.*, pp. 156-157.

[35] *Ibid*., p. 163. Els hereus són, com és obvi, els austríacs que substitueixen els espanyols el 1707.

[36] De Giovanni, com Badaloni, en la defensa d'un Vico modern o, si més no, pre-il·lustrat, el lliga amb el corrent científic modern meridional que representaren els *investiganti* en la segona meitat del XVII.

[37] *Ibid*., p. 177. Aleshores, la crítica anticartesiana de Vico a la fi del primer decenni del segle XVIII el col·loca en una posició heterodoxa respecte a la ideologia dominant de la classe intel·lectual dirigent napolitana, la qual cosa dóna lloc a un real aïllament polític. Des d'aquesta posició de trencament que indica un moment de canvi en el pensament viquià, explica De Giovanni en un altre article ("'Facere' e 'factum' nel *De Antiquissima*", en *Quaderni contemporani* II (1969) pp. 11-35) l'intent de Vico d'elaborar en el *De antiquissima* una fonamentació del saber científic i del saber humà, en diàleg i contrast amb P. M. Doria, desplaçant-se cap a una gnoseologia més lligada al *facere*, al *factum*: el *De antiquissima* seria així el complement especulatiu de la crítica política del *De ratione*.

moderns d'obligació política", perquè el savi, coneguda la virtut, pot seguir-la sense resistència, però la plebs, grollera i estulta, hauria de purificar primer la ment i l'ànim abans de preferir l'interés general al privat, i "com pot una comunitat civil aguardar (o fins i tot esperar) una operació tan grandiosa i profunda de pedagogia política? El problema, com es veu, és aquell amb el qual el gran moviment de la il·lustració reformista s'enfrontarà i no sabrà resoldre". [38] La funció del savi-prudent serà portar el *vulgo* al sentit de l'interès general a través de l'eloqüència com a instrument polític de persuasió i consens. L'eloqüència intenta fundar l'autoritat i la llei en el *sentit comú* que, més que una alternativa lògica a la racionalitat, és un plantejament metodològic: el *sentit comú* és històric amb graus diversos de desenvolupament, és una plataforma en i sobre la qual hom construeix incessantment. Més encara: amb el *sentit comú*, Vico, segons Giarrizzo, reivindica "la capacitat i el dret dels *rudis* a progressar per vies naturals en la vida civil i en les invencions mecàniques. La "*ratio* del filòsof" ha d'ajudar la consolidació progressiva del *sentit comú* en lloc de "buidar-lo proclamant-lo fruit de falses opinions". [39]

Són dues lectures que lliguen l'obra a un problema polític concret i a un particular cartesianisme de l'entorn més immediat, Nàpols, o a un problema polític general de la modernitat il·lustrada; que fan així del *De ratione* més expressió d'una presa de posició en el debat político-cultural que d'una reflexió especulativa; i que posen en relleu la vinculació de Vico amb la seua ciutat i el seu temps, encara lluny de sentir-se estranger a la seua pàtria. A més de la precisa contextualització que hi aporten, cride l'atenció en el fet que en tots dos casos es fa èmfasi en la visibilitat que Vico dóna al "cos social" i al problema polític de la seua direcció i transformació, la qual cosa el porta ací a dignificar el "sentit comú" i a replantejar la funció i la responsabilitat social del savi modern i la seua relació amb el vulgar, el poble. Són assumptes tots ells que tindran una pregona revisió i redefinició i una importància cabdal a la *Scienza nuova.* [40]

La reflexió especulativa immediata, però, es troba al *Liber Metaphysicus* on Vico abandona la crítica política del cartesianisme per una crítica epistemològica i metafí-

---

[38] G. Giarrizzo: "La politica di Vico", en AA.DD., *Giambattista Vico nel terzo...*, pp. 63-134 (també en *Il pensiero politico*, I (1968), 3, pp. 321-385, i republicat ara en el llibre del mateix autor *Vico la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 53-122, que és el que cite), les citacions a les pp. 80-81. Giarrizzo situa com a marc històric europeu de Vico la crisi de la consciència europea amb què P. Hazard defineix la segona meitat del XVII, amb la correlativa necessitat política general de fornir una àmplia base social de consens, la qual cosa comporta dues exigències a vegades contraposades: augmentar la tolerància adjudicant una funció civil a l'estat, i eixir de la crisi mitjançant nous valors útils per portar al consens de la llei un poble ignorant i fanatitzat, perquè la multitud ignorant no pot portar-se "al respecte de l'autoritat i de la llei mitjançant una cultura que s'esgota aristocràticament en el dubte i l'erudició" (vegeu G. Giarrizzo: "Del 'senso comune' en G. B. Vico. Note vichiane", en *De Homine*, 27-28 (decembre 1968), pp. 89-104, també republicat en *Vico la politica...*, pp. 123-141; la citació, segons aquesta última edició, a la p. 133).

[39] "Del 'senso comune'...", pp. 135-136 i 140-141.

[40] L'allunyament polític entre intel·lectuals moderns i poble que denuncia Vico tingué un resultat tràgic en la fallida revolució de 1799 que durant uns mesos instaurà, amb l'ajut de l'exercit francès, la República Napolitana i que acabà en una repressió ferotge contra el grup d'il·lustrats que l'havia inspirada i dirigida. Un d'ells que aconseguí fugir de la forca i de Nàpols, Vincenzo Cuoco, va publicar immediatament (el 1801) les seues reflexions en un *Saggio storico sulla rivoluzione napolitana* on fa servir precisament els textos viquians per entendre el per què del fracàs. L'obra de Vico no era, doncs, desconeguda a Nàpols ni deixà de tenir eficàcia als poc més de cinquanta anys de la seua mort, i la difusió del *Saggio* de Cuoco va estendre l'interès per Vico a la resta d'Itàlia. A la novel·la *Nada de nada* (Orihuela, Parténope, 2004) es troba una entretenguda narració del procés que menà a la República Napolitana i a la seua fi a través de la vida de Leonor Pimentel Fonseca, la il·lustrada que va dirigir el periòdic de la breu revolució i que ho pagà amb la vida.

sica, inici, com he dit abans, d'un projecte de sistema filosòfic alternatiu. Tanmateix, després de l'abandó del projecte i la deriva del seu interès vers el problema de la fonamentació d'un sistema del dret natural on es gestarà la *Scienza nuova*, Descartes i el seu mètode pràcticament no apareixen a l'obra viquiana com a objecte explícit de crítica tret de l'*Autobiografia* (que pren també el caràcter autobiogràfic del *Discurs del mètode* com a referent, i on destaca, entre altres coses, que el mètode cartesià no dóna lloc a una moral i que el seu sistema presenta la incoherència d'una física propera a l'epicureisme amb una metafísica platònica). En canvi, la *Scienza nuova* recupera la centralitat de les preocupacions polítiques avançades al *De ratione* i en certa manera podria dir-se que com a ciència del "món civil" pretén suplir amb escreix les mancances metodològiques que hi havia assenyalat, fent realitat la nova mesura de Lesbos per als "fets humans" que trobava a faltar.

És a dir, des del 1711 no se n'ocupa més de rebatre polèmicament les tesis cartesianes, sinó que es capfica a fer una ciència d'allò que, segons els cartesians, no podia ser-ho. Just, però, quan sembla allunyat de la polèmica anticartesiana és quan fa l'obra més profundament anticartesiana: la nova metafísica que també vol ser la *Scienza nuova* –dit siga ara de forma un poc abrupta– té com a objecte una certa ment col·lectiva, aquella que naix i s'expressa en la nació amb religió, llengua i costums natives, i presenta el desenvolupament de principi a fi de la nació com el model canònic de desplegament de la naturalesa humana. Res de més anticartesià.

ÉTICA DEL SENTIMIENTO E INFLUJO DE LA COMUNIDAD EN LA DETERMINACIÓN DEL SENTIMIENTO MORAL

Juan Francisco Lisón Buendía
Universitat de València
J.F.Lison@uv.es

In memoriam

ESTE trabajo, que trata de los sentimientos morales como origen y base de la praxis social y política y de la influencia que sobre ellos ejerce la cultura comunitaria, pretende ser un homenaje a José Luis Blasco. Aunque "de internis, neque Ecclesia", pienso que la convivencia académica de años, muchos años, me concede la facultad de decir de él que fue un hombre de profundos sentimientos morales, sentimientos que caldeó al fuego de las diversas comunidades a las que supo pertenecer y que tradujo a la más estricta lógica de la razón.

* * *

La propuesta teórica que sostengo en este estudio es doble: por una parte defiendo una ética que considera que el sentimiento es el origen último, el fundamento originario, de la acción moral; por otra, sostengo que tal sentimiento es educable, es moldeable por la(s) comunidad(es) a la(s) que pertenecemos. Apoyaré tales supuestos: 1º, en razones teóricas; 2º, en justificaciones provenientes de la Historia de la Filosofía y 3º, en estudios de la Psicología. Concluiré haciendo algunas consideraciones de carácter teórico y práctico derivadas de tales supuestos.

1. LA ÉTICA DEL SENTIMIENTO, ALTERNATIVA AL INTELECTUALISMO MORAL

Por oposición al puro intelectualismo, muchos filósofos morales sostienen que el origen y explicación última de la moralidad está en una especie de sentimiento, que denominan y describen de muy diversos modos: simpatía, amor de sí, sentido común, presión social y emoción creadora, sentimiento del valor, etc. No se trata de negar a la razón el protagonismo que, sin duda, tiene en la vida moral; sino de precisar sus límites. La razón, como sostenía Bergson al criticar el riguroso racionalismo kantiano, tiene como función ordenar, configurar, encontrar coherencia y limar contradicciones en

los impulsos o sentimientos morales; pero ni los contenidos morales ni los motivos por los que los hombres se deciden a actuar moralmente tienen en ella su fuente originaria.

Por filo-sófica, no es la anterior una tesis evidente. Ha tenido muchos opositores a lo largo de la historia; y en nuestro tiempo tienen arraigo diversas formas de intelectualismo, entre las que cabría resaltar la teoría de la decisión racional, teoría "moral estrictamente autodefensiva y racional" en terminología crítica de J. Sádaba. Es necesario, por tanto, exponer en qué razones [1] apoyo mi defensa de una ética del sentimiento moral.

1.1. *Razones teóricas en defensa de la Ética del sentimiento*

Comparto las tres razones con las que el profesor Javier Sádaba justifica "que una moral basada en los sentimientos es la más adecuada al ser humano de hoy": [2] según la *primera*, "la moral del sentimiento no sólo está de acuerdo con condiciones naturales que nos son propias sino que desarrolla aquellas condiciones que *deberían* ser desarrolladas" [3] porque el proceso evolutivo nos ha colocado en una situación de "empatía, de conexión con otros miembros de la humanidad"; y "una vez que los humanos nos hemos constituido como grupo en alianza mutua, parece seguirse que reforzar tales lazos comunes y mutuos es lo que nos hace crecer en humanidad plasmando, creativamente, una posibilidad natural". [4]

La *segunda* razón, de claro influjo romántico, subraya que los fragmentos culturales o 'memes' (en terminología de Dawkins) "nos invitan, una vez que somos humanos, a construirnos *todos totalmente*"; [5] y construirnos *totalmente* significa conceder al sentimiento el peso que le corresponde como generador de nuestra identidad como sujetos humanos.

En *tercer lugar* parece defendible la ética del sentimiento, pues dicha "moral de sentimientos recíprocos es *mejor* que otras para vivir en el mundo". Porque con dicha moral se es más feliz; con ella "desarrollamos más capacidades, obtenemos un gozo especial y nos dispensamos una serie de atenciones" que hacen que vivamos la vida "de la manera más humana". [6]

Pero estas razones, aceptables sin duda, tienen, a mi parecer, un componente ideal/moral fuertemente utópico que les quita fuerza. Se ha de defender una Ética del sentimiento, vienen a decir, porque tal Ética ayudaría al progreso natural y moral. Creo, sin embargo, que la razón clave que da fuerza a la Teoría Ética del sentimiento proviene de la *fenomenología de nuestra experiencia moral*.

Hagamos introspección. Consideremos qué pasa en nuestro interior cuando deliberamos y cuando decidimos pasar a la acción. Re-flexionemos, por ejemplo, sobre el proceso de deliberación que se lleva a cabo en una discusión que tiene como objeto el

---

[1] Una exposición completa y pormenorizada de las razones por las que se opta por una Ética del sentimiento moral supera las pretensiones de este trabajo. Como algún defensor de esta teoría ha dicho expresamente, "una respuesta detallada requeriría un tratado de moral".

[2] J. Sádaba, "La mirada interior. Los sentimientos morales", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, vol. 30/31, Valencia, 2002, p. 41.

[3] *Ibid.,* pp. 41 s.

[4] *Ibid.*, p. 42.

[5] *Ibid.*

[6] Cfr. *ibid.*, pp. 42 s.

aborto. Sucede que los dialogantes, cuando supuestamente pertenecen a credos morales o religiosos distintos, se incorporan al discurso *sintiendo* como moralmente correcta una determinada actitud; y su discurso consecuente busca mostrar la validez racional de esa intuición inicialmente sentida. Pero lo originario es el sentimiento que acepta o rechaza el aborto. El razonamiento, posterior, buscará justificar la coherencia interna y externa de esa opción moral sentida.

¿Anula esta propuesta el protagonismo moral de la razón? ¿Significa que el sentimiento moral es de tal pureza que no puede verse afectado por los procesos racionales? La respuesta es taxativamente *no.* Entre sentimiento y razón se da un proceso de 'feed-back'. El sentimiento condiciona el discurso de la razón; asimismo, el discurso de la razón condiciona el sentimiento y puede modificarlo. Pero –repito– lo originario, lo humana y moralmente primero, es el sentimiento.

Tal es, a mi entender, la tesis subyacente, aunque más o menos explícitamente expresada, a las propuestas morales de autores clásicos de la historia pasada, como Pascal, Rousseau, los moralistas ingleses del s. XVIII (Shaftesbury, Hutcheson, Mandeville, Hume, A. Smith), de Herder, Humboldt y del expresivismo romántico, de autores más cercanos a nosotros en el tiempo, como Bergson, Scheler, N. Hartmann, Ortega, etc., y de autores (M. Sandel, A. Etzioni, Ch. Taylor) y corrientes contemporáneas de pensamiento (el Comunitarismo entendido como más adelante expondré). Y tal es la tesis defendida por gran número de representantes de la Psicología Científica actual.

Añadiré, pues, a la inicial justificación teórica de mi propuesta otras dos formas de justificación de la misma: una fundada en testimonios históricos de la Filosofía Moral; otra, apoyada en estudios de Psicología Empírica.

1.2. *Una defensa histórica de la Ética del sentimiento: J. J. Rousseau y A. Smith*

Es obvio que no puedo hacer aquí un estudio completo ni pormenorizado de los autores y corrientes críticos con las éticas intelectualistas y promotores de éticas del sentimiento. Analizaré solamente la Filosofía Moral de J. J. Rousseau y Adam Smith.

Pero antes de acometer tal exposición, por la luz que arroja sobre la cuestión que nos ocupa y como homenaje en el 2º centenario de su muerte, deseo traer a colación un texto de Kant en el que el filósofo de Königsberg analiza con exquisita pulcritud y profundidad los elementos que comprende cualquier forma de legislación y, por tanto, también los de la legislación moral, los de la norma moral. El texto dice así:

> Toda legislación (prescriba acciones internas o externas, y éstas, bien *a priori* mediante la mera razón, bien mediante el arbitrio ajeno) comprende dos elementos: *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil. Por medio del primer elemento la acción se representa como deber, lo cual es un conocimiento meramente teórico de la posible determinación del arbitrio, es decir, de la regla práctica; por medio del segundo, la obligación de obrar de este modo se une en el sujeto con un fundamento de determinación del arbitrio en general.[7]

[7] I. Kant, *Introducción a la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, ap. III, p. 23.

El interés que tiene este texto para la cuestión que nos ocupa está en que Kant subraya que toda legislación, toda norma, además de un elemento objetivo, que representaría el contenido de la norma, posee un elemento subjetivo, motivador, que es el que mueve a actuar según, conforme o contra la norma, el que sirve de "fundamento de determinación del arbitrio". Subraya, pues, que cuando se trata de determinar cuáles son los elementos, las fuentes, los orígenes de una legislación (también la moral) *efectiva*, es esencial fijarse en la fuerza motivadora que la hace algo realmente posible y no algo meramente deseable o utópico. Apunta Kant a la importancia moral de la motivación, del impulso.

Pero, al identificar este segundo elemento, la teoría kantiana radicaliza el intelectualismo moral que desde Sócrates hasta el racionalismo había prevalecido en amplios sectores de la filosofía occidental. Se le concede a la razón un gran poder originario como impulsora para la acción moral. La tesis que aquí defiendo, que acepta la existencia de ese segundo elemento determinante de la acción moral, sostiene, por el contrario, que la motivación originaria reside en el sentimiento, lo que supone una idea menos pura de razón, más anclada y enraizada en los sentimientos, en una vida que también es vida del cuerpo.

En esta dirección se han orientado las Filosofías Morales de J. J. Rousseau y A. Smith.

1.2.1. *J. J. Rousseau (1712-1778)*

La filosofía moral de J. J. Rousseau es, a mi juicio, una riquísima fuente de inspiración para quienes defienden que el origen y justificación de la ética se ha de buscar en el sentimiento. Y no posee tal valor por el marco teleológico en que, conectado a la tradición griega y medieval, se inscribe; ni tampoco por fundar sus análisis en el supuesto carácter autónomo del lenguaje moral ni en estudios empíricos, cosa que hicieron sus contemporáneos moralistas británicos y él no hizo. Su riqueza proviene del cúmulo de matices con que se enriquece la teoría ética al injertar en ella, como hace Rousseau, una teoría histórica de la naturaleza humana.

En la historia imaginaria o experimento mental que permite explicar a Rousseau el origen de la moral y de la desigualdad entre los hombres, describe al hombre natural, o en estado de naturaleza, viviendo dos estadios. En el primero, el hombre originario "no ha tenido ninguna convivencia estable con otros hombres sino que ha crecido y vivido solitario, y que por lo tanto no ha adquirido muchas capacidades (como el lenguaje o la conciencia) que solemos considerar como específicas humanas". [8] Dice Rousseau que en este estadio "no habría ni bondad en nuestros corazones ni moralidad en nuestras acciones, y jamás hubiéramos gustado el más delicioso sentimiento del alma que es el amor de la virtud". [9]

Probablemente fue el crecimiento numérico el que obligó al hombre originario a una convivencia estable con otros hombres. A diferencia del hombre originario, en este segundo estadio, "el [hombre] natural ha entablado relaciones sociales permanen-

---

[8] J. Montoya, "Rousseau", en V. Camps. (Ed.), *Historia de la Ética*, Vol. II, Barcelona, Crítica, 1992, p. 249.

[9] J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, 4 vols., eds. B. Gagnebin y M. Raymond, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1959-1969, Vol. III, p. 283.

tes y en consecuencia ha desarrollado sus capacidades intelectuales y el *sentido moral*; y con todo vive en un estado de libertad, 'gozando de las dulzuras de un comercio independiente' con los demás. En la historia de la especie, este estadio es el de los pueblos salvajes, un tiempo en que los hombres 'vivieron libres, sanos, buenos y felices, tanto como podían serlo por su naturaleza' ". [10]

Ahora bien, la desigualdad y el caos moral al que ha llegado el burgués, "el hombre de nuestros días", [11] debido a la perniciosa influencia de la fortuna y la apariencia, [12] exigen un cambio que conserve la mayor cantidad posible de las ventajas del estado social –anterior al político– y pierda el mayor número de inconvenientes. Las posibles alternativas son, o bien la vuelta al hombre natural o bien al estado de ciudadanía, alternativas que se reflejan en el *Emilio* y en el *Contrato Social* respectivamente.

En el experimento mental histórico descrito se ha apuntado al surgir de la moralidad y al despertar del "sentido moral" en el segundo estadio del hombre natural. ¿Qué lugar ocupa el sentimiento en la idea de moral de Rousseau? "Rousseau no es evidentemente un racionalista en el terreno de la moral, y piensa que la moral es cuestión de sentimiento"; pero no de un sentimiento aislado del impulso a la propia felicidad, ni aislado tampoco de la razón", comenta el Prof. Montoya. [13]

Puede asimismo detectarse la importancia que concede Rousseau al sentimiento en estas palabras: "He aquí el sumario de toda la sabiduría humana en el caso de las pasiones: 1. *Sentir* las verdaderas relaciones del hombre, tanto en la especie como en el individuo. 2. Ordenar todos los afectos del alma de acuerdo con esas relaciones". [14] El que la sabiduría humana consista en ese sentir las verdaderas relaciones del hombre y en ese ordenar todos los afectos del alma aclara el papel central que juega el análisis de los sentimientos en la explicación de la moralidad.

Y es particularmente relevante para la explicación del hecho moral la distinción y el análisis de dos sentimientos: 'amor de sí' (*amour de soi*) y 'amor propio' (*amour propre*), que describe así:

> El amor de sí mismo es un sentimiento natural, que lleva a todo animal a velar por su propia conservación [15] y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce humanidad y virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, artificial y *nacido de la sociedad,* que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otra persona [y] que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente. [16]

El 'amor de sí' ya existe en el estado originario del hombre y es moralmente indiferente. Se convierte en origen y fuente de moralidad con el desarrollo gradual del hombre, y el homólogo del niño, asumiendo formas cada vez más complejas según cambian sus relaciones con los demás. "Cuando...los hombres comienzan a lanzar sus miradas sobre sus semejantes, comienzan también a ver sus relaciones y las relaciones

---

[10] J. Montoya, *op. cit.*, pp. 257 s. La cursiva es mía.
[11] Rousseau, *O.C.,* IV, p. 250.
[12] Cfr. J. Montoya, *op. cit.*, p. 256.
[13] *Ibid.,* p. 263.
[14] *Ibid.,* p. 262. La cursiva es mía.
[15] Rousseau hace propia la idea clásica del *appetitus naturalis* medieval y del *conatus* spinoziano.
[16] Rousseau, *O.C.,* III, p. 219. La cursiva es mía y subraya la importancia concedida por Rousseau al influjo de la sociedad en la determinación del sentimiento moral.

de las cosas, a captar ideas de conveniencia, de justicia y de orden; lo bello moral comienza a hacérseles sensible y la conciencia actúa". [17] Así pues, el impulso originario de conservación, el sentimiento de 'amor de sí' funda las relaciones morales que adquieren o pueden adquirir diversas formas según los tipos de relación.

Por su parte, "el amor propio es considerado generalmente por Rousseau como fuente de pasiones rencorosas y de vicio; puede sin embargo tener algunos efectos buenos cuando se emplea como medio de cohesión social. Ello sucede cuando el amor propio 'se ensancha', es decir, pasa de estar estrechamente referido al yo individual a extenderse al grupo al que pertenecemos...En este caso, el amor propio...puede dar lugar a virtudes espléndidas, como la lealtad, la solidaridad, el sacrificio, etc...Es el caso del patriotismo...Sólo en el caso límite en que el amor propio se extendiera a toda la comunidad del género humano, perdería totalmente su matiz particularista y se reabsorbería en la justicia y el amor a la humanidad; esto es, corregiría su retorcimiento original y se transformaría en 'amor a sí mismo'". [18]

Se puede concluir, pues, que para Rousseau los sentimientos están en el origen de la moralidad y que el desarrollo y configuración de los mismos está ligado al desarrollo y configuración de las relaciones sociales, de la sociedad.

1.2.2. *Adam Smith (1723-1790)*

Aunque "la moral del sentimiento en Adam Smith no es la moral del sentimiento de Rousseau…[pues]…no anuncia todavía el romanticismo", [19] no se puede negar el papel central que tiene la *Teoría de los sentimientos morales* en su doctrina moral. "La cuestión más importante en Filosofía Moral –dice–, después de la indagación acerca de la naturaleza de la virtud, es la relativa al principio aprobatorio, al poder o facultad mentales que hacen que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, nos obliguen a preferir determinada manera de comportamiento a otra manera distinta, nos conducen a calificar de buena a la una y de mala a la otra y nos llevan a considerar: a la primera como un objeto digno de aprobación, de honra y de recompensa; de culpa, censura y castigo, a la segunda". [20] Una cuestión clave de la Filosofía Moral es, pues, el determinar de qué facultad mental proviene la valoración moral.

La respuesta de A. Smith es, como la de los otros moralistas británicos del siglo XVIII, contraria a la del descarnado y deshumanizado dogmatismo racionalista. Como los representantes de éste confía en "fundar con certeza sus juicios morales aprobatorios o desaprobatorios"; [21] pero el fundamento de esa certeza no será ya la razón que es inepta para ello, sino que "el fundamento de esta certeza es la simpatía". [22]

Y ¿qué es la simpatía? La respuesta de Smith refleja el sentido moral de la naciente burguesía inglesa. No es un sentimiento romántico ni tampoco es una intuición afectiva, como en Scheler, un conocimiento inmediato de lo moral por vía del amor.

---

[17] Rousseau, *O.C.,* IV, p. 936.
[18] Montoya, *op. cit.,* p. 266.
[19] E. Nicol, "Introducción", A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, México, F.C.E., 1978, p. 21.
[20] A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, p. 137.
[21] E. Nicol, *op. cit.,* p. 21.
[22] *Ibid.*

La simpatía es incapaz de excesos. Proscribe toda pasión, todo exceso y desmesura. No es un impulso interior que arrebata al hombre y que, por encima de la razón, lo lleve al fuero interno de los demás hombres, pues es algo cercano al término medio aristotélico.

Por otra parte, la simpatía "no surge de la percepción de los sentimientos ajenos, sino de [la percepción de] una situación; y, al percibirla, nos ponemos en el lugar del otro y compartimos con él su placer o su dolor...Hay ahí, por tanto, una curiosa y significativa mezcla de generosidad y egoísmo; porque, de una parte, simpatizar es compadecer, o compartir el placer y el dolor ajenos, y para ello es menester que hagamos nuestra la situación del otro, o nos pongamos en su caso; y, por otra, esta simpatía queda supeditada a nuestra aprobación de los motivos, de tal manera que ponderamos los sentimientos ajenos con la medida de los nuestros propios". [23]

Ahora bien, este sentimiento de simpatía, por el que aprobamos o desaprobamos los sentimientos ajenos y que está en el origen de la valoración moral, ¿es innato, inmutable, fijo, permanente?; su valoración, ¿es ajena al tiempo y al espacio? No. La capacidad de ponerse en el lugar del otro, en que consiste fundamentalmente la simpatía, "es a la vez fuente de conocimiento para sí propio. No podemos inspeccionar y valorar nuestros propios sentimientos sin salirnos de nosotros mismos. Conocemos primero a los demás que a nosotros mismos, y tan sólo somos movidos a observarnos porque pensamos en el efecto que podemos producir en los demás", [24] cuyas valoraciones están sujetas al devenir de la cultura y de la historia.

"No hay, pues un sentido moral innato. La convivencia es la fuente única de moralidad". [25] Y es la pertenencia a una comunidad la que marca los contenidos morales de la simpatía. En concreto, son las virtudes y limitaciones de la sociedad en que vive las que condicionan la naturaleza de la simpatía moral de A. Smith. E. Nicol la describe así: "...La Providencia ha dispuesto las cosas de tal modo, que en el común de los mortales la decencia y el buen sentido obran ya como reguladores de la conducta y como guías para sus juicios morales. Una cierta bondad ingenua, no ausente de conocimiento de la flaqueza humana, ni falta de perspicacia psicológica; una cierta confianza optimista en el hombre, mitigada por un asomo de escepticismo; reserva y dignidad; una seriedad más bien fría; decencia y buen sentido son, en resumen, los caracteres que ofrece este estudio de los sentimientos morales de A. Smith y por los cuales puede ser considerado como representativo de las virtudes y limitaciones de una sociedad". [26]

En conclusión, las Filosofías Morales de J. J. Rousseau y de A. Smith pueden considerarse, pues, una adecuada justificación histórica de la doble tesis que sostengo: 1) la de *una Ética del sentimiento* como origen de la moral; 2) la de que tal sentimiento está *condicionado por la comunidad cultural* del sujeto moral.

Pero hay también razones científicas que corroboran tal propuesta. Proceden del campo de la Psicología.

---

[23] *Ibid*., pp. 23 s.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.,* pp. 24 s.
[26] *Ibid*., p. 23.

1.3. *Psicología y Ética del sentimiento*

La perspectiva funcionalista de la Psicología postula que la cultura es condicionante de la afectividad, del sentimiento. ¿Cómo justifica tal postulado? Porque los sentimientos van ligados a la acción exitosa y ordenada o no exitosa y desordenada y ésta depende de significaciones que vienen dadas por la cultura que, a su vez, persigue el mantenimiento del orden y del equilibrio en los individuos. En tal sentido se puede decir que "en límites bastante amplios se puede hablar de un condicionamiento cultural de la afectividad y de sus manifestaciones". [27] La cultura, como directriz vital del individuo, condiciona los sentimientos.

¿Qué justifica, qué prueba hay de que la sociedad condiciona los sentimientos y afectos? El hecho de que los sentimientos y sus expresiones son un lenguaje. Y "en la medida en que los comportamientos afectivos son un lenguaje, se puede esperar a verlos cambiar cuando se pasa de una cultura a otra". [28] De hecho es así; y los cambios no sólo se producen en la mímica y el gesto que acompañan a un sentimiento, sino, lo que es más importante, también en "las circunstancias susceptibles de producir las diversas emociones". [29] No sólo cambian los gestos que acompañan a los sentimientos, sino también las circunstancias que los provocan. La muerte de un familiar, el adulterio, o las manifestaciones públicas de irreligiosidad, por ejemplo, no provocan el mismo sentimiento en todas las culturas ni, lo que es más, en diferentes momentos del desarrollo de una cultura.

¿Y por qué ese cambio en el lenguaje de los sentimientos y en su significación? Porque, como se ha postulado, los comportamientos afectivos, los derivados de los sentimientos, son importantes para las conductas exitosas, para el mantenimiento del orden y la armonía en la sociedad en general y en sus miembros singulares, en particular. Desde esta perspectiva se comprende cuál es el origen de los valores. Stoetzel lo resume así: "es en y por la afectividad como los individuos toman contacto con los valores". [30] Y más adelante lo explicita: "...La sociedad tiende a definir los valores y a regular conductas. Se comprende, pues, que intervenga –mejor dicho, que haya intervenido– en la afectividad, para definir las situaciones y para regular las emociones. Pero es necesario decir aún más: la sociedad se interesa en la afectividad porque los comportamientos afectivos se imponen...La emoción corre el peligro de comprometer el orden social;...Se explica, pues la existencia, en las diversas culturas de una reglamentación de la afectividad". [31]

La misma línea argumental comparten otros psicólogos y antropólogos, como Margaret Mead, Malinowsky, etc., quienes han confirmado con diversos estudios de campo que los sentimientos [32] están en el origen de las valoraciones morales y que

---

[27] Jean Stoetzel, *Psicología Social*, Alcoy, Ed. Marfil, p. 94.

[28] *Ibid.,* p. 92.

[29] Cfr. Otto Klineberg, *Social Psychology*, New York, Holt, 1940.

[30] J. Stoetzel, *op. cit.,* p. 94. Son muchos los estudios del influjo de la sociedad en la moralidad como estrategia para conservar el orden y el equilibrio social (punto de vista de la Sociología). Tienen particular interés: E. Durkheim, "La determination du fait morale", *Philosophie et Sociologie*, Paris, P.U.F. y A. Etzioni, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, 1999.

[31] *Ibid.,* pp. 94-95.

[32] Entiendo, aunque dejo abierta la cuestión, que, en su pureza analítica originaria, los sentimientos morales podrían reducirse a la tríada de Strawson: culpa o vergüenza, rencor e indignación. Cfr. Javier Sádaba, *op. cit.*

sufren cambios en las diversas culturas. Stoetzel confirma la tesis con la siguiente referencia a los distintos sentimientos que la vida sexual despierta en las diversas culturas:

> La vida sexual –dice– es el campo de grandes variaciones culturales en los sentimientos. En ciertos pueblos, por ejemplo, en las islas Marquesas..., los celos son desconocidos, excepcionales o desconsiderados. La importancia afectiva del amor, en el sentido en que la entienden los occidentales, parece ser excepcional. Sin duda, en cualquier parte, se conocen casos de pasión amorosa exclusiva. Pero en la mayoría de los pueblos, los afectados por esta pasión, son considerados con una especie de piedad, como si fueran víctimas, y entonces se burlan de ellos. Margaret Mead (*Coming of age in Samoa*, p. 104) dice que los samoanos se ríen de las historias de amor romántico, se burlan de la fidelidad con respecto a una esposa o una amante mucho tiempo ausente, creen y dicen expresamente que un nuevo amor curará vivamente a otro precedente. Por otra parte y de una manera general, los sentimientos son efímeros en Samoa: amor y odio, celos y deseo de venganza, tristeza y soledad después de un duelo, no duran más que algunas semanas. Lo que quiere decir, sin duda, que en esta sociedad ninguna situación es definida como susceptible de inspirar estados afectivos duraderos. En límites bastante amplios –concluye– se puede hablar verdaderamente de un condicionamiento cultural de la afectividad y sus manifestaciones. [33]

Ahora bien, haber puesto de relieve la influencia de la sociedad en la determinación de los valores y de los sentimientos morales, no significa negar cualquier tipo de protagonismo moral al individuo. En la determinación y configuración de los valores también intervienen los individuos en virtud de una motivación surgida de la particularidad de sus sentimientos, que, aunque condicionados por el influjo social, poseen la marca de su innegable identidad personal.

A las consideraciones teóricas anteriores se ha de añadir que sus postulados psicológicos son también un importante aval para una ética que quiere presentarse como realmente posible, como una ética efectiva, y no como una mera utopía. Y ello porque se trata de una ética en la que se pone de relieve que la acción moral y la adquisición de hábitos morales están asociados a motivaciones e impulsos más fuertes y efectivos que los provenientes de la pura y escueta evidencia de la razón.

Como corolario y complemento de lo anterior, es de interés analizar la clase de fuerza, de presión, de impulso que puede ejercer el sentimiento, tanto en la realización efectiva de la acción como en la definición de los hábitos morales. En lo que sigue haré referencia *crítica* a algunas de las características que James O. Whittaker atribuye a lo que él denomina "experiencia o motivación emocional" por la luz que ofrecen sobre el influjo de los sentimientos morales en nuestra práctica moral:

a) "Las emociones varían de *intensidad* desde los estados moderados tales como las variaciones ligeras del carácter hasta las pasiones intensas que desintegran y desorganizan la conducta". [34] En el terreno de la moral, ello significa que los sentimientos podrán ser fuertes o débiles; aquellos prevalecerán sobre éstos, de modo que la efectividad de la acción moral dependerá de la intensidad de tal sentimiento en el actor moral.

b) Whittaker propone como segunda dimensión útil para comprender la naturaleza

---

[33] Jean Stoetzel, *op. cit.,* pp. 93 s.

[34] J. O. Whittaker, *Psicología*, México, Ed. Interamericana, 1971, 2ª ed., p. 178.

de los sentimientos su "*tono hedónico*", [35] como si todos los sentimientos se definieran originariamente en función de la pareja agrado-desagrado. Es, sin duda, una dimensión que merece reconocimiento y la historia de la Ética es buen testigo de ello. Pero entiendo que una dimensión más originaria del sentimiento moral es la que se deriva de su asociación al impulso de autoconservación, que se reconoce en el *appetitus naturalis* de los clásicos, en el *conatus* de Spinoza o en el *amour de soi* de Rousseau.

c) Otra característica de los sentimientos es la *selectividad.* "Cualquier emoción fuerte provoca concentración sobre ciertos estímulos, mientras excluye otros estímulos que compiten". [36] Aplicado al ámbito moral ello significa que cuando el sujeto se siente fuertemente atraído por un sentimiento moral, v. gr. la solidaridad, pueden resultarle insignificantes otros sentimientos ligados a sensaciones de peligro, dolor, esfuerzo, etc.

d) *Potencial transmisor:* Una emoción o sentimiento "que se presenta en una sola persona con frecuencia es transmitida a un grupo y, en ocasiones, a toda una nación"[37]. Llevada al ámbito moral tal característica pone de manifiesto el influjo que puede ejercer la acción virtuosa o la virtud de una persona en las de su entorno. Es la cuestión del ejemplo que, desgraciadamente, también tiene su lado negativo.

e) "Las *emociones fuertes* nos ayudan a enfrentarnos con las *situaciones de urgencia* de tres maneras: nos ayudan a utilizar nuestra fuerza máxima durante periodos cortos; pueden ayudar a la actividad sostenida durante un periodo más largo de lo que es ordinariamente posible; la emoción intensa disminuye la sensibilidad y el dolor". [38] Extrapolada la idea al sentimiento moral, significa que tal sentimiento fuertemente arraigado nos puede convertir en héroes de la virtud, a la vez que hará más llevaderos el esfuerzo o el dolor que puedan acompañar a la acción virtuosa.

2. El Comunitarismo como Teoría del sentimiento moral

No se puede afirmar, sin más, que las actuales filosofías morales consideradas comunitaristas se manifiesten como abanderadas de la *ética del sentimiento*. [39] Sin embargo pienso que un detenido y minucioso análisis de las mismas puede llevarnos a la conclusión de que sí lo son. Tanto los estudios de psicología básica y psicología social como los referidos a la historia de la *ética* nos proporcionan razones suficientes para pensar que la *moral del sentimiento* es una moral clasificable como Comunitarista.

Ahora bien, la tesis de que la *ética del sentimiento* en su forma comunitarista es válida y defendible no puede sostenerse de modo taxativo. Sucede que el Comunitarismo puede entenderse como defensa moral de ciertos tipos perversos de comunidad; y ésta es razón por la que algunos autores tenidos por comunitaristas rechazan tal calificación. Por ello conviene exponer algunas características definitorias del modelo de Comunitarismo que se presenta como una *ética del sentimiento moral* válida y realista. De modo muy resumido puede decirse que el Comunitarismo:

---

[35] *Ibid.,* p. 179.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.,* p. 180.
[38] *Ibid.*
[39] MacIntyre, por ejemplo, considerado un gran exponente del Comunitarismo, a pesar de su rechazo a que se le clasifique así, recelaría de que su ética, de inequívocas raíces aristotélicas, se considerase una *ética del sentimiento*.

1. *Critica al individualismo* en sus diversas manifestaciones: en la justificación del status político y de la praxis moral; en su deficiente explicación de la epistemología; en los supuestos inmorales que subyacen a su teoría económica; en la forma extrema con que defiende valores tales como autonomía, privacidad, autoperfección, etc.; en la forma en que argumenta a favor de los Derechos Humanos y en el orden jerárquico que les atribuye.

2. *Reconoce la importancia del influjo de la comunidad (o comunidades)* en la forma de sentir, pensar y valorar de los sujetos; aunque no niega el valor de la singularidad que, como sostiene la influyente tradición romántica (Herder-Humboldt) y, en esa línea, autores contemporáneos como Ch. Taylor, enriquece y da origen a una peculiar forma de multiculturalismo. [40]

3. *Defiende y da énfasis al valor de la comunidad y al del sentimiento de pertenencia a ella,* lo que implica la exigencia sentida de una relación de respeto y solidaridad con sus miembros y un compromiso moral compartido; y tal comunidad no se define por rasgos exclusivistas sino por rasgos que hacen posible la inclusividad de todos los seres humanos. De ahí que la comunidad ideal para un comunitarista sea la comunidad de todos los seres humanos. Y sabido es que el sentimiento efectivo que liga a tal comunidad es imposible sin que uno se sienta antes ligado a otras comunidades más concretas, más cercanas, intensional y extensionalmente menos amplias.

4. *Considera, finalmente, que la motivación real y eficaz para la acción moral sólo puede experimentarse desde actitudes comunitarias.* Desde posturas individualistas no sólo falta el acuerdo moral como consecuencia del emotivismo cerrado, sino que se tiende al nihilismo moral, a la forja de un mundo sin valores compartidos, que son los valores morales. Por su parte, el Comunitarismo hace posible que el sujeto moral esté suficientemente motivado a actuar moralmente porque *sentirá realmente* su compromiso con los demás. [41]

A partir del análisis precedente, se puede concluir que alguna forma de Comunitarismo, que podríamos denominar *Comunitarismo del sentimiento moral,* parece ser la Filosofía Moral o Teoría Ética que mejor explica nuestra experiencia moral. Y ello porque, sin olvidar el protagonismo del individuo en la acción moral, subraya otro aspecto de la misma que suelen olvidar las teorías éticas de base individualista, a saber, la importancia que tiene la comunidad no sólo en el descubrimiento y configuración de los valores, sino también en la formación y educación del sentimiento moral de sus miembros y en la forja y fomento de la motivación que impulsa con eficacia a la acción moral.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN PRÁCTICA

Llegados a este punto, cabe presentar algunas conclusiones de orden práctico:

Es necesario un estudio crítico sobre la naturaleza de los sentimientos morales. Sabedores de la múltiple influencia que puede ejercer sobre ellos la sociedad y cono-

---

[40] La bibliografía de Charles Taylor sobre el multiculturalismo es muy extensa y bien conocida en nuestro país. Un escrito tan poco citado como de gran interés para la propuesta que hago es: Ch. Taylor, "Living with Difference", en A. L. Allen y M. C. Regan (Ed.), *Democracy's Discontent. Essais on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998, pp. 212-226.

[41] Las características señaladas en los puntos 2, 3, 4 justifican el carácter de *ética del sentimiento moral* que es el Comunitarismo que aquí se propone como modelo de Teoría Ética.

cedores de la posible represión o desorientación a la que pueden someterlos quienes son usurpadores del poder social, es preciso liberarlos, restituirles su naturaleza más humana, y ello, en un doble sentido:

Primero, negativamente:

– denunciando e impidiendo que la sociedad cree y fomente sentimientos no razonables que perjudican la conservación de todos los sujetos (conatus, amor de sí) y el mantenimiento de la propia armonía estructural y dinámica de la sociedad. Personalmente interpreto [42] que, en la actualidad, son ejemplos de tales sentimientos la envidia, el orgullo, la vanidad, la competitividad (aunque Mandeville los considerara focos de progreso en su *Fábula de las abejas* y la economía de mercado los sacralice).

– descubriendo los influjos perversos que la sociedad ha ejercicio sobre ciertos sentimientos y sus manifestaciones, impidiendo así que los hombres caminen en la dirección a la que remiten sus auténticos deseos y fomentando su desarrollo más "natural". Interpreto que ello se da, por ejemplo, en la represión de las manifestaciones y expresiones del cariño y la amistad; en determinadas formas del sentimiento de culpa, en la destrucción del potencial humano de algunas vidas a las que han dejado raquíticas presiones diversas de carácter cultural.

Segundo, positivamente:

Creando o fomentando sentimientos positivos propios de la vida en comunidad, como son el reconocimiento, la amistad, la cooperación, la solidaridad, el afecto. Contra la tesis hobbesiana de la naturaleza individualista y egoísta del hombre, sostengo con Dumont [43] que el individualismo es un fenómeno histórico y que la educación en nuevos valores puede hacerlo cambiar. [44] Tal parece ser la exigencia de nuestro más profundo sentimiento moral.

---

[42] Utilizo el término 'interpretar' para subrayar que cualquier propuesta moral razonable es una interpretación; no es un descubrimiento; ni es una invención *ex novo*.

[43] Cfr. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

[44] He desarrollado este tema en "Argumentos morales, políticos y económicos a favor del Comunitarismo Liberal, hoy", en Varios, *Ética y Sociología. Estudios en memoria del Prof. José Todolí*, Salamanca, Ed. San Esteban, 2000, pp. 403-417.

APROXIMACIÓN A LA MUERTE EN RILKE

V. Javier Llop Pérez

Abstract: This paper analyses, in the early works of Rilke, the idea that Death forms an immanent part of Life, resembling the maturing of a fruit within us. One's life and one's death have a parallel existence and by not fleeing from death, on the contrary, by welcoming death, we avoid its trivialization. The destiny of modern man lies in this acceptance of death.

Key words: death, life, mirror, unit.

ESTA ponencia, que forma parte de un trabajo de investigación más amplio sobre la concepción rilkeana de la muerte y del mundo, pretende ofrecer los rasgos principales que configuran la visión de la muerte en Rilke sin atender a sus obras de madurez, *Las Elegías de Duino* y los *Sonetos a Orfeo*.

Al decir de Gadamer, "la tesis de Rilke es que la tarea humana consiste en aceptar explícitamente lo perecedero, y que esta tarea alcanza su plenitud suprema en la aceptación de la muerte". [1] Hölderlin, Nietzsche, Rilke, Heidegger, Blanchot: todos ellos trazan su pensamiento desde la huella del Dios ido como un aprendizaje en la lejanía de Dios, que a la par nos invita a recoger y apreciar lo de aquí como en aquella llamada de Zaratustra: "Hombre, sé fiel a la tierra". Y es que retener esa huella sin ocuparla ni olvidarla nos permite precisamente atenernos a nuestra finitud, lejos de los excesos que nos querrían convertir en dioses, como aún encontramos en ese ciclo de "canciones terribles" de Schubert llamado *Winterreise*, donde el viajero abatido y lleno de melancolía exclama: "¡Alegre me lanzo al mundo, ante el viento y la tempestad! ¡Si no hay un Dios sobre la tierra, nosotros mismos seremos dioses!". Nietzsche también sabía de esto cuando nos avisaba de que, tras sacrificarnos a nosotros mismos en la religión, ¿no deberíamos "sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada (…): todos nosotros conocemos ya algo de esto". [2] Efectivamente, el peligro reside en que, tras la muerte de Dios, el hombre, en su desmesura, ocupe su lugar en un dominio devastador: "todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* e impiedad (…). *Hybris*

[1] H.-G. Gadamer, *Poema y diálogo*, Gedisa, pág. 76.
[2] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, pág. 81.

es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios (…); *hybris* es nuestra actitud con respecto *a nosotros*". [3]

Frente a esta actitud y frenética actividad de desmesura y devastación se impone –aun cuando sólo sea por evitar una rendición que algunos piden hasta de pensamiento– una comprensión apropiada (apropiadora de la tradición metafísica que ha llevado hasta aquí) y una actitud ante el mundo y las cosas que las deje ser (*Sein lassen*), si es posible, sin violentarlas ni enfrentarlas en ese sujeto moderno que las dispone todas a su antojo y calculabilidad. "Experimentar de nuevo la naturalidad de la naturaleza", en palabras de Heidegger. Si hay un poeta que ha intentado, aunando obra y vida, "salvar el mundo", ese es Rilke.

Inicialmente, estas reflexiones han sido suscitadas por el estupor y el correlativo deseo de comprender las palabras de Rilke:

> (…) *ay, ¿qué se lleva uno al otro lado? No el mirar, lo que aquí*
> *hemos aprendido lentamente, ni nada ocurrido aquí.*
> *Nada.*
> *Entonces, los dolores. Entonces, sobre todo, la pesadumbre,*
> *entonces, la larga experiencia del amor, entonces*
> *lo inefable sólo.*
>
> (*Elegías de Duino*, IX, 21-25)

La muerte… Ahora sí, abandonados de Dios como el mismo Cristo –"*Eli, Eli, lema sabaktani*"– nos vemos confrontados en toda su exigencia ante la muerte, signo de nuestra finitud. Y esa exigencia es tan poderosa que nos obliga a abrirnos a toda la dimensión de lo humano, sin excluir nuestro propio morir. Pero, ¿no es la 'presencia' de la muerte lo más común y familiar, por redundante y explícita? ¿No se ha convertido en algo banal y objeto de espectáculo mediático? Pero, a la vez, "el imponerse de la objetización técnica es la constante negación de la muerte", [4] a la que tacha con el signo de lo negativo y de la nada. La tarea, de una exigencia inaudita y que Rilke identifica con su propia obra, podría expresarse así: asumir la propia muerte. Todo el problema reside en la aclaración de ese "asumir"… Se trata de la muerte considerada no como límite último que viene a interrumpir la vida o como vacío inocente que rodea antes y después el tramo singular de nuestra existencia: "Creamos el olvido, pues manchamos la nada. Entre dos inocencias, el engaño. Entre la nada y el olvido, nadie". [5] Esta es la tarea: reconocer a la muerte su inmanencia en la vida, su inseparable presencia ausente, ciertamente no como algo negativo a lo que nos resignamos, sino como fruto que madura en nosotros y debemos acoger. En *El libro de horas,* nos dice Rilke:

> *Y la muerte está allí. No ésa, cuyo saludo*
> *les rozó en la niñez, maravillosamente:*
> *mas la muerte mezquina, como allí se la entiende;*

---

[3] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, pág. 131.
[4] M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Losada, pág. 250.
[5] F. Brines, *Insistencias en Luzbel*, Aitana, pág. 51.

su propia muerte cuelga, verde, sin endulzarse
igual que un fruto, en ellos, inmadura.
Señor, da a cada cual la muerte que le es propia.
El morir que de aquella vida nace
en la que tuvo amor, sentido y pena.
(…)
Pues lo que hace a la muerte tan extraña y difícil
es que no es nuestra *muerte; es la que nos acepta*
al fin únicamente, porque no maduramos.
Por eso una tormenta a arrebatarnos viene. [6]

"El morir que de aquella vida nace…": la muerte como algo consustancial al vivir, pues ¿qué sería una vida sin fin? Borges ha sacado las consecuencias absurdas de ello en su relato "El inmortal". Pero, además, la muerte como algo que no está dado o presupuesto sólo por ser vivientes, sino algo que debe ser acogido y cultivado, muerte como tarea a "realizar" (verbo desmesurado y absurdo) hasta hacerla *nuestra.* Muerte como fruto que puede madurar o no en nosotros –de ahí nuestra responsabilidad frente a ella–, muerte que crece y anida en nosotros o "muerte mezquina" a la que volvemos la espalda. Y así, nos alejamos de la actitud que la rechaza y la teme, pues es correlativa de una existencia insuficiente e inauténtica.

Abocados ya definitivamente a la finitud –pues toda trascendencia y trasmundo han quedado abandonados– la muerte se *ausenta* como aquella otra cara inseparable de la vida: "La muerte –escribirá más adelante Rilke en la carta a su editor polaco Hulewicz– es el *lado de la vida* que no vemos, que no se nos muestra" (el subrayado es nuestro). Es esa *unidad* inseparable vida-muerte la que Rilke quiere ver recuperada, es la vida misma la que contiene en su seno la muerte, pero somos nosotros los que –con nuestra actitud, con nuestra apertura, con nuestra soledad– podremos hacernos cargo de esa unidad: vida plena / vida vacía, siempre la alternativa en un sentido u otro. "No creas que sea vanidad si te digo que nadie vive su vida", dice el poeta en uno de sus primeros poemas. Inevitables compañeros de la muerte, pero la mayoría, en el mundo de Rilke y en el nuestro, vueltos de espalda hacia el otro lado. Sin embargo, no podemos caer en la ilusión –propia de todas las grandes religiones– de considerar que 'sabemos' de la muerte, ya sea como tránsito o puerta a otra vida, ya sea dándole cualquier tipo de determinación. En su poema "El cisne", nos dice:

Y el morir, ese no alcanzar ya
el fondo que pisamos a diario,
semeja a su angustioso descender (…)
a las aguas. [7]

Y en "Experiencia de la muerte", escrito en memoria de la condesa Luise Schwerin:

No sabemos nada de ese irse allá,
que no comparte con nosotros (…)
Pero cuando te fuiste, irrumpió en esta escena
una franja de realidad, a través de aquella grieta
por donde te marchaste: (…) [8]

---

[6] R.M. Rilke, *El libro de horas,* Lumen, págs. 181-183.
[7] R.M. Rilke, *Nuevos poemas*, Hiperión, pág. 107.
[8] *Ibid.*, pág. 131.

Fondo desfondado, franja de realidad, grieta inseparable del muro de la vida: formas elusivas para hablar de aquello sin forma, pero constituyente radical de nuestra vida, pues la hace auténtica. Pero esa inmanencia de la muerte en la vida no debe hacerle perder su carácter irrebasable, intolerable, inmanipulable. No se puede, *a contrario*, hacerla familiar, manejable, disponible, en una actitud que la haría dueño de ella como en el suicidio, por ejemplo. A este respecto, Rilke ofrece en el "*Réquiem para Wolf, conde de Kalckreuth"* unos versos donde se trasluce un suave reproche por haber buscado esa muerte voluntaria:

¡Por qué no esperaste que lo pesado
se hiciese insoportable! Pues entonces lo pesado
se invierte. Y pesa tanto porque es auténtico. (...)

Aquí se ofrecen firmemente anudados los tres elementos esenciales en el pensar rilkeano sobre la muerte: el más pesado peso, lo insoportable, lo auténtico. Sólo cuando se aguarda –se guarda, más bien– la muerte como lo más difícil de la existencia hasta su mostración definitiva, hasta su aparecer insoportable, sólo entonces se produce la inversión (*Umschlag*) y la muerte se nos muestra como el otro lado esencial y auténtico de nuestra vida y, por ello mismo, como lo más pesado de soportar.

En relación con esta actitud que postularía aceptar la muerte en su búsqueda voluntaria, Rilke mantuvo siempre una posición refractaria. En la época de la Primera Gran Guerra, "la muerte heroica" era un lugar común donde los individuos encontraban un sentido casi salvífico a sus vidas. E. Jünger, M. Weber, H. von Hofmannsthal, Schröder y con muchas más matizaciones Th. Mann, defendieron los valores patrios o postularon la muerte directamente como sacrificio supremo y fuente de "un sentido más profundo". En palabras de M. Weber: "La muerte heroica por la libertad y el honor de nuestro pueblo es una obra suprema, con efecto para nuestros hijos y nietos. No hay una gloria mayor ni un final más digno que morir así. Y esta muerte le regala a muchos una perfección que la vida les habría negado". [9] Pocos fueron los que escaparon a esa atmósfera general y, entre ellos, Rilke, que tuvo la fuerza y la lucidez de no glorificar la lucha sino el sufrimiento:

¡Ea, y espantad al espantable dios! Confundidle.
Le ha mimado desde tiempo remoto el placer del combate.
Que a vosotros ahora os inste un dolor, el nuevo y estupefacto
dolor de la lucha,
y no su iracundia.
Aunque una sangre os doblegue, la alta sangre
de los antepasados: permanezca con todo inmutable
para vosotros el ánimo. No sigáis
lo primero, lo primitivo. Sopesad
si no seréis más bien el dolor. Dolor en acto. [10]

Finalizada la guerra, resume así retrospectivamente su actitud en aquellos tiempos: "Casi todos los años de la guerra estuve, por casualidad más bien, esperando en Munich, siempre pensando cuándo se acabaría aquello, no comprendiendo nada, nada, sin poder comprender: sí, esta fue toda mi actividad de esos años. Puedo asegurárselo, no fue nada fácil" (A Leopold von Schlözer, 21 de enero de 1920).

---

[9] Citado en E. Ocaña, *Duelo e historia*, Novatores, pág. 24.
[10] Citado por H.E. Holthusen, Alianza Editorial, pág. 174.

Otra actitud inapropiada es la que pretendería mirarla cara a cara; situación radicalmente imposible, bellamente plasmada en el mito de Orfeo y Eurídice y que Blanchot ha comentado agudamente: habiendo descendido a los infiernos para salvarla, Orfeo lo logrará en la medida que resista mirar a Eurídice –la muerta–, pues mirarla es perderla…

La muerte, tarea propia, es también el secreto más oculto que debemos hacer madurar sin que esa tarea de acogimiento la trivialice o la domine, sin que esa aceptación "alegre" –pues corona la finitud– suponga una mediación que la haría digerible, comprensible, aceptable, insulsa. Dos peligros, pues, acechan, descartado su repudio y/o banalización cotidianos: por un lado, una aceptación demasiado familiar e inmanente; por otro, su afirmación como *hybris* y desmesura que nos llevaría a ser sus dueños y a decidir sobre ella.

La muerte, que debe madurar en nosotros, siempre ha de tener el carácter de extranjera, de inhóspita, de familiarmente siniestra (*Unheimlich*). Y esta es la paradoja: acoger lo que nos supera, hospedar lo que nos expulsa, asumir lo que nos desborda, ser fieles a lo que nos excluye. La muerte como plenitud de lo finito que llena el vaso, pero no lo sobrepasa ni lo excede. La existencia inauténtica experimenta por ello su aparición como una "tormenta que a arrebatarnos viene" (Rilke, ya gravemente enfermo, no quería saber de su enfermedad ni de los médicos, a pesar de su clara conciencia del dolor que avanzaba en su cuerpo: "Mi querido Kassner, he aquí lo que mi naturaleza me advertía desde hace tres años con insistencia: estoy enfermo, de una manera miserable e infinitamente dolorosa; una modificación mal conocida de las células de la sangre es el punto de partida de procesos crudelísimos que se derraman por todo el cuerpo. Y yo, que nunca pude ver el sufrimiento verdaderamente de frente, aprendo a adaptarme al inconmensurable sufrimiento anónimo. Lo aprendo penosamente, con mil rebeliones, profundamente sorprendido y turbado"). [11] "Lo que nos sale al encuentro en primer término –señala Heidegger– nunca es lo cercano, sino siempre solamente lo ordinario, al que es propio el poder inquietante de deshabituarnos del habitar en lo esencial a veces tan resueltamente que jamás nos permite llegar a habitar en lo esencial". [12] Situación extraña e insólita la del ser humano, dando la espalda a aquello esencial que lo constituye: "pero, ¿no es aquello que nos es más propio lo que menos conocemos?", se pregunta Rilke en *Los apuntes de Malte Laurids Brigge.* Y en su obra fundamental posterior afirmará: "Pues incluso lo más próximo está lejos para los hombres" (*Elegías de Duino*, VII, 64).

Asumir la propia muerte, atenerse a lo terrestre, no puede significar sino asumir y querer todo lo humano, dolores y placeres, sufrimientos y alegrías, en una afirmación jubilosa, quizá sin el *pathos* nietzscheano, donde se acepta todo lo que *cae* como una lluvia de primavera. Y esto apunta a una reconciliación de la Totalidad que abarque vida y muerte, espíritu y cuerpo, exterior e interior, visible e invisible; todas las oposiciones reconciliadas en el *Weltinnenraum* donde sería ya posible el *èn kai pan* de Heráclito: un mundo armonizado sin negación de lo negativo, una unidad capaz de reintegrar la escisión inaugural que nos constituye (bellamente descrita en el mito del andrógino de *El Banquete* de Platón), y esto no en la experiencia del héroe, ni la del santo, ni la del filósofo, sino en el Poema: visible (imagen, perífrasis, metáfora, significante) / invisible (realidad transformada del poema). "De una u otra manera, a des-

---

[11] Citado por Ph. Jaccottet, pág. 132.

[12] M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Nova, pág. 126.

pecho de todas las apariencias, existe el Ser; existe una Totalidad de la cual formamos parte". [13] Todo ello encontrará su plasmación en la obra madura del poeta: las *Elegías de Duino* y *Los Sonetos a Orfeo.*

Esta idea de la muerte como fruto y maduración, como posibilidad más propia del hombre, reaparece en la obra que Rilke escribió tras su estancia en París: *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*. Después de constatar la presencia generalizada, masiva y anónima (por indiferente y no asumida) de la muerte, señala:

> Ahora se muere en quinientas cincuenta y nueve camas. En serie, naturalmente. Es evidente que, a causa de una producción tan intensa, cada muerte particular no queda tan bien acabada, pero esto importa poco. El número es lo que cuenta. ¿Quién concede todavía importancia a una muerte bien acabada? Nadie. Hasta los ricos, que podrían sin embargo permitirse ese lujo, comienzan a hacerse descuidados e indiferentes; el deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Dentro de poco será tan raro como una vida personal. Dios mío, es que está todo hecho. Se llega, se encuentra una existencia ya preparada; no hay más que revestirse con ella. (…) (Pues desde que se conocen todas las enfermedades se sabe perfectamente que las diferentes salidas mortales dependen de las enfermedades, y no de los hombres: y el enfermo, por decirlo así, no tiene nada que hacer).
>
> (…) Antes se sabía –o, quizá, solamente se sospechaba– que cada cual contenía su muerte como el fruto su semilla. Los niños tenían una pequeña; los adultos, una grande. Las mujeres la llevaban en su seno, los hombres en su pecho. Uno tenía su muerte, y esta conciencia daba una dignidad singular, un silencioso orgullo.
>
> (…) Y cuando pienso en otros que he visto o de los que he oído hablar, siempre es igual. Todos tienen su muerte propia. Esos hombres que la llevaban en su armadura, en su interior, como un prisionero; esas mujeres que llegaban a ser viejas y pequeñitas, y tenían una muerte discreta y señorial sobre un inmenso lecho, como en un escenario, ante toda la familia, los criados y los perros reunidos. Si ni siquiera los niños, aun los más pequeños, tenían una muerte cualquiera para niños; se concentraban y morían según lo que eran, y según aquello que hubieran llegado a ser. [14]

Aunque el tema de la muerte recorre, como un hálito persistente, toda la obra de *Los apuntes*…, hemos seleccionado estos breves párrafos por su claridad: predominio de lo masivo y anónimo que alcanza ese instante personalísimo de la muerte, representado patentemente por el trajinar de médicos y enfermeras en los hospitales y donde al enfermo no le queda ningún protagonismo; frente a ello, la idea de una muerte propia correlativa de una vida personal, muerte como semilla que va madurando en nosotros y, finalmente, la muerte según lo que somos y hemos sido. Cabría decir que, de igual modo que la propia vida va dejando sus surcos y huellas en el rostro, la propia muerte, en el caso de que sea nuestra, va perfilándose y creciendo hasta tener un rostro propio y una *entidad* (si se puede hablar así) personal, respondiendo a lo que somos y hemos sido, muerte propia que nos configura porque no somos ajenos a ella y porque va gestándose como esa otra cara de la vida que no se nos muestra. En palabras de Blanchot: "Puedo, según una elección oscura que me incumbe, morir de la gran muerte que llevo en mí, pero también de esa pequeña muerte, agria y verde, de la que no supe hacer un hermoso fruto". [15]

---

[13] Citado por Ph. Jaccottet, pág. 38.

[14] R.M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alianza Tres, págs. 10-15.

[15] M. Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, págs. 116-117.

En la era de la indigencia, en el tiempo de la precariedad, los "restos" o desechos que la razón clásica ha dejado en la sombra cobran primacía: la muerte, la locura, el cuerpo. Ahora bien, "lo otro" de la razón, por principio, difícilmente puede ser dicho, explicado, expuesto. En el tiempo de la indigencia, ¿servirá sólo el silencio?, ¿deberemos caer en los abismos de lo inefable? La tarea y la actitud apropiadas creemos que son las de W. Benjamin, expresadas en estas palabras de *Dirección única*: "Hacer cultivables los territorios en los que hasta ahora crece sólo la locura. Penetrar con el hacha afilada de la razón, sin mirar a diestro ni a siniestro para no caer presa del horror, que atrae desde el fondo de la selva primordial". En este sentido, quizá el contraejemplo de Rilke sea su contemporáneo Hugo von Hofmannsthal, quien en su famosa *Carta de lord Chandos* (1902) señala la impotencia de las palabras para "penetrar en el interior de las cosas". "Mi caso" –afirma tajante– "es, en resumen, el siguiente: he perdido por completo la capacidad de pensar o hablar coherentemente sobre ninguna cosa", pues "las palabras abstractas (…) se me desintegraban en la boca como setas mohosas". Frente a la "selva de signos" que ya anunciara Baudelaire como rasgo del mundo moderno, frente al "mundo interpretado" de Rilke, donde ya nada encuentra su eje y su *ordo*, las palabras son una ciénaga en la que nos empantanamos sin acabar de decir nada. En el *Quijote* encontramos por primera vez esa escisión entre la palabra y la realidad, pues ya no se superponen ni reflejan. Los literatos y pensadores de principios del XX sienten con toda la fuerza la ruptura de la unidad entre poesía y verdad que Goethe todavía creía posible. Las palabras ya no pueden contener ni dar cuenta del flujo de la vida, pues la posible objetividad del lenguaje se encierra en la tautología de los signos que remiten entre sí como en una espiral, dejando fuera precisamente lo más importante, eso que el primer Wittgenstein reservaba al silencio. Esa crisis de los signos es, ciertamente, crisis del sujeto de certezas que confía en su racionalidad para dar cuenta del mundo y por ello ahora los escritores parecen bascular entre la afirmación de una esencia irrecuperable por el lenguaje, "indecible", o más reductivamente aún, en la afirmación de un único lenguaje válido, pues "dice sin confusiones": el algoritmo puro, la tautología del lenguaje formalizado o en camino a ello. Y, sin embargo, no se renuncia del todo a hablar, ni a experimentar esa unidad del Todo definitivamente perdida: "Sumido en una especie de embriaguez, toda la existencia se me aparecía en aquella época como una gran unidad: entre el mundo espiritual y el mundo físico no veía ninguna contradicción (…); en toda la naturaleza me sentía a mí mismo". [16] Ahora es la cosa concreta, en su inmediatez y singularidad, casi sin mediación lingüística, la que se ofrece como una visión: "Una regadera, un rastrillo abandonado en el campo, un perro tumbado al sol (…), todo eso puede convertirse en el recipiente de mi revelación" y ellas ofrecen "una singularidad sublime y conmovedora; para expresarla, todas las palabras me parecen demasiado pobres". Ante la impotencia del lenguaje, parece barruntar Hofmannsthal una nueva forma de pensar y un nuevo lenguaje que él no acierta a encontrar: "O como si pudiésemos establecer una nueva y premonitoria relación con toda la existencia, si empezásemos a pensar con el corazón. (…). Y el conjunto es una especie de pensar febril, pero un pensar con un material que es más directo, líquido y ardiente que las palabras (…); una lengua de cuyas palabras no conozco ni una sola, una lengua en la que me hablan las cosas mudas y en las que quizá un día, en la tumba, rendiré cuentas

[16] H. von Hofmannsthal, *Carta de lord Chandos*, Alba, págs. 37-38.

ante un juez desconocido". Así pues, el *esto* concretísimo que se ofrece en la experiencia vivida e inmediata no puede ser captado en conceptos, sino en una vivencia-revelación que deja impotentes para comunicarla con el lenguaje disponible. Se persigue la esencia indecible a sabiendas de no poderla hallar o, al menos, exponer. Son temas que aparecerán en Rilke (precariedad del lenguaje, unidad del Todo, valorización de lo sencillo y concreto, pensar del corazón, posición del arte como expresión de vida), pero en su aspecto positivo. Frente a la apuesta de Goethe de salvaguardar en lo efímero los signos de lo eterno ("¡ningún ser puede aniquilarse! Lo eterno se mueve en cada cosa"), ¿cómo escapar del "tedio universal", del duelo y la melancolía que lo efímero de la existencia nos ofrece ya sin consuelo posible? ¿Cómo la muerte puede ser un evento que salva? ¿Cómo hacer de la muerte, lo supremamente negativo, algo "valioso" para el hombre? Ahora Narciso se busca en el espejo, pero ya no encuentra la belleza –siquiera efímera y desconocida– de sí mismo, sino la muerte. Él amaba lo que de él huía, es decir, todo lo pasajero cargado de amor y de esperanza. Por ello, todas las cosas son nuestro espejo y en él vemos la muerte: "Inflamado por la ira salté ante el espejo siguiendo con dificultad la labor de mis manos. Pero el espejo estaba esperando precisamente esto. Había llegado el tiempo de la revancha (…). Aquél, no sé cómo, me obligó a alzar los ojos y me dictó la imagen, no, una realidad, una extraña, incomprensible, monstruosa realidad, en la cual me encontré inmerso sin querer: porque ahora era él el más fuerte, y yo era el espejo", afirma Rilke en *Los apuntes de Malte*.

La muerte es ese espejo opaco en el que (no) nos reconocemos, pero tras el que no hay nada, o mejor, espejo límpido y claro que no refleja nada, que refleja nuestra nada, espejo que desaparece al mirarlo, pero que está y refleja cuando "lo miramos" de espaldas, espejo imposible que al mirarlo no se ve y al darle la espalda ofrece ese otro lado que jamás veremos aunque nos pertenece esencialmente, semejante al dilema trágico de Orfeo descendiendo a los infiernos para salvar a Eurídice, a condición de no verla, salvarla no-viéndola, y verla sólo a condición de perderla definitivamente. Espejo opaco, espejo vacío, espejo imposible, pero espejo que ofrece –sin verlo– la otra dimensión irrenunciable, pues constituye el carácter efímero del ser humano y exige –exigencia de lucidez en nuestra finitud– tenerlo presente en su inevitable ausencia, hacerle sitio en su indisponibilidad, saberlo inmanente en su trascendencia (indominable, inaccesible, indecidible), a no ser que optemos por la vía ordinaria, solapando así su dimensión trágica: "se muere", se resiste de mil modos a su llegada, se cercena su paradójico cultivo secreto y personal, se pospone, se manipula por una decisión que la violenta y pretende dominarla, se banaliza, se deprecia en su dimensión masiva y anónima, se la va "venciendo" en ese avance titánico que la medicina ofrece como su logro más completo… Una muerte "verdadera" y propia en la intimidad de su transmutación, y una muerte "falsa" e impura –mala muerte– sobrevenida como acontecimiento brutal e imprevisto, azaroso y casual, ignorado y obsceno, inevitable. Difícil equilibrio el de asumir la muerte sin hacerla posesión nuestra, sin comprenderla, dejándola ser la extranjera (¡siendo propia!), familiarmente extraña (*Unheimlich).* Muerte propia pero extraña, muerte asumida pero inasimilable, equidistante tanto de la fascinación como del terror. Situación que quizá se muestra representada, salvadas las distancias y su carácter no normativo ya, por la actitud del santo que, ante el anuncio de su inmediata muerte, a diferencia de sus compañeros de seminario que salen corriendo a confesarse, o a la capilla a orar, continúa jugando su partida de frontón. Pero, para Rilke, la tarea no es menos importante y grande que la del santo:

> Yo no acierto a pensar nada de lo humano sin dejar de referirlo inmediatamente al santo (…), pero el santo no es ya ilustrativo y ejemplar para nosotros… a nosotros nos interesa mucho más seguir sus pasos cuando se reparte imperceptiblemente y por igual en las relaciones terrenas, realizando así en el aquende una tarea no tan llamativa pero no por eso menos grande. [17]

Finalicemos con unas palabras de Bataille en su comentario al libro de Blanchot *El último hombre*:

> Todo se ordena en este "mundo en que vivimos", todo se ordena y todo se construye. Pero nosotros pertenecemos al "mundo en que morimos". Ahí todo está *suspendido*, ahí todo es más verdadero, pero no accedemos a ello sino a través de la ventana de la muerte. [18]

Bibliografía utilizada

Barjau, E., *Rilke*, Barcanova.
Blanchot, M., *El espacio literario*, Paidós.
———, *El último hombre*, Arena Libros.
Bollmow, O., *Rilke, poeta del hombre*, Taurus.
Castro Flórez, F., *Elogio de la pereza*, Julio Ollero Edit.
Ferreiro Alemparte, J., *Rilke y S. Agustín*, Taurus.
———, *España en Rilke*, Taurus.
Gadamer, H.-G., *Poema y diálogo*, Gedisa.
Heidegger, M., *Sendas perdidas*, Losada.
———, *¿Qué significa pensar?*, Nova.
———, *Conferencias y artículos*, Del Serbal.
Hofmannsthal, H. von, *Carta de lord Chandos*, Alba Ed.
Holthusen, H.E., *R.M. Rilke*, Alianza.
Jaccottet, Ph., *Rilke por sí mismo*, Monte Ávila.
Magris, C., *El anillo de Clarisse*, Península.
Nietzsche, F., *La genealogía de la moral,* Alianza Editorial.
———, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial.
Rilke, R.M., *El libro de horas,* Lumen.
———, *Nuevos poemas*, Hiperión.
———, *Elegías de Duino. Sonetos a Orfeo*, Cátedra.
———, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alianza Tres.
———, *Epistolario español*, Espasa-Calpe.
———, *Rodin*, El Laberinto.
Romero de Solís, D., *Enoc. Sobre las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*, Akal.
Rovatti, P.A., *Como la luz tenue*, Gedisa.
Vitiello, V., *La palabra hendida*, Del Serbal.

[17] R.M. Rilke, *Epistolario español*, Espasa-Calpe, pág. 229.
[18] M. Blanchot, *El último hombre*, Arena Libros, pág. 110.

EL SENTIDO DE LA JUSTICIA EN LA SOCIEDAD ABIERTA DE K. POPPER

Amparo Muñoz Ferriol

Abstract: The aim of this article is to show systematically the notion of Popper's justice and to analyse the criteria, the principles and values of this humanitarian theory of justice. We also want to state the links between Popper's and Rawls's theory, in order to show more similarities than differences between them.

Key words: Popper, Rawls, justice, open society, liberty, equality, individualism, responsibility, human rights.

La sociedad abierta está configurada y defiende unos valores morales y no otros. [1] Popper distingue entre diversos tipos de valores: tecnológicos, económicos, morales, etc. y no duda en establecer una relación metodológica entre ellos:

> Ahora bien, lo que vale para la materialización de los valores tecnológicos o económicos también vale para la realización de ciertos valores morales y, en especial, para los postulados fundamentales de la libertad y la dignidad humana. [2]

Esta comparación la realiza al hablar de la posibilidad de progresar en los distintos ámbitos: el científico-tecnológico, el económico y el moral; en todos ellos, podemos progresar, sin olvidar que, al mismo tiempo, se puede registrar una regresión, y desaparecer los valores alcanzados.

Cada institución de la sociedad abierta incorpora sus valores, por eso es posible hablar de una moral pública en Popper. Los valores morales de una sociedad –las exigencias y propuestas reconocidas por la totalidad o la casi totalidad de sus miembros– se hallan íntimamente ligados con sus instituciones y tradiciones, y no pueden sobrevivir a la destrucción de tales instituciones y tradiciones. [3]

En dicha sociedad, las personas dedicadas al mundo intelectual deben desarrollar unas "*virtudes intelectuales*", que, según Popper, sólo ponen en práctica aquellos seres humanos que han asumido el método crítico. Tales virtudes desvelan determinados valores. Las personas, cuando experimentan lo fácil que es errar y lo difícil que es

---

[1] Vid. G. Witschel, *Wertvorstellung im Werk K.R. Poppers*; sobre la cuestión del valor en ética: Amelia Valcárcel, "Valor", en A. Cortina, *Diez palabras clave en ética*, pp. 411-426.

[2] K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, cap. 10, p. 184.

[3] Cfr. K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 14, p. 279.

realizar aun el más pequeño progreso en el campo del conocimiento, pueden adquirir una clara noción de "las normas de la honestidad intelectual, respeto por la verdad y aprensión a todo autoritarismo y engreimiento". [4] Estas modestas virtudes intelectuales son para Popper de lo más necesarias en el seno de una sociedad. De ahí que la *honestidad intelectual,* la *modestia,* el *antidogmatismo* sean valores que debe potenciar todo intelectual en sus procesos de conocimiento dentro de cualquiera de los ámbitos de una sociedad abierta.

En el campo social, donde se desarrolla la vida moral, resulta especialmente indispensable promover determinadas predisposiciones hacia lo bueno. Es necesario desarrollar hábitos que predispongan a actuar en dirección al bien, es decir, determinadas *virtudes.*

La virtud que para Popper expresa el valor y el fin prioritario en el campo político-social es la *justicia,* configurada por los principios de *igualdad, individualismo, libertad* y *responsabilidad.* [5] La sociedad abierta debe ser una sociedad justa, pero ¿qué entiende Popper por justicia?

La pregunta por la justicia

Cuando Popper se pregunta qué es la justicia, no quiere enredarse en cuestiones terminológicas ni responder de forma definitiva. Para entender esta actitud ante la pregunta por la justicia, basta recordar su aversión al esencialismo y su reconocimiento de que todos los términos son utilizados en diversos sentidos.

Popper no responde de forma esencialista, considera la justicia como una *exigencia* y acaba perfilando una teoría de la justicia sin habérselo propuesto sistemáticamente. Trataremos de reconstruir esta implícita teoría y analizaremos los principios y los criterios que la configuran.

Para comenzar la exposición, considero que puede ser clarificador exponer los dos sentidos del término justicia que tradicionalmente se utilizan y, a continuación, pasar a analizar el sentido específico que tiene para Popper su noción humanista de la "justicia".

Sentidos tradicionales del término justicia

Es de sobra conocido que se suele usar el término "justicia" en dos sentidos distintos, aunque relacionados entre sí: en sentido ético y en sentido institucional. [6]

• El *sentido ético* es el más amplio, porque puede referirse a:

a) Una *cualidad moral* que se puede atribuir a alguien o algo: personas justas, exigencias justas, acciones justas, normas justas, etc.

b) Una *virtud*, que es propia de las personas o de las sociedades, y que les permite actuar según principios justos.

c) Cierto tipo de *teorías ético-políticas* ("justicia liberal", "justicia socialista", etc.).

---

[4] *Ibid.*, cap. 11, nota 6, p. 571.
[5] *Ibid.*, cap. 6, § III, p. 100.
[6] Vid. E. Martínez Navarro, "Justicia", en A. Cortina (dir.), *10 palabras clave en ética*, pp. 155-202.

• El *sentido institucional,* por su parte, considera que la justicia *como institución* es el poder judicial, que ostentan los jueces y fiscales junto con las instituciones policiales, penitenciarias, etc. Su misión es la de resolver los conflictos entre los ciudadanos (o entre el estado y los ciudadanos) conforme a las leyes vigentes.

Teniendo presentes los dos sentidos más globales de la justicia se puede decir que Popper no duda en utilizar el término justicia en ambos sentidos; y que su noción general de justicia, en un sentido ético, configura una teoría ético-política que podría encuadrarse perfectamente dentro de las teorías de la *justicia liberal con algunos rasgos sociales.*

Los principios y criterios de la justicia popperiana

Si tomamos como punto de partida para hablar de la justicia en Popper, la noción de justicia de Justiniano que propone que la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, entonces, la cuestión estará en ver qué es lo que corresponde a cada uno, según Popper.

Para ello, podemos empezar exponiendo los principios que perfilan su *noción de justicia*:

> La teoría humanitaria de la justicia formula tres exigencias principales, a saber:
> (a) el *principio igualitario* propiamente dicho, es decir, el deseo de eliminar los privilegios "naturales",
> (b) el *principio general del individualismo* y
> (c) el *principio de* que la tarea y la finalidad del estado debe consistir en *proteger la libertad* de los ciudadanos. [7]

En *La sociedad abierta y sus enemigos*, antes de formular estos principios, da una serie de criterios que nos pueden ayudar a entender el sentido de cada uno de los principios de su noción de justicia. Tales criterios de lo que es la "justicia", que, a su juicio, defendería cualquiera que tenga una formación general humanitaria, son los siguientes:

> (a) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social; (b) tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley, siempre que por supuesto, (c) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; (d) imparcialidad en los tribunales de justicia, y (e) una participación igual en las ventajas (y no sólo en las cargas) que puede representar para el ciudadano su carácter de miembro del estado. [8]

Así pues, Popper proporciona cinco criterios o características que permiten distinguir cuándo se actúa justamente y cuándo no en el seno de una sociedad abierta:

(a) *El primer criterio o característica que da es: la* "*distribución equitativa de la carga de la ciudadanía*", es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social.

Ello nos desvela que Popper se inclina por una noción de justicia distributiva que

---

[7] K. R. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 6, § III, p. 100 (los términos en cursiva y el sangrado son míos).
[8] *Ibid.*, cap. 6, § I, p. 95.

tiene su origen en Aristóteles. Recordemos que Aristóteles distingue entre la "justicia conmutativa" y la "distributiva":

1) La justicia *conmutativa* es la igualdad o equilibrio en el intercambio de bienes entre individuos. La igualdad de valor de los bienes que se intercambian es una condición básica para que el trato pueda considerarse justo. Teniendo en cuenta que Aristóteles se refería a los intercambios "entre iguales", entre personas del mismo rango.

2) La justicia *distributiva* es la igualdad o equilibrio en el reparto de bienes y de cargas entre los distintos individuos de igual rango dentro del colectivo social. Aquí Aristóteles insiste en la noción de *mérito* como concepto básico para una distribución justa:

> Lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud. Lo justo es, pues, una proporción. (*Ética a Nicómaco*, V, 2)

El mérito se puede entender de maneras distintas, conforme a la ideología política de cada cual, de manera que existen diversos criterios de justicia distributiva. Por ejemplo, podemos encontrar un criterio feudal-aristócrata de la justicia distributiva, que Popper no admite, y una concepción de justicia distributiva de carácter comunista, que Popper también rechaza. Entre estos, podemos encontrar el criterio que Popper sí compartiría: un *criterio liberal de justicia al que añade unos rasgos sociales* y que se concreta en la propuesta de que ha de darse a cada uno según su propio mérito o esfuerzo, el cual conlleva un concepto de igualdad de índole universal que tiene carácter formal, incorporando, en su defensa del intervencionismo estatal, algunos elementos de igualdad material,[9] de ahí que encontremos unos rasgos sociales en la concepción liberal de justicia en Popper.

(b) *El segundo criterio o característica de la justicia:* "*el tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley*". Este criterio necesita que se dé por supuesto el tercero.

(c) *El tercer criterio o característica propone que* "*las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos, grupos o clases*". Tanto el segundo como el tercer criterio apelan a una noción de justicia formal que exige el tratamiento igualitario de todo ciudadano ante la ley. Se centran en el contenido de la ley y subrayan la necesidad de que la Ley no favorezca a nadie, es decir, que sea *imparcial.*

(d) *El cuarto criterio es:* "*la imparcialidad en los tribunales de justicia*". Es un criterio que también exige imparcialidad, igual que los dos anteriores, pero en este caso, respecto al ejercicio de la justicia en las instituciones. Así pues, este criterio se centra en la aplicación de las leyes en los tribunales. Poniendo como condición concreta que, en todos los tribunales, cada uno de sus miembros tiene que ser imparcial.

(e) *Y el quinto exige* "*una participación igual en las ventajas (y no sólo en las cargas) que pueden representar para el ciudadano su carácter de miembro del estado*". Éste se relaciona con el primer criterio. Si se consideran estos dos criterios conjuntamente y los otros tres formando otro bloque, entonces se puede interpretar que, cuando Popper habla de justicia en una sociedad, tiene en cuenta que hay que distribuir dos tipos de cosas: por un lado, según los criterios segundo, tercero y cuarto,

---

[9] Vid. A. Muñoz Ferriol, "Revisión popperiana del Estado", en Rev. *Leviatán,* nº 82, pp. 111-130, 2000, donde se expone con detalle cómo entiende Popper el intervencionismo estatal y su exigencia de la igualdad material no sólo formal.

unas obligaciones y derechos básicos expresados en la ley; y, por otro lado, según el primer criterio y este quinto, las ventajas y las cargas, que son fruto de la cooperación social y que tienen como destinatario a todos los miembros de la sociedad. Este último criterio, el quinto, permite interpretar que Popper defiende una idea de justicia distributiva que considera a la Sociedad como una especie de empresa cooperativa, que tiene como finalidad la distribución de ventajas y cargas mutuas.

El cómo repartir las ventajas y las cargas, que necesariamente son resultado de la actuación de todos, es el problema clave; es, en definitiva, el problema que planteó Justiniano.

Ante este problema hay quienes [10] interpretan que estos cinco puntos que contienen los criterios o características de la justicia de Popper no son más que una explicitación de la definición popperiana de igualdad. Y consideran a ésta como una igualdad de todos los individuos ante la ley en un sentido amplio, es decir, igualdad ante todos los decretos, normas, ventajas y desventajas que puedan emanar tanto del poder legislativo como del poder ejecutivo o del judicial. Pero en ningún caso piensan en la igualdad material sino en una igualdad formal.

La interpretación, que, a mi juicio, también se puede hacer, abre la posibilidad de incluir la igualdad material, sobre todo, gracias al primer criterio y al quinto. Creo que esta interpretación es coherente con la concepción del Estado popperiana. Popper considera que un fin del Estado es la lucha contra la pobreza y para ello, no duda, mientras no halla nada mejor, en recurrir a una intervención controlada del Estado. [11]
En resumen, desde esta interpretación, cabe considerar que los cinco criterios que da Popper se pueden concentran en dos:

1) *el de la distribución equitativa (igualdad material), y*
2) *el de la imparcialidad (libertad, igualdad formal).*

Pero decíamos que estos criterios eran dados por Popper antes de formular los tres principios que, a su juicio, configuran una teoría humanitaria de la justicia y que son estos tres:

(a) *El principio igualitario* propiamente dicho, es decir, el deseo de eliminar los privilegios "naturales".

(b) *El principio general del individualismo.*

(c) *El principio* de que la tarea y la finalidad del estado debe consistir en proteger *la libertad* de los ciudadanos.

(a) *Principio igualitario*

Respecto a este principio podemos considerar dos de los puntos que Popper ha subrayado previamente, el que se refiere a la igualdad a la hora de formular las leyes y el que se refiere a la igualdad en la aplicación de las leyes, que exigen imparcialidad. Podemos empezar diciendo que este principio tiene como idea nuclear la siguiente afirmación:

> Pero para mí la única actitud digna de ser considerada moralmente justa es aquella que reconoce que, al igual que a nosotros mismos, debemos tratar a los demás hombres como seres racionales. [12]

---

[10] Vid. A. Perona, *Entre el liberalismo y la socialdemocracia*, pp. 59-60.
[11] Vid. K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 15, p. 266.
[12] K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 24, § IV, p. 406.

Esta actitud, inspirada en la razón, introduce en una sociedad la búsqueda de imparcialidad. Popper reconoce que "la tendencia hacia la imparcialidad se halla íntimamente relacionada con el racionalismo". [13]

El principio igualitario de justicia, que exige imparcialidad, se puede concretar en dos reglas:

1) "la obligación de entender a las partes que puedan estar enfrentadas", y

2) la regla que mantiene que "no se puede ser a la vez juez y parte a la hora de aplicar la justicia". [14]

Estas reglas de justicia están basadas en una idea que es la inspiradora de la noción de justicia de Popper, su convicción de que "debe ser principio de toda moral el que ningún hombre se considere a sí mismo más valioso que otro". [15] Popper afirma que este principio es el único aceptable si se considera la evidente imposibilidad de juzgarse a sí mismo imparcialmente.

En esa formulación del principio de toda moral, se puede notar la influencia del lema del racionalismo crítico: "yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo podemos aproximarnos más a la verdad", el cual presupone la idea de que nadie puede ser su propio juez, y también la idea de imparcialidad.

El principio igualitario, tal como reconoce Popper, es un legado del movimiento igualitario humanitario al que se siente ligado, que tiene en Kant a uno de sus máximos representantes. Popper no duda en suscribir el modo kantiano de entender una constitución justa como "la constitución que proporciona la mayor libertad posible a los individuos humanos sancionando las leyes de forma tal que la libertad de cada uno pueda coexistir con la de los demás" (*Crítica de la Razón Pura*); también suscribe la idea que expresa Kant en su *Teoría del Derecho* [16] que considera que "el derecho (o la justicia) es la suma total de las condiciones necesarias para que la libre elección de cada uno coexista con la de los demás, de acuerdo con una ley general de libertad".

Recordemos que el principio a priori kantiano de la Igualdad está supeditado al de libertad, por ello se puede decir que Kant hace una opción liberal de la igualdad, es decir, que opera con un concepto de igualdad formal: el de la igualdad ante la ley.

Popper también da mucha importancia a esa igualdad formal. Para él, la igualdad formal es imprescindible en una sociedad que pretende ser abierta, pero, a mi juicio, tal como he indicado antes, Popper va más allá de esa igualdad formal, al añadirle una carga social que permite incorporar en su noción de justicia una controlada igualdad material. [17]

Profundizando un poco más en la herencia kantiana de Popper, hay que subrayar que las ideas humanitarias de Kant son compartidas por Popper totalmente. Aunque no ocurre lo mismo con el juicio de Kant sobre Platón respecto a la justicia; pues Popper piensa que Kant se equivoca cuando creía que Platón tenía un planteamiento igualitario de la justicia y cree que, en realidad, lo que Kant hizo fue atribuir a Platón sus propias ideas humanitarias. [18]

---

[13] *Ibid.*, cap. 24, § III, p. 401.

[14] Vid. K. Popper, *Conjeturas*, cap. 19; y *Sociedad Abierta*, cap. 24, § III, 401; y A. Boyer, "Libéralisme, démocratie et rationalité" en *Étique et philosophie politique*, pp. 109 y ss..

[15] K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 6, nota 20, p. 502.

[16] Popper se refiere a los principios de la Doctrina del Derecho expuesta en I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 37-219.

[17] Vid. la reflexión de A. Valcárcel, *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 112, sobre el significativo cambio a la hora de valorar hoy la igualdad formal.

[18] Cfr. K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 6, nota 4, p. 492.

Popper valora mucho el pensamiento kantiano y lo distingue de los pensadores a los que ataca sin piedad. Por ejemplo, señala que el ardiente liberalismo de Kant es apenas apreciado y que con demasiada frecuencia se lo considera precursor de Hegel, lo cual, dice, es profundamente injusto, si se tiene en cuenta que Kant vio en el romanticismo de Herder y Fichte una doctrina diametralmente opuesta a la suya.

Así pues, Popper reconoce explícitamente la influencia que recibe de Kant, y, de forma especial, de sus ideas humanitarias entre las que destaca la de igualdad.

Subrayemos que el igualitarismo popperiano exige que los ciudadanos del estado sean tratados con ecuanimidad, y que el nacimiento, los vínculos familiares o la riqueza no deben ser factores de influencia en aquellos que administran la ley. [19] Es decir, no reconoce ningún privilegio "natural", si bien no niega que los hay de cierta categoría especial que pueden ser conferidos por los ciudadanos a aquellas personas merecedoras de su confianza.

Esto también supone rechazar el argumento naturalista, que en ocasiones aparece vinculado al igualitarismo. El argumento naturalista mantiene una igualdad absoluta de todos los individuos por naturaleza. Ante esta tesis Popper reconoce que no todos los individuos son iguales en sentido absoluto, entre otras cosas, por poner un ejemplo, hay diferencias de carácter físico. Pero esto no supone un problema para mantener su igualitarismo, dado que Popper se está refiriendo a una igualdad política con carga moral y no a una igualdad natural. [20]

El problema puede estar –y a mi juicio, ese es el problema de Popper– en justificar esa opción por el igualitarismo, algo a lo que el argumento naturalista daba una respuesta. Pero el rechazo de Popper a la fundamentación le impide fundamentar tal opción, aunque ese rechazo no le priva de dar razones en su favor, convirtiéndola así en una opción razonable. Esta consideración es otra de las ideas que conduce a detectar una implícita y no reconocida fundamentación en la propuesta de Popper. Cuando Popper considera que entre las razones que da para optar por el principio del igualitarismo está la idea de que este principio preserva la dignidad y humanidad de las personas frente al antiigualitarismo, ¿no está entrando en el terreno de la fundamentación?

La postura de decir no a la fundamentación pero de no negarse a dar buenas razones en favor de una opción, hace que se pueda pensar o bien en una cierta justificación de tipo innatista, [21] o en un naturalismo velado, o en una justificación racional en la medida en que relaciona el principio de la igualdad y el de la libertad con los derechos que cualquier persona por el hecho de serlo debería disfrutar y con la potencial racionalidad de todo ser humano.

Pero, como Popper rechaza la fundamentación y apuesta por un decisionismo, tiene que apelar a un fuerte voluntarismo moral, por eso mantiene que la igualdad ante la ley no es un hecho sino una "exigencia política basada en una decisión moral". [22]

Una decisión que presupone el imperativo categórico kantiano, que expresa la necesidad de tratar a todo hombre no sólo como medio sino como fin en sí mismo. Una decisión que se toma y se convierte en condición de posibilidad de una sociedad abierta. Así contemplado, el principio de igualdad es para Popper una condición que posibilita la realización de su modelo socio-político.

---

[19] Cfr. en K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 6, § IV, p. 101.
[20] *Ibid.*, cap. 24, § III, p. 401.
[21] Vid. A. Perona, *Entre el liberalismo y la socialdemocracia*, p. 62.
[22] K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 24, § III, p. 401.

Este principio igualitario, según Popper, está admirablemente expuesto en la oración de Pericles conservada por Tucídides:

> Nuestras leyes –expresa Pericles– ofrecen una justicia equitativa a todos los hombres por igual, en sus querellas privadas, pero eso no significa que sean pasados por alto los derechos del mérito. Cuando un ciudadano se distingue por su valía, entonces se lo prefiere para las tareas públicas, no a manera de privilegio, sino de reconocimiento de sus virtudes, y en ningún caso constituye obstáculo la pobreza. [23]

Popper comenta que en este texto se hallan expresados algunos de los objetivos fundamentales del gran movimiento igualitario, que no se detuvo ni ante la institución de la esclavitud. Por ello, no duda en situarse dentro de este movimiento que ya en la propia generación de Pericles estuvo representado por otros pensadores como Eurípides, Antifonte e Hipias. Otros ilustres defensores del mismo fueron Alcidamas, Licofrón y Antístenes uno de los amigos más íntimos de Sócrates, todos ellos pensadores admirados por Popper.

(b) *Principio general del individualismo*

Respecto a este principio podemos comentar, en primer lugar, que Popper considera que el problema del individualismo y del colectivismo se halla íntimamente relacionado con el de la igualdad y la desigualdad.

> ...la ética humanitaria exige una interpretación igualitaria e individualista de la justicia. [24]

La idea de la justicia de Popper es compatible con el individualismo, por eso se opone a Platón y reivindica a Sócrates. La doctrina socrática que mantiene que es peor cometer una injusticia que sufrirla, no sólo es altruista sino también individualista, señala Popper. Frente a una teoría colectivista de la justicia, en la que la injusticia es un acto contra el Estado, una teoría individualista de la justicia considera la injusticia como un acto cometido contra un hombre particular.

Es Sócrates el personaje a quien tiene presente Popper cuando defiende encarecidamente su propio individualismo moral: "A mi juicio, la frase de Sócrates: «cuidad de vuestras almas» constituye una expresión de su individualismo moral (e intelectual). Pocas doctrinas suyas me parecen tan bien respaldadas por los datos disponibles como su teoría individualista de la autosuficiencia moral del hombre virtuoso". [25]

Considero que se podría hablar de un "universalismo individualista" en Popper, pues un individualista puede ser generoso, dedicándose no solamente a ayudar a los demás individuos, sino también a desarrollar los medios institucionales destinados a favorecer a otra gente. Ciertas instituciones, por ejemplo, las de un estado democrático, y aun ciertas tradiciones, pueden caer dentro de la esfera del individualismo siempre que no se pierdan de vista los objetivos humanitarios de dichas instituciones. El individualismo para Popper no debe identificarse con un "personalismo antiinstitucio-

---

[23] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*.
[24] K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 6, § VI, p. 111.
[25] *Ibid.*, cap. 10, nota 44, p. 552.

nal". [26] Este es un error que los individualistas cometen con frecuencia. [27] Su hostilidad hacia el colectivismo les lleva a confundir las instituciones con los grupos colectivos (que aspiran a ser fines en sí mismos) y se convierten, por lo tanto, en antiinstitucionalistas. Asumir una actitud antiinstitucional va en contra de su teoría de la justicia, pues Popper sostiene que su noción de justicia requiere una sólida base institucional, sobre todo, para que ningún líder carismático pueda hacer perder la autonomía de los ciudadanos de una sociedad abierta. [28]

La vinculación entre individualismo y justicia establecida por Popper tiene, a su juicio, una larga tradición. Popper piensa que el individualismo formaba parte de la antigua idea intuitiva de la justicia. [29] Como se recordará Aristóteles hace hincapié en que la justicia no es –como quería Platón– la salud y armonía del Estado, sino más bien cierta forma de tratar a los individuos. Popper recuerda que Aristóteles ya afirmó que "la justicia es algo que incumbe a las personas". [30]

Así pues, el individualismo altruista de Popper, que está en la tradición individualista que caracteriza nuestra cultura, no está reñido con la noción de justicia, al contrario, se vincula a ella y facilita que el valor de la *responsabilidad* sea más considerado y apreciado.

(c) *Principio de la libertad*

El tercer principio se centra en el valor de la libertad. [31] En una de sus conferencias sobre cuestiones de filosofía política y moral, Popper defiende con fuerza que "existen valores que se deben defender a toda costa, y a estos valores pertenecen, sobre todo, la independencia personal y la libertad personal. Y ambas han aprendido que hay que luchar para conseguir la libertad". [32]

Si en su defensa del indeterminismo frente al determinismo en obras como *El universo abierto*, pensó una concepción de libertad centrada en el terreno de los hechos, en la que la noción de autonomía no entraba en juego, en otros escritos, se centra más en lo que podríamos denominar una libertad política con una fuerte carga moral donde la noción de autonomía juega un relevante papel.

El deseo de libertad, señala Popper, es algo completamente primitivo que ya se encuentra en los animales. Esta primera aproximación nos puede hacer pensar en una primera noción de "libertad natural". [33] Pero en el terreno político-moral la libertad se hace más compleja y se convierte en un problema. Empecemos por aproximarnos a la noción de libertad de Popper centrándonos, como él hace, en primer lugar, no en la libertad moral sino en la libertad de crear, evaluar razones o argumentos en el terreno

---

[26] Popper utiliza este término en el sentido de personalizar carismáticamente y dar relevancia sólo a los individuos y no a las instituciones.

[27] Vid. C. Perry, "Popper, Winch, and individualism", en *Int. Philos. Quart*.

[28] Vid. K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 7, nota 23, p. 515.

[29] Vid. J. O'Neil, *Modes of Individualism and Collectivism*.

[30] Aristóteles, *Política*, III, 12, I (1282b), cit. en K. Popper, *Sociedad Abierta*, cap. 6, véase el texto p. 107 y la nota 30, p. 504.

[31] V. Gadenne, "Freiheit und Determinismus. K. Poppers Beitrag zum Problem der Willensfreiheit", pp. 43-57; J. W. N. Watkins, *Freiheit und Entscheidung*, Tübingen, 1978.

[32] K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, "A propósito del tema de la libertad", cap. 7, § I, p. 134.

[33] Vid. T. Settle, "L'indéterminisme remet la Science en question", en Bouveresse (dir.), *Karl Popper et la Science d'aujourd'hui*.

de los hechos. Sobre todo porque Popper piensa que esta noción de libertad es una condición necesaria para poder gozar de libertad moral. [34]

La libertad de crear, evaluar razones o argumentos en el terreno de los hechos está vinculada a la pretensión de Popper de enfrentarse al determinismo y abogar por el indeterminismo. Ello le lleva a criticar el determinismo kantiano manifiesto en la famosa "tercera antinomia" entre causalidad y libertad.

Popper intenta solucionar esta antinomia en la que Kant era, en parte, determinista, es decir, sólo era determinista respecto al mundo fenoménico porque respecto al ser humano como ser moral aceptaba su autonomía e indeterminación. Recordemos que para Kant la naturaleza, el mundo en el tiempo y en el espacio, estaba sujeto a leyes causales que lo determinaban todo "con necesidad". Sólo como noumenos se podía ser libre. Ante esto Popper propone sustituir el mundo de los noumenos de Kant por nuestro mundo de cosas o procesos considerados bajo el aspecto de su unicidad y el mundo de los fenómenos de Kant por nuestro mundo de cosas consideradas bajo el aspecto de la universalidad. [35]

Popper está de acuerdo con Kant cuando indica que una teoría como la de Newton es una creación nuestra, impuesta por nuestro intelecto, el cual racionaliza la naturaleza de esta manera, y que hay una realidad más profunda a la descrita por la teoría de Newton. Pero Popper no está de acuerdo con la creencia de Kant de que la teoría de Newton tiene que ser verdadera. Tampoco coincide con la opinión de que la propia realidad indeterminista no puede ser conocida. Popper sostiene que aunque el mundo único en el que vivimos no puede ser conocido por completo, sin embargo, nuestro conocimiento científico es un intento de conocerlo cada vez mejor. Todo nuestro conocimiento se refiere sólo a este único mundo nuestro y a ningún otro. Por eso no acepta la solución de Kant, que sostiene que como cosas libres en sí mismas nosotros no estamos en el espacio y en el tiempo, mientras que nuestras acciones están en el espacio y en el tiempo, y, por tanto, determinadas. Por ello a Popper le resulta posible decir que estamos tomando decisiones morales aquí y ahora. Con ello pretende haber superado la tercera antinomia de Kant.

En cambio, Javier Muguerza, que expone esta pretensión de Popper de un modo sugerente, concluye que Popper no logra superar la antinomia kantiana. [36] Popper está convencido de que sí supera dicha antinomia porque su concepción indeterminista de la ciencia le permite desembarazarse del mecanicismo newtoniano al que Kant juró fidelidad. Así, para Popper, ni siquiera máquinas tan perfectamente determinadas como parecen ser los relojes dejarían de verse afectadas por factores fortuitos como los derivados de la fricción. Y ni siquiera algo tan aparentemente indeterminado como las nubes estaría lejos de exhibir una perfecta aleatoriedad, una prueba de ello es que podemos predecir el tiempo. Entre estos dos extremos, que no son lo que parecen, Popper sitúa a los seres humanos y sus acciones intencionales, que vendrían a ocupar un lugar a mitad camino entre las nubes y relojes. Esto es algo que a J. Muguerza no le convence, él prefiere, parafraseando a Schopenhauer, hablar de "actores" y "tramoyas" en lo que respecta a los seres humanos: "Cuando alguien trata de justificar moralmente su conducta quizás esté jugando un «juego de lenguaje» algo distinto que cuando trata de explicar causalmente la conducta de otra persona. Parafraseando libé-

---

[34] Vid. K. Popper, *El universo abierto. Post Scriptum*, Adenda, p. 135.
[35] Vid. K. Popper, *El universo abierto. Post Scriptum*, cap. III, § 16, p. 71.
[36] Vid. el Prólogo de J. Muguerza al libro de A. Gómez, *Sobre actores y tramoyas*, pp. 7-15.

rrimamente a Schopenhauer, en este segundo caso podemos asistir a la representación que un actor, más o menos condicionado por la correspondiente tramoya, escenifica ante nuestros ojos, mientras que, en el primer caso, somos cada uno de nosotros, en tanto que sujetos morales, quienes con nuestra voluntad ocupamos el escenario, sin que ningún recurso a la tramoya nos pueda conceder el beneficio de la causalidad ni eximirnos de la responsabilidad por nuestros actos. Y supongo que eso nos sitúa más allá de los relojes o las nubes, y no a mitad de camino entre unos y otras, es lo que en rigor queremos decir cuando decimos que "somos libres". [37]

Pero Popper, en su intento de superación de la antinomia, sitúa a los seres humanos a mitad camino entre las nubes y los relojes. Considera que además del mundo físico o Mundo 1, donde se ubican sus cuerpos, y del mundo mental o Mundo 2, configurado por sus conciencias, interaccionan por "ensayo y error" en, y con, el Mundo 3, que es el que contiene todos sus productos simbólicos, teorías, problemas, argumentos, lenguaje, ética, instituciones sociales..., etc.

La interacción entre estos tres mundos le permite resolver a Popper el problema de la libertad, al facultarle para escapar de una determinación completa de la conducta mediante la idea de un "*control plástico*", que recoge de Compton y adapta a su propia teoría. En una de sus formulaciones la presenta como sigue: "la libertad no se reduce al azar, sino que es más bien el resultado de una sutil interrelación entre algo casi aleatorio o fortuito y algo así como un control selectivo o restrictivo –como puede ser un fin o una norma–, aunque no se trate de un control férreo". [38] Así pues, Popper combina libertad y control y opone un "control plástico" a un "control férreo". [39]

Los tres mundos de Popper son autónomos pero entre ellos se ejercen un mutuo control plástico, un control con retroalimentación, un control que hace corregir errores, aprender y crear. Con ello quiere decir que el control no es unidireccional, por ejemplo, no sólo nos controlan nuestras teorías o normas sino que además nosotros podemos controlarlas a ellas, en eso consiste la retroalimentación.

Esto no elimina nuestra libertad, sino que es un modo distinto de entender la libertad. [40] Hablar de un control plástico configurador de la libertad supone reconocer que hay condiciones físicas o culturales que limitan lo que se puede hacer, pero, teniendo presente que son limitaciones que no determinan al ser humano hasta hacerle perder su autonomía. Por eso Popper subraya que aunque hasta cierto punto seamos libres, siempre hay condiciones físicas o de cualquier otra naturaleza que limitan lo que podemos hacer. Sin olvidar que, antes de rendirnos, nosotros somos libres de intentar vencer estas limitaciones. [41]

La libertad contemplada desde el terreno de los hechos, en ese intento de Popper de superar el determinismo, conduce al terreno de las normas. Popper no entiende la libertad moral sin presuponer la libertad en el universo, sin admitir el indeterminismo. La idea del control plástico que, a juicio de Popper, salvaguarda la libertad reconociendo que hay condicionamientos pero no determinación, nos permite dar el salto al terreno de la praxis. Y, especialmente, al ámbito político y moral donde se concreta en

---

[37] *Ibid.*, pp. 14-15.

[38] K. Popper, "Sobre nubes y relojes", en *Conocimiento objetivo*, cap. 6, § XII, p. 215.

[39] Vid. J. Ladrière, "Déterminisme et liberté – nouvelle position d'un ancien problème: le modèle de Popper" en *Revue Philosophique de Louvain*.

[40] Vid. M. Izquierdo, "La libertad limitada. Una aproximación crítica a la idea de libertad en el pensamiento de Karl Popper", en *Sistema*.

[41] Cfr. K. Popper, "Sobre nubes y relojes", en *Conocimiento objetivo*, § XXIII, p. 233.

la noción liberal de libertad que requiere al mismo tiempo la autonomía de todos y cada uno de los individuos.

La libertad en el terreno filosófico político-moral se entiende formalmente como el derecho que todo individuo tiene tanto a procurarse su bienestar como a exponer y criticar las teorías que desee, con tal de que respete el perímetro de libertad de los demás.

Si no es así, entonces se puede producir la "paradoja de la libertad". [42] Esta paradoja, que se podría corresponder con el indeterminismo sin límites en el terreno de los hechos, es resuelta por Popper de forma kantiana ya que propone que sólo la mutua e igual limitación por parte del Estado de las diversas libertades de cada individuo garantiza la libertad de todos.

La influencia de Kant en el modo de concebir este principio se puede comprobar de forma especial en los capítulos 7 y 8 de *Conjeturas y refutaciones* y en el cap. 7 de *La responsabilidad de vivir*. Para Popper igual que para Kant, el racionalismo y la ilustración "exigen la libertad de pensamiento, la libertad religiosa, el respeto ante la opinión honesta del otro y, finalmente, la libertad política". [43]

Pero nada más lejos de Popper que sostener que únicamente el racionalismo ama la libertad de conciencia o puede fundamentar la exigencia de libertad. Por el contrario, está convencido de que "hay otras posturas muy distintas, y en particular posturas religiosas, que reclaman la libertad de conciencia y llegan igualmente, a partir de esta exigencia, al respeto de la opinión del otro y a una fundamentación de la reivindicación conforme a la libertad política". [44] Afirmaciones como éstas nos hacen pensar en una implícita fundamentación del planteamiento popperiano, a pesar de que Popper no lo reconozca, pero esto lo dejamos para exponerlo en otro lugar.

Para terminar esta presentación de la teoría de la justicia de Popper quisiera indicar que esta teoría, constituida por estos tres principios que hemos comentado y por todos los rasgos mostrados, concreta una idea de justicia que funciona como *idea regulativa.* Los principios y criterios, que Popper facilita con la intención de orientar a la hora de configurar una sociedad abierta, son los que componen una teoría de la justicia implícita en su planteamiento ético-político.

En esta teoría conviven las creencias de un liberal con matices sociales –la creencia en la posibilidad de un imperio de la ley, de una justicia equitativa, del establecimiento de derechos fundamentales y de una sociedad libre– y el reconocimiento de que los jueces no son omniscientes y pueden cometer errores acerca de los hechos, y de que, en la práctica, la justicia absoluta nunca se realiza en un juicio legal particular. Para Popper esta creencia en "la posibilidad de un imperio de la ley, de la justicia y de la libertad difícilmente puede sobrevivir a la aceptación de una epistemología para la cual no haya hechos objetivos, no solamente en un caso particular, sino en cualquier caso, y para la cual un juez no puede cometer un error fáctico porque en materia de hechos no puede estar acertado ni equivocado". [45]

La teoría de la justicia de Popper podría clasificarse como una *teoría liberal con*

---

[42] Vid. H.J. Türk en "La salvación de la sociedad del caos de valores...", en Utz (ed.), *La sociedad abierta y sus ideologías*, donde se critica la noción de libertad de Popper y se señala que Popper no explicita con claridad la "paradoja de la libertad".

[43] K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 7, p. 140.

[44] *Ibid.*, cap. 7, p. 140.

[45] K. Popper, "Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia", en *Conjeturas*, p. 25.

una carga social incorporada. Esto ha permitido que se haya comparado con la teoría de la justicia de J. Rawls. [46]

La *comparación entre Popper y Rawls* permite reconocer algunas *convergencias* de ambos pensadores:

1) Su humanismo kantiano.
2) La oposición a cualquier forma de sistema despótico.
3) La defensa del pluralismo.
4) Un modelo de sociedad abierto: Sociedad abierta-sociedad justa.
5) Un paradigma liberal.
6) Un constitucionalismo liberal más una economía de mercado como base de la sociedad abierta.

Naturalmente, también se observan *divergencias*:

1) La pretensión de Rawls es más completa. Popper, por su parte, trata de hacer un llamamiento más que revisar los fundamentos: considera que las libertades públicas constituyen los valores últimos presupuestos en toda discusión previa y no requieren más que un trabajo específico de clarificación y de legitimación. Rawls, en cambio, sí reformula las condiciones de ejercicio y aceptabilidad del liberalismo democrático.

2) Popper defiende una teoría de la justicia basada en Kant que le cuesta superar del todo a Mill. Rawls en su teoría de la justicia sí que supera a Mill limpiamente.

3) En Popper se mantiene la libertad sobre la igualdad y se ven claros acentos tocquevilianos. [47] Es decir, que Popper considera la igualdad menos legítima, menos noble, y, sin embargo, la aprecia como necesaria. Ralws sostiene la justicia sobre el bien, la libertad tiene para él primacía lexicográfica sobre el principio de la diferencia. Y piensa que la reducción de la desigualdad es el horizonte deseable de las sociedades democráticas modernas.

En definitiva, se podría describir a Popper como un individualista dialogante crítico que basa su planteamiento en la razón crítica y a Rawls como un solidario compensador que sustenta su propuesta en la intuición de la justicia.

Desde el marco que ofrece esta comparación, se podría indicar que la noción de justicia de Popper está más próxima al diferencialismo rawlsiano que al liberalismo de Hayek. Aunque no podemos olvidar que existen puntos de contacto reconocidos entre los tres. [48]

Para terminar esta ponencia nos resta subrayar que los principios que conforman su noción de justicia dan una impronta liberal-social a la sociedad abierta y, a la vez, una visión claramente humanista.

Una visión humanista que distingue entre valores superiores e inferiores. Algunos

---

[46] Cfr. J. Baudouin, *La philosophie politique de Karl Popper*, pp. 59-66. Popper mismo también hace una alusión explícita al libro de John Rawls, *Teoría de la justicia*, diciendo de él que es un libro "...en muchos aspectos importante", véase en *El yo y su cerebro*, pp. 163-164.

[47] Vid. A. de Tocqueville, *La democracia en América*.

[48] Por ejemplo, como señala Paloma de la Nuez, en *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F.A. Hayek*, p. 225 y ss., Hayek declaró en el segundo volumen de su trilogía *Derecho, legislación y libertad*, que en los aspectos esenciales estaba plenamente de acuerdo con Rawls y que sus diferencias eran, sobre todo, de tipo terminológico. Lo cierto es que hay semejanzas y diferencias entre la obra de Rawls y la de Popper y entre la obra de Rawls y la de Hayek y por supuesto, entre la obra de Popper y la de Hayek. De establecer comparaciones entre Rawls y Hayek se han ocupado Kukathas en *Hayek and Modern Liberalism*, pp. 65 ss. y N. P. Barry en *Hayek's Social and Economic Philosophy*, p. 126. Y entre Popper y Hayek, Paloma de la Nuez, *op. cit*., p. 226.

ejemplos de *valores superiores* son la misma *justicia,* también la *paz*, etc. Popper propone su existencia y los menta como sigue: "Otro tanto podría decirse de los esfuerzos consagrados a la consecución de objetivos morales, por ejemplo, la justicia igualitarista, la paz, etc. (...) Y somos muchos los que estamos dispuestos a afirmar, con Sócrates, que estas cosas son más importantes que la salud, por ejemplo, aun cuando preferimos estar sanos a estar enfermos. Y muchos también los que coincidimos con Sócrates en que es precisamente la posibilidad de adoptar esta actitud la que nos enorgullece de ser hombres y no animales". [49]

Aquí Popper coincidiría con defensores de teorías del valor que sostienen una clara jerarquía de valores. La noción de Mundo 3 puede aportar un objetivismo moderado para explicarnos por qué preferimos, igual que Sócrates, valorar unos valores más que otros; por qué son valiosos objetivos morales como la justicia igualitaria y la paz; y por qué somos capaces de sacrificar otros valores como la salud para alcanzar esos otros valores superiores.

En las dos últimas líneas de la última cita, Popper da una pista: "nos enorgullece ser hombres y no animales", de esto se deduce que tales valores constituyen y preservan nuestra humanidad y nos diferencian del resto de animales.

En el fondo, vemos que en la obra de Popper late un reconocimiento del valor de "*la humanidad*". El valor de la "*dignidad de la persona humana*", en el sentido kantiano, forma el horizonte último de la sociedad abierta. Pero una tal premisa sólo se puede mantener si se establecen unos principios y se proponen unos procedimientos que garanticen en toda circunstancia y en todo lugar el respeto de la "Regla de Oro", que está en el centro de su teoría de la justicia.

Para Popper, tales principios del obrar se pueden considerar al mismo tiempo fines. Los principios son fines del obrar y, a su vez, también son valores que merecen ser respetados: *libertad, igualdad, individualismo altruista, responsabilidad,* todos ellos son valores que una sociedad abierta debe tener incorporados, pasando a convertirse por ello en una sociedad reconocedora y defensora de *los derechos humanos.* [50]

---

[49] K. Popper, *Sociedad Abierta*, p. 553, nota 44, cap. 10.

[50] Vid. E. Faure, "La philosophie de Karl Popper et la société politique d'ouverture", en Bouveresse et Barreau (dirs.), *Karl Popper, Science et Philosophie*, p. 278, donde justifica que la sociedad abierta es, por definición, una sociedad de reconocimiento de los derechos del hombre.

ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA I LITERATURA: G. ANDERS INTERPRETA S. BECKETT *

Joan B. Llinares
Universitat de València

Abstract: This paper is intended to stress the importance of studying the relationship between philosophy and literature, or, to put it more precisely, between philosophical anthropology and contemporary dramaturgy. To this purpose, it analyses a deep text that has gone largely unnoticed up to now, namely the interpretation, elaborated in 1955 by the writer and thinker Günther Anders, of one of the most radical and innovative revolutions in contemporary drama: Samuel Beckett's *En attendant Godot (Waiting for Godot)*. In addition to introducing the life and work of Anders's, this paper presents the different sections of the central chapter of his most important work, *Die Antiquierheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1st ed. 1956), which are devoted to the revealing and unbending anthropology contained in that singular dramatic masterpiece.

I. Un jueu apàtrida i clarivident al bell mig dels terratrèmols del segle XX

El filòsof, escriptor i polític Günther Anders comença, a hores d'ara, per fortuna, a ser conegut, traduït i llegit entre nosaltres. Alguns col·legues ja li han dedicat valuoses sessions de seminaris i de cursos de doctorat. Aquest assaig mira de recolzar aquesta tasca de reconeixement i de debat amb aquest pensador massa poc meditat, gairebé desconegut durant molts –massa– anys en la nostra vida cultural. Anders bé mereix que el considerem com una veu necessària en el treball d'aconseguir aqueixa 'ontologia del present' que la filosofia sempre ha de tractar de pensar. Encara que una mica endarrerits, amb aquestes pàgines voldríem commemorar així mateix el centenari del seu naixement, i encetar en certa mesura la traducció dels seus textos a la nostra llengua. No ha estat sense conseqüències que la seua lúcida personalitat haguera de passar per decisius esdeveniments del segle XX: la Primera Guerra Mundial, l'ascensió del feixisme i dels nazis, l'exili i la fam, la segona revolució industrial, la Segona Guerra Mundial, els camps d'extermini, les bombes atòmiques i l'energia nuclear, les guerres com ara la de Vietnam, els 'accidents' com el de la central de Txernobil, els tribunals B. Russell... Heus ací allò que ha fet pensar aquest home independent i radical, defensor de la responsabilitat ètica de la imaginació.

L'any 1956 Anders publicà a l'editorial C. H. Beck de Munic el primer volum del

* Aquest treball s'ha beneficiat d'una ajuda de la Conselleria d'Educació i Cultura de la Generalitat Valenciana, la corresponent al projecte BFF 2003 - 03720.

text que avui està considerat com l'obra filosòfica capital de tota la seua extensa producció. Aquest llibre porta l'estrany títol de *Die Antiquierheit des Menschen*, és a dir, *L'obsolescència de l'ésser humà*, la mesura específica en què els humans ens hem quedat antiquats i obsolets, la depreciació de les persones –de la suposada dignitat de les persones–, concebudes ara com una mena de mercaderies i béns d'equipament i de consum, com a conseqüència del progrés tècnic, de l'imperi de la tecnologia, convertides de sobte en aparells inútils i desfasats, en productes caducats que només ja serveixen per a llençar-los al fem, estores velles per a cremar en les fogueres. Tota una arriscada provocació, doncs, un bon cop de puny a l'antropologia imperant de *l'animal rationale*, el rei de la creació, la imatge de Déu, l'ésser terrible capaç de reeixir de tots els paranys, prometeic inventor i descobridor de la parla i les lletres, les naus i la medicina, les ciències i el motor d'explosió, el subjecte dels drets fonamentals, de la responsabilitat, l'honor i la llibertat.

L'obra porta un subtítol que convé retindre, ja que dibuixa el terreny per mitjà del qual l'autor intenta de fer unes quantes excursions descriptivo-crítiques sobre l'anomenada 'obsolescència' dels humans del present: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, és a dir, *Sobre l'ànima a l'època de la segona revolució industrial*. En la mesura que estem davant d'un nou tractat '*de anima*', bé podem parlar, doncs, d'una obra d'antropologia filosòfica, amb la característica especial, tanmateix, de no considerar l'essència o la natura humana d'una manera intemporal i ahistòrica, sinó tot al contrari, des dels canvis ben concrets i colpidors que els humans patim en un temps determinat, a partir de la segona revolució industrial, amb produccions en massa i per a les masses. L'obra analitza, doncs, les 'transformacions de l'ànima' als inicis de la segona meitat del segle XX.

És prou incomprensible que el llibre, d'escriptura de vegades difícil, en debat constant sobretot amb les tesis filosòfico-antropològiques del primer Heidegger, haja trigat tant de temps a rebre alguna traducció arreu del món. Ara mateix, si la nostra informació no és errada, només ha estat traduït al francés, i, pel que ha dit la crítica, de manera no massa encertada. Aqueixa traducció és de l'any 2002, gairebé mig segle després de l'aparició de l'edició alemanya original. L'oblit tan sorprenent és, tanmateix, explicable només en part. El llibre sembla un producte híbrid i mestís, massa filosòfic, tècnic i difícil, massa farcit de conceptes, categories i reflexions ontològiques per als lectors d'obres de divulgació o d'articles de la premsa més o menys contracultural, i és, alhora, massa periodístic, descriptiu i polític, massa literari, actual i desesperadament crític per al gust acadèmic dels filòsofs, sobretot els dels anys cinquanta i seixanta del segle passat, per als especialistes en l'antropologia filosòfica típica de la tradició germànica i, fins i tot, per als experts en sociologia política. L'escriptura de l'autor és, certament, infreqüent, complexa i clara, abstracta i concretíssima, distant i roent alhora, carregada de missatges inesperats, formulats amb rigor però amb tarannà quasiprofètic, farcit d'advertències amargues, de preocupacions encara massa aïllades i individuals, pressentiments de solitari hipersensible, d'augur anticipador del que vindrà perquè per a ell ja és present d'una manera inequívoca. Anders és com un vident que no s'ha deixat obnubilar pels prejudicis omnipresents de la ideologia del progrés cientificotècnic de la Modernitat occidental o per la mirada neoromàntica sobre la pàtria originària, el pont i el sender, la casa de fusta i les estimades sabates de tota la vida, recosides una vegada i altra… Aquest llibre també sembla un text pòstum, dirigit a les futures generacions. El ben cert és que ha trigat a convèncer,

a resultar imprescindible i obrir els nostres ulls. Una excepció fou la mateixa Hannah Arendt, qui aviat en reconegué la importància (cf. *La condición humana*, Barcelona, Seix-Barral, 1974, pp. 200-201, nota 18).

El caràcter singular i oscil·lant d'aquesta obra potser rep una segona explicació si tenim en compte que Günther Anders no restà a les institucions universitàries europees una vegada acabada la carrera de filosofia, sinó que, dedicat a l'escriptura, per imperatius extrems de supervivència –un intel·lectual jueu, independent però molt relacionat amb l'esquerra, amic de Bertold Brecht, que ja no podia publicar els seus articles a la premsa des de l'arribada dels nazis al poder l'any 1933–, visqué exiliat primer a França i des de l'any 1936 als Estats Units d'Amèrica durant catorze anys. Anders hi treballà, no de bell antuvi com a professor acadèmic a Nova York, sinó com a obrer industrial a les fàbriques de Los Angeles en moments de forta producció de mercaderies, de mercats ascendents i en expansió, com és obvi en anys de guerra. En aquest sentit, l'autor no parla des de les aules dels campus universitaris sobre els trets antropològics essencials de la 'segona revolució industrial', sinó que ho fa des de l'abundant experiència personal adquirida directament i dolorosa a les fàbriques capdavanteres del país més desenvolupat i poderós del món, el més avançat tècnicament, no només en l'armament nuclear, les cadenes de muntatge i producció d'objectes en sèrie, els automòbils i els trens i els avions d'última hora, sinó també en els nous mitjans de comunicació de masses, que a les ja velles i il·lustrades revistes, o als periòdics i diaris del matí i la tarda, afegeixen ara de manera persistent i omnipresent les emissions de la ràdio i, sobretot, les d'eixe aparell que comencava aleshores a omplir totes les sales d'estar de totes les cases i apartaments d'aquell país, la televisió.

El llibre de l'any 1956 tingué continuació l'any 1980 amb un segon volum. Ací i ara, però, nosaltres ens limitarem al primer (Günther Anders, *Die Antiquierheit des Menschen Band I*, Munic, Beck, 2002); millor dit, dels quatre apartats o capítols que l'integren, juntament amb una important 'introducció' que els precedeix, ens centrarem només en el tercer assaig, que es titola "*Sein ohne Zeit. Zu Becketts Stuck «En attendant Godot»" (Ésser sense temps. Sobre la peça de Beckett "Tot esperant Godot") (op. cit*. pp. 213-231), una de les primeres i més alliçonadores interpretacions filosòfiques de l'obra de teatre que de seguida consagrà el seu creador i revolucionà l'escena internacional. Així doncs, a més de col·laborar en el coneixement del pensament filosòfic de Günther Anders, volem insistir en la pertinència de l'estudi de les relacions entre l'antropologia filosòfica i la literatura, tot analitzant un cas concret ben paradigmàtic, desconegut per una banda, i massa conegut fa ja unes dècades, per l'altra, i per això mateix, portats per la nostra habitual servitud a l'imperialisme de les modes, a hores d'ara gairebé ignorat, potser oblidat per les noves generacions d'estudiants. Per un altre costat, no cal ser massa envitricollats per tal de copsar de seguida, des del mateix títol d'aquest capítol, que Anders vol discutir Heidegger, és a dir, que canvia expressament el molt conegut 'ésser i temps' del filòsof de la Selva Negra per aquest nou encapçalament, 'ésser sense temps'.

Qui era aquest escriptor i filòsof tan singular? Günther Anders (1902-1992) escriví molt jove la tesi doctoral sota la direcció de Husserl l'any 1924 a Freiburg, on també tingué tracte personal amb Heidegger, continuat anys després tant a Marburg com a Freiburg. L'any 1930 intentà habilitar-se en filosofia de la música a la Universitat de Frankfurt, però els professors Wertheimer, Tillich i Mannheim li pregaren que ho postposara –pensaven que els nazis passarien en un parell d'anys–, per tant, casat

aleshores amb la important filòsofa jueva Hannah Arendt, treballà de periodista cultural a Berlin –al periòdic *Börsen-Courier*– l'any 1933, però, amb els nazis al poder, emigrà a París, escriví literatura antifeixista de conscienciació –poemes, contes, novel·les, articles diversos, també d'abast i de problemes filosòfics–, i, des de l'any 1936 fins l'any 1950, visqué als Estats Units, sense acabar de decidir-se a canviar de llengua d'expressió. De retorn a Europa, s'instal·là a Viena i es convertí, com escriví un altre testimoni essencial del nostre temps, Jean Améry, en "el probablement més agut i lúcid crític del món tècnic". A més de les ja traduïdes *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann (Nosaltres, els fills d'Eichmann. Carta oberta a Klaus Eichmann)* i *Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly (Epistolari amb el pilot d'Hiroshima Claude Eatherly)*, la seua constant producció inclou diferents llibres: *Besuch im Hades (Visita a l'Hades)* –sobre Auschwitz i Breslau i l'holocaust'–, *Die atomare Drohung (L'amenaça atòmica)* –reflexions radicals sobre l'època atòmica i el perill nuclear–, *Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki (Diari d'Hiroshima i Nagasaki)*, *Der Blick vom Mond (La mirada des de la lluna)* –reflexions sobre els vols i viatges a l'espai–, *Visit Beautiful Vietnam* –una mena de glossari contra les agressions bèl·liques i, en concret, contra la guerra del Vietnam–, *Lieben gestern (Estimar ahir)* –notes sobre la història dels sentiments i sobre la manera d'estimar de la joventut americana que tractà mentre explicava filosofia de l'art a Nova York–, diversos escrits sobre filosofia, art i literatura, per exemple, obres sobre Heidegger, sobre Rodin, sobre Kafka, de vegades redactades també en anglés durant els anys de vida als Estats Units, així com diaris i poemes, pensaments i aforismes filosòfics *–Philosophische Stenogramme–*, novel·les i faules *–Der Blick vom Turm, Die molussiche Katakombe–*, etc. etc. Les obres han estat editades quasi sempre per l'editorial Beck de Munic, on també hi ha publicats llibres sobre l'autor i estudis de recerca sobre la seua filosofia de l'època de la revolució tecnològica, com el que ha elaborat l'especialista Konrad Paul Liessmann.

Tal com el mateix Anders indica (cf. el molt interessant diàleg amb Mathias Greffrath de l'any 1979, "*Gespräch mit Günther Anders*", reeditat dins Bernhard Lassahn (ed.), *Das Günther Anders Lesebuch*, Zurich, Diogenes, 1984, pp. 298 i 308), a partir de l'any 1929 projectà escriure "*eine systematische philosophische Anthropologie*", una antropologia filosòfica sistemàtica, fonamentada i integrada en una filosofia de la natura, especialment dedicada, per altra banda, a la filosofia de l'art, amb voluntat, però, crítica i –ho repetim– sistemàtica. Les circumstàncies impossibilitaren la realització del projecte, tant les alemanyes i franceses, com les americanes, no obstant això, hi ha un grapat d'articles que s'han conservat i que pertanyen a aquesta temptativa, per exemple, "*Pathologie de la Liberté*" –article publicat l'any 1936, que influencià prou Sartre, com li ho reconegué anys després a l'autor durant les sessions del Tribunal Russell sobre Vietnam, versió francesa d'una conferència de l'any 1929 titulada "*Die Weltfremdheit des Menschen*"–, "*On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*", "*The Acoustic Stereoscope*", "*Emotion and Reality*", etc. així com estudis sobre A. Döblin, F. Kafka, B. Brecht, G. Broch, Schubert, Rembrandt, G. Grosz, Heartfield, etc. Aquest interés continuà mitjançant les traduccions d'obres de teatre que realitzà per subsistir, juntament amb la seua segona esposa, a partir dels anys 50 a Viena. En aquest context cal llegir l'estudi sobre l'obra de Beckett que ací i ara volem exposar.

II. *Tot esperant Godot* segons la lectura de G. Anders

Anders comença el comentari sobre la peça de teatre de S. Beckett *En attendant Godot* amb una advertència metodològica: hi ha il·lustrats negatius –és a dir, enemics de la Il·lustració, concepte aquest ambigu i dialèctic que aleshores també ocupava les reflexions de Horkheimer i Adorno–, comentaristes extraordinàriament laboriosos que ens volen persuadir de la presència de la religió en tota obra significativa de literatura. Ara bé, no és un joc menys seriós –com si la dialèctica del seriós i del gai o juganer mantinguera *per se* una força autònoma, en virtut de la qual el joc (i l'art, el teatre i la literatura en general) només fóra allò frívol i lleuger, trampós i insignificant, restant la veritat, la seriositat i la maduresa en l'àmbit d'allò religiós, sospitosa tesi ja debatuda per Nietzsche des del mateix pròleg a la seua primera obra, *El naixement de la tragèdia en l'esperit de la música*–, no és, doncs, menys seriós llegir els textos com ho feien els nostres pares, ço és, descobrint en tot text sagrat l'element literari que el constitueix. Aquesta reivindicació metodològica cal recordar-la sobretot ara, després d'haver vist l'obra de Kafka lliurada a ràpides lectures pietoses i de comprovar que, una vegada ha triomfat als escenaris la peça de Beckett, ja comença pertot arreu la mateixa maniobra, com si l'eix central de l'obra només fóra un problema religiós, una qüestió de teologia, necessària per tal de revestir els acudits dels pallassos de l'autor irlandés d'una roba més decent i honrosa, però falsa i afegida. La urgència de l'assaig, excepcionalment precoç i capdavanter, quan encara no havien passat tres anys des de l'estrena de l'obra a París, té, doncs, una motivació molt encertada i ben explícita: potser encara som a temps d'impedir aqueixes interpretacions desviades i equívoques que desencaminen la recepció de la literatura de Beckett. Les consideracions que segueixen demostren que aquesta peça de teatre no mereix semblant 'honor', cal interpretar-la com veritable literatura que ens mostra el mateix que tracta de documentar aquest llibre filosòfic: la situació de l'ànima humana a l'època de la segona revolució industrial. En aquest sentit, bé podem dir que Anders segueix la crítica recomanació de Feuerbach: no idealitzar ni teologitzar la literatura, ans interpretar-la des de l'antropologia i com una excel·lent i modèlica manifestació antropològica.

1. *La peça és una paràbola negativa*

Hi ha unanimitat entre els comentaristes: *En attendant Godot* és una *paràbola*. Ara bé, hi ha encetat un fort debat per tal d'interpretar aquesta nova i enigmàtica paràbola. Tanmateix, tots aquells que disputen sobre *qui* o *què* és *Godot*, i contesten la pregunta com si es tractara d'una qüestió de nihilisme elemental, tot dient Godot és la 'mort', o el 'sentit de la vida', o bé 'Déu', mai no s'han plantejat un problema previ i estructural, a saber, a quin mecanisme obeeixen les paràboles, totes les paràboles, i també, per consegüent, la de Beckett. Aquest mecanisme s'anomena la "*inversió*". Què vol dir, doncs, 'inversió'?

Si considerem les paràboles d'Esop o de La Fontaine veurem que, per tal de dir que els humans són com animals, no han presentat humans actuant com animals, sinó que han canviat els dos elements de la comparació, el subjecte i el predicat, i això constitueix l'efecte de distanciament i d'estranyament (*Verfremdungseffekt*) particular-

ment divertit de les faules, tot afirmant que els animals són humans. És el mateix que vint-i-cinc anys enrere va fer Bertold Brecht en *L'òpera de tres rals*: per tal de dir que els petitburgesos són lladres, presentà uns lladres que actuaven com a membres de la petita burgesia. Cal haver entés aquest mecanisme de *quid pro quo* si volem endinsar-nos en l'obra de Beckett, ja que aquest autor se'n serveix igualment, i de manera extremadament refinada. Heus ací la prova:

Per tal de contar la faula d'aqueixa forma d'existència (*Daseinsform*) que ja no coneix ni forma ni principi, i en la qual la vida ja no avança, Beckett destrueix la forma i el principi de la faula. La faula destruïda, és a dir, la faula que ja no avança, es converteix ara en la faula apropiada per exposar la vida que ja no avança. Així, doncs, la 'inversió' realitzada per Beckett ve a dir que la seua paràbola absurda sobre l'ésser humà és la paràbola de l'ésser humà absurd, sense sentit. Certament, aquesta faula ja no està en correspondència amb l'ideal clàssic i formal del gènere 'faula', tanmateix, com que és la faula d'aquella vida que ja no coneix cap 'moral' i que ja no es pot condensar en cap forma de faula, són aquesta mancança de moral i aquesta impossibilitat descriptiva o fracàs artístic els elements que constitueixen la seua moral; es permet de ser inconseqüent perquè el seu objecte és la inconseqüència; es concedeix no relatar ja cap 'acció' perquè tracta d'una vida que ja no actua; es dispensa de no oferir ja cap 'història' perquè presenta l'ésser humà privat d'història. Ningú no nega que els esdeveniments i els fragments de conversa que componen la peça sorgeixen sense motivació, desapareixen sense motivació o senzillament es repeteixen (fins i tot d'una manera tan insidiosa que els implicats sovint ni tan solament s'adonen del fet de la repetició): aquesta mancança de motivació està motivada pel seu objecte, açò és, per la vida que ja no coneix ni cap motor ni cap motiu.

Malgrat que, en certa mesura, *Tot esperant Godot* és, doncs, una *faula negativa*, continua sent una faula, com una fotografia d'un eclipsi total de sol continua sent una fotografia. És una faula malgrat la falta d'una lliçó o d'un ensenyament, que no és possible extraure'n, perquè es mou sempre en el nivell de l'*abstracció*. Les novel·les dels darrers 150 anys s'han limitat a contar simplement la vida sense forma, aquesta peça de teatre radicalitza el projecte, i presenta la mancança de forma com a tal (*Formlosogkeit als solche*); i no solament aquest tema és abstracte, també ho són les figures o personatges: els "herois" Estragó i Vladimir representen els "éssers humans en general", són "abstractes" en el sentit més estricte i horrorós de la paraula, ço és, *abs-tracti*, que vol dir re-tirats, sos-trets, a-rrencats. Desarrelats del món, on ja no hi tenen res a buscar, tampoc no hi troben ja res de res, i aquest esdevé abstracte: per això no hi ha res damunt l'escenari; res, excepte l'utensili fabulós imprescindible per al sentit de la faula, açò és, l'arbre al bell mig de l'escenari, contrapés del bíblic "arbre de la vida", que representa el món com instrument permanent del suïcidi possible o l'equació que diu que "viure" és igual que "no penjar-se". Així, doncs, els dos herois encara resten només en la vida, però ja no són en el món (*Die beiden "Helden sind also nur noch am Leben, nicht mehr in der Welt"*) –una vegada més, Anders juga amb fòrmules heideggerianes i les esmicola amb contundència–. Aquest tema es desenvolupa amb una coherència tan despietada, que d'altres representacions de l'existència privada de món, tan abundants en la literatura, la filosofia i l'art plàstic dels nostres dies, fan per contrast un efecte reconfortant. Ni Franz Biberkopf, el personatge de la novel·la *Berlin Alexanderplatz* d'Alfred Döblin, ni l'agrimensor K. de la novel·la *El castell* de Kafka, ni el Michael Kohlhaas de la novel·la epònima de Heinrich von Kleist han arribat, segons Anders, a aquesta absència de món, a aquest no-

món (*Nicht-Welt*), ells encara tenien un món. Les criatures de Beckett són les primeres que hi han arribat. A les seues orelles no puja l'activitat del món, han oblidat el desig d'entrar dins del castell del món, han renunciat a judicar el món mesurant-lo amb un altre de més noble i moral. És evident, per tant, que cal emprar mitjans diferents i infreqüents per tal de representar literàriament i teatralment aquesta genuïna pèrdua de món. Allà on ja no hi ha cap món, tampoc no hi pot haver cap *col·lisió amb el món*, per tant *s'ha perdut la possibilitat de l'element tràgic*. O amb més precisió: el factor tràgic d'aquesta existència consisteix en el fet que ja no li està concedida, ni tan sols una vegada, la tragèdia, perquè com a totalitat sempre és alhora una farsa. No es tracta, com en temps dels nostres avantpassats, d'una tragèdia barrejada de farses, fet i fet aquesta existència mancada de món solament és possible presentar-la com una farsa: com *una farsa ontològica, no com una comèdia*. I això és el que fa Beckett.

Don Quijote ja ens havia mostrat l'estreta afinitat que tenen l'abstracció i la farsa. Però Don Quijote només havia fet abstracció de determinada modalitat del món (*Sosein der Welt*), però no del món com a tal. Per això, vista filosòficament, la farsa de Beckett és més radical: l'efecte còmic d'aquesta farsa no sorgeix per haver posat els humans en un món o en una situació que no els és adient i amb els quals col·lideixen, sinó pel fet de col·locar-los sense situar-los enlloc. Es tornen així pallassos, ja que l'element metafísicament còmic dels *clowns* consisteix en la confusió sistemàtica d'allò que és amb allò que no és, és a dir, en tropessar amb escalons inexistents o tractar els esglaons com si no hi existiren. A diferència, però, d'aquests pallassos (Chaplin encara n'és un) que, per tal de provocar novament les rialles, sempre estan en activitat i sistemàticament col·lideixen una vegada i altra amb els objectes, els herois de Beckett són *pallassos ganduls o paralitzats*. Per a ells no és tal o tal altre objecte el que és inexistent, sinó el món sencer com a totalitat, i per això ja no entren a interactuar amb ell. Heus ací definit el tipus de personatge de faula que Beckett ha escollit com a representant de la humanitat actual: exclusivament *clochards*, éssers que han caigut fora del pla del món (és a dir, de l'esquema de la societat burgesa), criatures que ja no tenen res a fer perquè ja no tenen res a veure amb aqueixa societat i aqueix món. (Sobre el caràcter de pallassos que Anders descobreix encertadament en les figures de Beckett cf. Th. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, p. 289, així com la magnífica nota del traductor, A. Brotons, sobre G. Anders.)

2. *La consigna: seguesc, doncs espere alguna cosa*

Ja no hi ha res a fer. Un no hi pot fer res. O, senzillament, tal i com comença l'obra:

> –Res a fer. (Samuel Beckett, *Teatre complet, I*. Barcelona, Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, 1995, p. 45. *Tot esperant Godot* es troba a les pp. 41-132 i la traducció catalana és de Joan Oliver. Aquesta traducció de l'obra de teatre que comentem, amb un pròleg de Joaquim Molas, que s'edità l'any 1970, també està reeditada des de l'any 1999 a l'editorial Proa de Barcelona, a la col·lecció Óssa Major, Teatre, nº 5)

Heus ací el comentari d'Anders: després d'haver presentat Alfred Döblin, ja fa més de vint anys en la figura de Franz Biberkopf la persona condemnada a no fer res,

i que, per això, es troba privada de món, desenvolupaments històrics de diferent mena han convertit l'acció en més dubtosa i problemàtica que aleshores. No perquè haja augmentat la quantitat de parats, sinó perquè milions de persones, que encara fan efectivament alguna cosa, no obstant això tenen la sensació de "ser fetes": són actives, però no poden triar la finalitat del seu treball i ni tan sols poden copsar-la, o bé saben en consciència que realitzen treballs suïcides, en resum: *la dependència és tan total que fins i tot l'activitat s'ha convertit en una variant de la passivitat i allà on demana un esforç mortal o allà on esdevé letal, ha pres la forma d'un fer per a res o d'un no fer res, és a dir, d'una activitat inútil o d'una inactivitat*. Ningú no negarà, en efecte, que Estragó i Vladimir, que no fan absolutament res de res, són representatius de milions de persones actives, de milions de treballadors.

Ells en són tan representatius, tanmateix, només perquè, malgrat la inactivitat i l'absurditat de la seua existència, ells volen "continuar", volen "tirar endavant", no tenen vocació de tràgics candidats al suïcidi. Estan tan allunyats del *pathos* declamatori dels herois desesperats de la literatura del segle XIX com de la història dels personatges de Strindberg. Són més vertaders, és a dir, són tan poc patètics i tan inconseqüents com ho són la majoria dels humans de les actuals masses, els quals, vivint en plena absurditat, ni posen fi a la seua existència, ni tan sols els nihilistes d'ara ho fan, tots encara volen viure, o, si més no, no volen no-viure. Cal afegir que aquesta fórmula voluntarista i negativa encara és massa doctrinària, ja que, fet i fet, els Estragons i Vladimirs continuen vivint perquè viuen absurdament, perquè la decisió de no continuar vivint, la llibertat de posar un final a la vida, la tenen paralitzada pel costum de no fer res, per l'hàbit de la mateixa inactivitat. (Des d'aquesta perspectiva, deixa de sorprendre la relativament poca quantitat de suïcidis als camps de concentració, afegeix Anders en una nota ben aclaridora, que ens recorda que un dels trets essencials del nostre present ontològic i antropològic és que s'esdevé "després d'Auschwitz".) Sense cap mena de motius especials, ells continuen vivint perquè ja es troben així ara, dins la vida, vivint, i perquè, per a viure, ja no compta cap altra cosa que ser-hi vius, que merament continuar.

És d'aquest tipus de "vida", de l'ésser humà que hi segueix perquè ara ja hi és, de qui parla la peça de Beckett, però ho fa d'una manera que es diferencia radicalment de totes les altres presentacions literàries anteriors de la desesperació.

La consigna que podríem posar en la boca de totes les figures clàssiques de desesperats (incloent-hi Faust) diria així: "*Nosaltres ja no tenim res a esperar, així doncs no seguim*". Per contra, Estragó i Vladimir utilitzen formes d'inversió d'aquesta consigna i sembla que diuen: "*Nosaltres seguim, doncs esperem*", i també: "*Nosaltres esperem, doncs tenim alguna cosa que esperar*".

Aquestes noves consignes sonen de manera més positiva que les anteriors, però només sonen, ja que tots dos personatges no esperen res de concret. Ho fan efectivament en tan poca mesura, que s'han de fer memòria l'un a l'altre que esperen i què és allò que esperen. En realitat, no esperen absolutament res. Però a la vista, i en raó del seu existir diàriament continuat, els és impossible no concloure que esperen; i tenint en compte el seu diari esperar, tampoc no poden deixar de concloure que esperen alguna cosa. Així com nosaltres, a la vista de gent que resta dreta sota la pluja nocturna a la parada de l'autobús, no podem sinó concloure que esperen i que allò que esperen no deixarà fer-se esperar massa. Per tant, és un absurd preguntar-se qui o què és l'esperat Godot. *La paraula Godot no és més que el nom per al fet que l'existència, que continua d'una manera absurda, es malentén ella mateixa, si s'interpreta com*

"esperar", com "esperar alguna cosa". La positivitat dels dos personatges sorgeix, doncs, d'una doble negació: que en *reconeguen la in-capacitat i la in-significança*, no que esperen quelcom de simplement positiu –amb la qual cosa Anders indica que s'ha limitat a repetir el que ja havia dit el mateix Beckett en el títol de la peça, ço és, que l'important, a fi de comptes, no està en Godot, sinó en "*en attendant*".

3. *Beckett no presenta nihilistes, sinó la incapacitat que tenen els humans de ser nihilistes*

Per a caracteritzar aquesta vida en què hom hi continua esperant perquè ara ja hom hi és, els comentaristes francesos han utilitzat l'expressió heideggeriana "*Geworfenheit*" (trobar-se llençat). Segons Anders, ho fan de manera incorrecta, ja que Heidegger amb aqueix terme afirma i caracteritza la contingència de l'existència pròpia per tal d'agafar aquest atzar en les nostres mans i convertir-lo en el "projecte" (*Entwurf*) propi, però els dos herois de la peça de Beckett no fan ni una cosa ni l'altra, com tampoc no ho fan els milions d'éssers humans que aquells respresenten damunt l'escenari. Ni reconeixen la seua existència com a contingent, ni pensen a superar la contingència, ço és, a transformar allò que els ha estat llençat en un "projecte" positiu. Tots dos són, per tant, prou menys heroics que el '*Dasein*' heideggerià, són incomparablement més crèduls i "realistes": no admeten dels objectes i les coses que són "per a res", ni dedueixen de la seua pròpia existència que ells mateixos no són "res". Fet i fet, són més bé "metafísics", incapaços de renunciar al concepte de sentit. El terme heideggerià abans esmentat és, pel contrari, l'explícita destitució del concepte de sentit, mentre que Vladimir i Estragó, que de la seua existència conclouen en quelcom a esperar, són els grans guarda-segells del concepte de sentit en una situació manifestament absurda. En conseqüència, i en contra del que s'ha dit de manera falsa, no representen en absolut uns "nihilistes", això és invertir el que Beckett vol mostrar. Ells són, més bé, ja que mai no perden l'esperança ni estan disposats a perdre-la, ideòlegs ingenus i desesperadament optimistes. *Allò que Beckett escenifica, doncs, no és el nihilisme, sinó la incapacitat de l'ésser humà, fins i tot en la situació més extremadament desesperada, de ser nihilista*. La llastimosa tristesa que irradia la peça no surt tant de la desesperançada situació dels dos herois com del fet que ells, com a eterns 'esperants', sol·licitants o postulants, no hi són a l'alçada, és a dir, que *no* són nihilistes. I a aquesta incapacitat li deuen la força de la seua comicitat.

La comèdia ha demostrat, després de més de dos mils anys de practicar-se, que no hi ha res més còmic que la credulitat total, quan és totalment injustificada, per això sempre ha preferit la figura del marit cornut, constitutivament incapaç de desconfiar, a pesar de les evidències. Vladimir i Estragó en són els germans: semblen aqueixos "*maris imaginaires*" dels contes francesos, els quals, com si hagueren vingut al món ja casats, cada vesprada, encara que viuen a illes solitàries i mai no han tingut cap núvia, esperen una vegada més l'arribada de la dona. – I així som també tots nosaltres, als ulls de Beckett.

4. *La prova de l'existència de Déu* ex absentia

No, Beckett mai no ha donat a entendre que aqueixes dones vindran, que "Godot" existeix o que vindrà. La peça no tracta de Déu, encara que hi ha ressonàncies certes del terme anglés per a la divinitat en aqueix nom, només tracta del *concepte de Déu*. No és sorprenent, doncs, que la imatge de Déu reste vaga, i que, com indiquen els passatges teològics de la peça, no sabem el que Déu fa; hom suposa, pel que es diu, que no fa absolutament res; i l'única informació que transmet diàriament el jove missatger –germà del Barnabas d'*El castell* de Kafka– és que avui Godot no vindrà, però que ho farà demà. Anders pensa que, amb aquestes intervencions del jove, Beckett explicita bastant clarament que el no vindre de Godot és precisament el fet que genera tant la pueril reacció de creure en ell com la no menys ingènua d'esperar-lo. Fet i fet, heus ací el fragment de diàleg més repetit al llarg de l'obra:

> –Anem-nos-en.
> –No podem.
> –Per què?
> –Hem d'esperar Godot.
> –És veritat. (S. Beckett, *op. cit.* pp. 49-50)

La semblança amb Kafka és indiscutible. Anders no pot deixar de pensar en una determinada narració de l'escriptor de Praga, la titulada "Un missatge imperial" (cf. Franz Kafka, *Narracions completes, Volum I.* Trad. de Josep Murgades. Barcelona, Edicions dels Quaderns Crema, 1982, p. 116). Tanmateix, la qüestió no és demostrar la dependència literària directa d'una temàtica molt semblant, això és indiferent, tots dos escriptors són "*des enfants du même siècle*" i tenen les mateixes fonts pre-literàries: siga Rilke, siga Kafka, siga Beckett, l'experiència que tots ells tenen procedeix sempre paradoxalment de la inutilitat religiosa, del fet que no han tingut experiència de Déu, ço és, d'una experiència que comparteixen amb els no-creients. En el cas de l'autor irlandés, es tracta de l'experiència de la inaccessibilitat de Déu en l'actitud humana d'esperar. Les proves de l'existència de Déu venen a resumir-se en la següent tesi: "Ell no ve, doncs existeix". La negativitat que coneixem de la "teologia negativa" s'ha traslladat ara a l'interior mateix de la religió, carregant-se de força: de l'absència d'atributs per tal de definir l'ésser de la divinitat s'ha passat ara a l'absència de Déu mateix, convertida en prova de la seua existència *ex absentia*. Aquest pensament el comparteixen, diu Anders, Rilke, Kafka, els comentaris de Heidegger sobre uns famosos versos de Hölderlin –"Wo aber Gefahr ist, wächst/ das Rettende auch", ço és, "Però on hi ha perill, creix/ també el que salva"– (Friedrich Hölderlin, *Himnes*. Introducció i traducció de Manuel Carbonell. Barcelona, Edicions dels Quaderns Crema, 1981, pp. 112-113. Els versos pertanyen al poema "Patmos"), juntament amb els personatges de Beckett, però no Beckett, el qual se situa al marge, indicant que allò que diuen una vegada i altra Vladimir i Estragó és absurd. La seua peça, per tant, no és una peça religiosa, a tot estirar és una peça que tracta de religió, ja que només descriu una creença que no creu més que en ella mateixa, i una tal creença no és cap veritable confessió de fe.

5. *La vida es converteix en un passatemps*

Quan la vida té una meta, aleshores podem dir que el temps de la vida "avança" en aqueixa direcció, tot tractant d'abastar-la, de lluitar per apropar-s'hi. Exactament això és el que ja no fa la vida d'Estragó i Vladimir, i per aquest motiu la peça no pateix cap desplaçament, només es mou en cercles sobre un mateix lloc, com també hi circulen els mínims esdeveniments i els diàlegs –o com a l'escenari entren per la dreta i surten per l'esquerra una vegada i una altra les comparses que figuren gent que van passejant pel carrer. La dimensió temporal de l'abans i el després esdevé temporalment neutra, convertida en mera indicació espacial, a la dreta, a l'esquerra, a la dreta, a l'esquerra, etc. En uns moments la circulació sembla frenar-se, el temps es para i es torna –si utilitzem, canviant-la, una encertada formulació hegeliana, la "dolenta infinitud"– una "dolenta eternitat".

Beckett ho realitza amb tota coherència, ja que, d'una manera sense precedents en la història del drama, presenta un segon acte que és la repetició del primer amb mínimes variacions, amb la qual cosa no només produeix un efecte absurdament desconcertant, també ens provoca aqueix esglai que ens horroritza cada vegada que xoquem amb l'*amnèsia*. Menys un, els personatges no s'adonen de la repetició i, si se'ls obliga a copsar-la, tampoc s'adonen que allò que aleshores viuen o conversen és una recapitulació del que ja han viscut o conversat ahir o abans d'ahir. La introducció d'aquesta amnèsia és totalment coherent, perquè allà on no hi ha temps, tampoc no hi ha records. No obstant això, el temps no hi és ja 'petrificat' –com s'esdevé sovint en Kafka, i així ho demostra Anders en el llibre que li dedicà a l'escriptor de Praga (cf. *Kafka, pro und contra*, Munic, Beck, 1951, cap. II, estudi reeditat ara al volum Günther Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur,* Munic, Beck, 1993, 2a. ed., pp. 43-131), hi ha a la peça de teatre un *minimum* d'activitat i un *minimum* de temps, hi ha com una mena de brou de temps congelat, difícil de posar en moviment, i això només s'aconsegueix durant uns pocs minuts, de seguida tot torna a la indiferència, com si res no haguera passat, com si l'estat normal de la vida fora la dormició, amb mínimes interrupcions de vetlla i entreteniment.

La minsa activitat rudimentària que momentàniament encara mou aqueixa pasta de temps, no és cap vertadera acció, no té cap altra finalitat que posar en moviment el temps, és, doncs, un pur *passatemps*. Tot allò que els personatges fan no té, per tant, cap altra conseqüència que el pas del temps. Per això encara que diuen "anem-nos-en", no es mouen, o encara que es demanen ajuda, no mouen ni un dit per donar-se-la. Els bons sentiments o les indignacions que pateixen, s'esvaeixen tan de sobte que aqueixa existència que ja no ho és actua sempre com una *explosió negativa*. No obstant això, ells sempre tornen a fer alguna cosa, perquè aqueixa petita activitat segueix movent el temps, uns pocs metres més enllà, més a prop del suposat Godot.

Aquest joc va tan lluny –ací la peça aconsegueix les notes més corferidores– que tots dos personatges principals es llencen l'un a l'altre sentiments i canvis d'ànim, s'abracen i disputen, s'intercanvien objectes i paraules, i aquestes variacions, fet i fet, no deixen de moure el temps, de fer-lo passar:

> –Mira que n'és de difícil!
> –I si cantessis?
> –No, no. (*Busca*.) No hem de fer sinó tornar a començar.
> –No em sembla pas tan difícil, això.

–El moment de l'arrencada, sí.
–Es pot arrencar de tot arreu.
–Sí, però cal decidir-se.
–És veritat.

Silenci.

–Ajuda'm.
–Estic buscant.

Silenci.

–Quan un busca, sent coses.
–És veritat.
–I això priva de trobar.
–Potser sí.
–I priva de pensar.
–Però tanmateix un pensa.
–Et dic que no; és impossible.
–Ja ho tinc: contradiguem-nos!
–Impossible.
–Vols dir?
–Ja no hi ha perill que pensem res.
–Aleshores, de què ens queixem?
–Pensar, no és pas el pitjor.
–No, no ho és, però Déu n'hi do, fet i fet.
–Com "Déu n'hi do"?
–Això, fem-nos preguntes.
–Què vol dir "Déu n'hi do"?
–Que almenys és alguna cosa.
–No falla.
–Bé, doncs. I si acordéssim que som feliços?
–El que és terrible és haver pensat.
–Ens havia passat mai això?
–D'on surten tots aquests cadàvers?
–Aquests esquelets.
–Això mateix.
–És el que dic.
–Per força hem d'haver pensat una mica.
–Potser al començament.
–Una ossera, una ossera.
–No hi mirem, i en paus.
–Els ulls se te n'hi van.
–És veritat.
–Encara que et sàpiga greu.
–Caldrà que ens tombem decididament de cara a la naturalesa.
–Ja ho hem provat.
–És veritat.
–Oh, no és pas el pitjor, ben segur!
–Què?
–Haver pensat.
–Evidentment.
–Però ens ho hauríem pogut estalviar.
–Què hi vols fer?
–Sí, és clar… (La traducció catalana "Déu n'hi do" correspon a l'original "*c'est déjà ça*", i la resposta a la pregunta sobre el seu significat és: "*c'est déjà ça en moins*", és a dir, com comenta Anders, doncs ja resta 'menys' ('*moins*') per a esperar.

S. Beckett, *op. cit*. pp. 98-99. Per a l'original francés i la traducció alemanya (d'Elmar Tophoven), juntament amb la traducció anglesa del mateix Beckett, hem aprofitat la magnífica edició trilingüe S. Beckett, *Warten auf Godot, En attendant Godot, Waiting for Godot*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1971, pp. 158-160).

En realitat, el mitjà més reconfortant de suportar el buit d'una calma soporífera consisteix en la reactivació de trobar-se en companyia, en tornar una vegada i altra a insistir en la sort de fer front a l'absurditat a duo, com una parella, no com aïllats individus solitaris. Sense la dependència mútua tan colpidora i desesperada que els lliga, sense el curs buit de les converses que mantenen, sense les baralles, els abandonaments i subsegüents retrobaments de tots dos, amb què van a poc a poc passant el temps, es trobarien efectivament perduts. Ara bé, el fet de presentar-nos Beckett una parella de persones no només té una clara motivació tècnica –ja que la peça d'un *Robinsó de l'espera* es convertiria en una mera imatge, no en una representació teatral–, ens mostra a més a més que cada un d'ells és un passatemps per a l'altre, que la companyia ajuda a suportar, quan no l'amaga, l'absurditat de l'existència. Fet i fet, diàlegs tan forassenyats com aquest:

[La primera frase és de Pozzo, les altres de Vladimir i Estragó]
–Què he fet de la meua pipa?
–Una vetllada deliciosa.
–Inoblidable.
–I encara no s'ha acabat.
–Sembla que no.
–Tot just comença.
–És terrible.
–Com si fossim al teatre.
–Al circ.
–Al music-hall.
–Al circ. (S. Beckett, *op. cit*. pp. 70-71)

només són més bé monòlegs intercanviats, rèpliques a les palpentes, com les estocades a l'aire de dos duelistes cecs que intenten de convèncer-se que es barallen de debò.

A les nostres vides més o menys 'normals', nosaltres diferenciem entre les activitats serioses i els passatemps, entre el treball i el joc, la feina i la diversió, els dies laborals i els dies de lleure o de vacances, mentre que l'existència miserable i irreal de Vladimir i Estragó, falta d'aqueixa neta distinció nostra, es veu obligada a jocs ininterromputs per no deixar mai de fer passar el temps, com comenten literalment:

–Hem passat el temps.
–Sense ell [és a dir, sense haver trobat Pozzo] també hauria passat.
–Sí. Però no tan de pressa. (S. Beckett, *op. cit.*, p. 84)

Estem justificats, però, quan suposem aquesta diferència entre ells i nosaltres? Hi ha una frontera clara en nosaltres entre les activitats serioses i els jocs, tal com ho suposem?

Günther Anders no ho accepta: el llastimós combat dels dos pallassos per tal de semblar actius ens produeix una impressió tan forta precisament perquè reprodueix el nostre propi destí, el dels humans de la societat de masses. Per una banda, el treball

mecànic privat de tota finalitat visible està avui tan terriblement allunyat del que il·lusòriament s'anomena l'"activitat humana" que ha esdevingut una mena d'activitat aparent. El 'vertader' treball i la feina més aparent i fingida no es diferencien en res, ni estructuralment ni psicològica. Aquest tipus de treball ha desequilibrat l'ésser humà tant que s'ha d'inventar un "hobby" per reequilibrar-se, per descansar i divertir-se, de manera que, ben paradoxalment, ha d'omplir el lleure amb allò que veritablement l'interessa i amb què treballa de debò, retornant a formes de producció obsoletes, tot conreant un jardinet, o fent treballs manuals de decoració. A més, si l'horari laboral no l'ha deixat ja totalment esgotat, fins i tot li han llevat de les mans l'organització personal del temps lliure, d'això ja s'encarrega la programació de la ràdio i la televisió. Més que qualsevol assaig comparatiu, un fet ho demostra amb escreix, afirma Anders: a la fàbrica i a casa hi ha un mateix flux que tot ho unifica, la ràdio (el fil musical, la música ambiental, la pantalla del televisor, si ho volem dir amb més detalls). Per això és tan fantàsticament actual l'aparença d'activitat d'Estragó i Vladimir, perquè a la vida actual es troben desesperadament interconnectats el temps de treball i el temps lliure, l'activitat seriosa i la diversió.

Qualsevol activitat és bona per a fer passar el temps; cal, tanmateix, optar per fer aquesta o aquella altra, exercir la llibertat de triar què fer, la qual cosa és incompatible amb la passivitat de la vida paralitzada d'Estragó i Vladimir. Per això és perfectament coherent que Beckett els deixe jugar a actuar, tot i que siga debades, amb total inutilitat. És una manera ben plàstica de mostrar que els seus paradigmàtics personatges Didí i Gogó ja no són capaços de portar endavant la tasca d'organitzar el seu lleure, el temps lliure de què disposen.

Ells no tenen, a diferència de nosaltres, formes de distracció fixes i establertes, com l'esport o la música, i es veuen obligats a inventar de primer els seus jocs a partir de l'arsenal d'ocupacions quotidianes. En lloc de, com ho fem nosaltres, jugar un partit de futbol, Estragó s'entreté a posar-se i a treure's les sabates una i altra vegada. Aquesta paròdica reiteració no significa que el pobre pallasso s'ha tornat boix, ens dibuixa, en inversió, el que, fet i fet, s'esdevé amb nosaltres i els nostres jocs, és a dir, ens indica que també els nostres jocs tan ritualitzats i massificats manquen de sentit, que també són una mera pantomima, una activitat aparent i no lliurement triada i executada, un joc de pallassos, sense cap conseqüència, un pur passatemps a què ens ha condemnat la nostra vida falta de lògica i de coherència. Amb la diferència negativa que, fet i fet, Estragó i Vladimir saben que juguen, però nosaltres no ho sabem, ells són gent seriosa, mentre que nosaltres som personatges de farsa. Heus ací el triomf de la 'inversió' beckettiana.

6. *Els antípodes entren en joc*

El contrari dels dos pallassos i de la manera en què juguen a fer passar el temps, surt de sobte amb una nova parella, la de Pozzo-Lucky. Molta tinta ha fet córrer també aquesta sorprenent figuració, la qual, segons Anders, ja és una mena de *desxiframent*, una representació sensible d'allò que prèviament havia estat només una xifra especulativa de l'existència, formulada primer per la dialèctica hegeliana, i per la teoria de la lluita de classes marxiana, esdevinguda després, a partir de la famosa imatge de la parella de 'l'amo i l'esclau' de la *Fenomenologia de l'esperit,* a ser considerada com la millor expressió de l'ésser humà, per a la consciència dels escriptors i filòsofs fran-

cesos de la generació que nasqué a les rodalies de l'any 1900. Aquesta generació ja no pensa l'existència humana sota la figura de Prometeu –com ho havia fet una llarga saga que va de Goethe a l'Orest de *Les mouches* de Sartre, tot passant per Shelley, Byron i Ibsen–, sinó que, des dels anys trenta del segle XX, prefereix la figura hegeliana, un nou símbol caracteritzat per la pluralitat i per l'antagonisme, ço és, pel fet que l'ésser humà ara es corporalitza mitjançant una parella o un duo, mitjançant uns humans que lluiten entre ells pel domini i la sobirania, ja no ho fa, doncs, només amb l'individu titànic que lluita amb els déus, com el vell Prometeu. Heus ací què és ara la realitat dels humans, el domini i la lluita per tal de dominar. Això és també l'únic fet que serveix de motor del temps, de formador de la història, l'antagonisme entre un humà i un altre, o entre una classe i l'altra, de manera que si desapareix aquest antagonisme, també hi desapareix la història i s'acaba per complet.

Aquesta concepció dialèctica de la història puja a l'escenari amb la parella Pozzo-Lucky, es presenta allà on només hi havia 'l'ésser sense temps'. Els espectadors hi queden intrigats. S'ha trencat de prompte el temps paralitzat, hi ha persones ara que veritablement actuen; d'una representació sense moviment, com una mena de fotografia, passem de seguida a una mena de film. Ara bé, els espectadors patim una nova sorpresa: estem acostumats a veure representacions al·legòriques, figuracions sensibles de la virtut, el vici, la llibertat, la justícia, l'avarícia, etc., però ara aquesta estranya al·legoria despulla les robes i les màscares de l'abstracte, i presenta l'oposició entre l'amo i l'esclau amb tota nua contundència, és a dir, el revestiment al·legòric serveix ara per a desvestir i revelar, la funció d'aquesta il·lusió teatral és la desil·lusió i el trencament de les il·lusions. La dialèctica apareix sobre l'escenari dialècticament, Vladimir i Estragó resten bocabadats i poregosos, com sorpresos hi quedem també els espectadors, i això amb bons motius.

Fet i fet, els dos pallassos troben la nova parella força interessant, fins i tot envejable. Des de l'infern de l'ésser sense temps que ells habiten, Pozzo no necessita moure el temps en solitari ni esperar cap Godot, l'esclau Lucky ja s'encarrega de fer avançar el temps i d'emportar-se'l amb ell, al trot, galopant, d'això ja l'amo té bona cura amb els corresponents colps de fuet. Tots dos passen per la vida dels dos pallassos quasi sense adonar-se'n, no recorden haver-hi estat la vespra, són com una representació de la cega història, de la historicitat inconscient d'aquells que la fan i la viuen, que es mouen i la fan moure's. Lucky va ben carregat amb una pesada maleta, una cadira plegable, una panera de provisions i l'abric de Pozzo, porta una corda passada al voltant del coll, ferit i sagnant, tanmateix avança i canvia de paisatge, i rep els ossos del menjar de l'amo, està obligat a anar endavant, sense haver d'esperar cap Godot, per això Vladimir i Estragó l'envejen.

La temptativa, però, de voler trobar trets positius o consoladors en aquesta imatge de l'ésser humà i del món dels nostres dies fóra mera equivocació. No obstant això, la peça de Beckett es diferencia en un punt de quasi totes les altres expressions literàries del nihilisme del nostre present, a saber, en el to. Quasi tots aquests documents tenen un to de seriositat, per així dir-ho, animal, ja que desconeixen la calidesa de l'humor humà, o bé tenen un to cínic, que ja no depén dels humans, és a dir, hi predomina un to inhumà. Els pallassos, per contra, no són ni seriosament animalons, com les pobres bèsties del circ, ni cínics, sinó d'una tristesa que, en la mesura que reprodueix el trist destí dels humans, crea solidaritat entre tots els cors dels espectadors i els alleugereix mitjançant aquesta solidaritat humana. No és casual que la figura del segle XX que

més simpatia ha generat ha estat la llastimosa del primer Chaplin. La farsa sembla haver esdevingut el refugi on encara perdura l'amor entre els humans, el darrer consol d'aquells que són còmplices en la tristesa que sofreixen. És l'única planta que brosta al terreny àrid i desesperadament ressec de l'absurdidat, el petit consol del pur to de la humanitat. Aquesta minsa consolació no sap ni per què consola, ni a quin Godot espera, només demostra que el calor humà és més important que el sentit de les accions, i que no és el filòsof metafísic qui té el dret de proferir la darrera paraula, sinó únicament qui és un veritable amic dels humans, com tot gran escriptor, capaç de dir amb paraules d'insospitada poesia tot allò que ací i ara som.

Acabarem amb una qüestió oberta: sembla que aquesta interpretació tan 'antropològica' no acabava d'encertar el nucli del projecte de l'escriptura de Beckett, radicalment centrat en el fet del llenguatge i les seues impotències, com també ho fan els filòsofs que treballen després del gir lingüístic. Què resta encara d'inèdit i d'amagat a la poderosa mirada d'Anders, com un tresor desconegut, entre els diàlegs màgics dels dos pallassos que segueixen tot esperant Godot? Per tractar de contestar, cal anar potser més enllà del teatre, hem de rellegir l'obra sencera, començant per la prosa, d'aquest autor europeu que tant medità Descartes i Vico i que els filòsofs mai no podem deixar de consultar si volem construir una 'ontologia' i una 'antropologia' del present que no s'alimenten de superfluïtats.

ÈTICA I POLÍTICA: EL PRINCIPI DE PUBLICITAT EN KANT

V. Domingo García-Marzá
Universitat Jaume I

0. Introducció

L'objectiu d'aquesta ponència és analitzar algunes de les implicacions que es deriven de la relació que estableix Kant entre ètica i política. En concret, ens centrarem en el concepte de república que Kant utilitza en *La Pau perpètua* i en la seua relació amb el concepte de democràcia del *Contracte social* de Rousseau. El nostre objectiu és diferenciar bé ambdós nivells, perquè d'una ètica política, és a dir, de la seua combinació, s'esperen, com ens recordava el professor Aranguren, tant el significat d'una societat justa com els principis pels quals hauria de governar-se. [1] De nou som davant la relació entre teoria i pràctica, una de les claus de tot pensament crític.

En aquesta obra, Kant no es dedica a la fonamentació, sinó a la possible aplicació o concreció de les idees morals, el que ell anomena política o teoria aplicada del dret. Avui en dia, necessitem més que mai aquest tipus de reflexions, més centrades en el que podem denominar el disseny institucional o, seguint Maus, *el problema de la institucionalització de les idees morals.* [2] Dins d'aquest marc general, aquest breu comentari se centra en la consideració kantiana de la democràcia com a realització possible d'un ordre jurídic just i en el paper que en aquesta tasca té el principi de publicitat. El més cridaner, per dir-ho així, és que Kant es declara en aquest text, de forma clara i ferma, *contrari* a la democràcia. Per a ell és la pitjor, insistisc la pitjor, forma d'estat possible. A intentar compaginar ambdues qüestions dedicarem els tres punts que estructuren aquesta intervenció.

1. Les virtuts de la constitució republicana

Kant parteix d'una perspectiva ètica ben definida. El punt de vista moral se centra en l'Imperatiu Categòric com a garantia de la dignitat humana. Aquest deure moral no és més que l'expressió de la llibertat humana, de la capacitat que tenim de donar-nos lleis a nosaltres mateixos, de conduir la nostra vida a través de la raó. D'aquesta for-

[1] Cf. J.L. L. Aranguren, *Ética y política,* Madrid, Orbis, 1985, p. 23.

[2] l. Maus, *Zur Aufkleirung der Demokratietheorie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1992; cfr. igualment R.I. Goodin (comp.), *Teoría del diseño institucional,* Barcelona, Gedisa, 2003.

ma, raó, llibertat i autonomia s'identifiquen en l'ésser humà. Des de la perspectiva moral, l'única cosa a la qual la raó pràctica ens obliga és a considerar sempre com a marc de referència els altres éssers que comparteixen amb nosaltres el regne de la llibertat. La moralitat coincideix amb la llibertat i aquesta amb l'autonomia. El més decisiu de l'ètica kantiana és haver recolzat sobre aquesta capacitat legisladora el deure moral. Per aquest motiu l'obligació moral no és altra que «buscar *l'acord amb* tot ésser racional» *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* IV, 432). Des d'aquest punt de vista, l'autonomia o llibertat transcendental és la base de la moral i el dret. [3]

El dret apareix en escena quan ens preguntem per la institucionalització d'aquesta llibertat, per la seua realització. Segons Kant el dret és, textualment: *«conjunt de condicions sota les quals l'arbitri d'un pot conciliar-se amb l'arbitri d'un altre, segons una llei universal de la llibertat»* (*Die Metaphysik der Sitten*, VI, 230). El dret es presenta com a condició indispensable de la llibertat, paradoxalment al preu aparent de reprimir-la. Però ací hi ha una clàusula molt important: el dret pot limitar la llibertat d'una persona amb una condició: que siga així possible conciliar, *segons una llei universal,* la nostra llibertat amb la dels altres. Aquesta llei universal que està en l'interior mateix del dret constitueix per a Kant un moment moral i aquest moment és el que dóna al dret el seu caràcter incondicional, el que el fa intocable, per dir-ho així. La moral ocupa respecte al dret, ens diu Habermas, el lloc que tenia abans el sagrat. [4]

Per aquest motiu Kant entén per llibertat externa o jurídica la «facultat de no obeir cap llei exterior sinó en la mesura en què he pogut donar-hi el meu consentiment» (*Zum ewigen Frieden,* VIII, 350). Definida així la llibertat jurídica, ens dirigim directament a la idea d'un *contracte* originari com a principi de tot dret i, amb aquest, a la idea de la *voluntat general del poble.* Voluntat general (unida) del poble i contracte originari són idees que Kant utilitza, indistintament, per fer referència a «tots podrien voler», del qual prompte parlarem. Amb la qual cosa es converteixen així en pedra de toc de tota llei justa, en paraules de Kant en «criteri general per a reconèixer tant el just com l'injust». Una constitució en què el súbdit no és ciutadà no respon a la perspectiva ètica, a l'ideal moral, si així volem anomenar-lo, de l'autonomia. Com és fàcil d'apreciar, tal com ens diu Reich, els ecos de Rousseau, a qui Kant considera el Newton de la moral, ressonen en totes aquestes consideracions. [5] Tornarem sobre aquesta relació en el següent punt.

Kant denomina *constitució republicana* la constitució civil que ha d'estructurar aquest estat, i la defineix en *la Pau perpètua* pels següents tres principis:

– *Llibertat,* dels membres de la societat (com a persones).

– *De la dependència,* de tots respecte a una única legislació comuna (com a súbdits).

– De la *igualtat* de tots els súbdits (com a ciutadans) (*ZeF*, VIII, 349-350). [6]

---

[3] Cf. sobre aquest punt A. Cortina, "Estudio preliminar", dins *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XVI-XCI; així com O. Höffe, *Kant,* Barcelona, Herder, 1986.

[4] Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung,* Frankfurt, Suhrkamp, 1993, p. 541 ss.; cfr. per a aquesta relació entre ètica i dret en l'ètica de Habermas D. García-Marzá, *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva,* Madrid, Tecnos, 1992.

[5] K. Reich, «Rousseau und Kant», en *Rousseau und die Folgen, Neue Hefte für Philosophie,* 29, 1989, 80-96; i J. Carracedo Rubio, «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», dins *Esplendor y miseria de la ética kantiana,* Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 29-75.

[6] Kant ofereix dues versions distintes d'aquests tres principis: aquesta que pertany a la *pau perpètua* i una altra diferent en *Teoria i Praxi* i en *la Metafísica dels costums.* Aquí està més suavitzada la diferència entre ciutadans actius i passius. Cfr. referent a això A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, p. 59 ss.

A la pregunta de si Kant pensa que aquesta és l'única constitució que mereix el qualificatiu de justa no dubtaríem a respondre afirmativament. De fet, Kant ens diu que és l'única que ens pot dur a la pau perpètua, perquè ser ciutadà implica que les lleis han de legitimar-se pel *consentiment* i, evidentment, si en comptes del cap de l'estat són els mateixos afectats, això és, aquells que han de sofrir les conseqüències, els que decideixen si hi ha d'haver guerra o no, les coses canvien molt: «És natural que es pensen molt un joc tan maligne» (*ZeF*, VIII, 351), argumenta Kant. De forma més clara encara, ens explica en *la Metafísica dels costums* la clau d'aquesta *constitució republicana:*

> *El poder legislatiu només pot correspondre a la voluntat unida del poble. Perquè, ja que d'aquest ha de procedir tot dret, no ha de poder actuar injustament amb ningú mitjançant la seua llei. Perquè si algú decreta alguna cosa respecte a un* altre, *sempre és possible que amb això cometa injustícia contra ell, però mai en allò que decideix sobre si mateix. Per aquest motiu només la voluntat concordant i unida de tots, en la mesura que decideixen el mateix cadascun sobre tots i tots sobre cadascun. Per consegüent, només la voluntat popular universalment unida pot ser legisladora (MdS,* VI, 313)

Fins ara tot el que s'ha dit encaixa perfectament bé en una teoria democràtica. En identificar *ciutadà i colegislador,* en donar suport la constitució republicana en l'acord possible dels afectats, Kant introdueix dins del dret, i per tant de l'estat, un *principi democràtic radical.* Si la voluntat pública, el contracte, s'entén com una situació on *«tots sobre tots decideixen»,* sembla que estem en una situació similar a la de Rousseau en *el Contracte social.*

Però prompte comencen els problemes, atès que l'interès de Kant sembla ser precisament separar clarament la constitució republicana de la democràtica.

L'estat apareix al seu torn com una condició formal del dret, aportant la «coacció legal pública» necessària que permeta la creació d'un ordre objectiu de convivència (perquè si l'home fóra únicament raó, per a res faria falta el dret). D'aquesta forma, i seguint ara González Vicén, des de la idea de llibertat Kant reconstrueix la idea del dret i des d'aquesta la de l'estat. I tot aquest procés es porta a terme sense fer referència per res a l'experiència. Això és, normativament. [7]

Sense poder detindre-nos ací en els secrets de la metodologia transcendental, sí que és interessant seguir utilitzant la idea d'autonomia moral per a definir *quin* ha de ser, segons aquesta idea, la constitució d'aquest estat. Kant classifica en *la Pau perpètua* les formes *d'estat* pel nombre de persones que posseeixen el poder suprem (forma de la sobirania), o per la manera de governar (forma de govern). D'acord amb la primera, tenim la coneguda divisió entre monarquia (autocràcia), aristocràcia i democràcia, segons el poder el tinga el príncep, la noblesa o el poble.

La segona possibilitat de classificar els estats es refereix a la manera com l'estat fa ús del seu poder, i així tenim dues formes de constitució, la *republicana* i la *despòtica.* Kant entén per republicanisme *la separació del poder executiu (govern) del legislatiu (sobirà).* D'acord amb això, el despotisme és l'execució arbitrària per l'estat de les lleis que ell mateix s'ha donat, per la qual cosa la voluntat pública és manejada pel gover-

---

[7] Cf. sobre aquest punt F. González Vicén, *La filosofía del estado en Kant,* La Laguna, 1952; i també *De Kant a Marx,* València, Fernando Torres, 1984; cfr. també per a aquest procés K. Lisser, *El concepto de derecho en Kant,* Mèxic, UNAM, 1959, p. 125.

nant com la seua voluntat particular. En altres llocs definirà el despotisme com el govern sota el qual el sobirà tracta el poble com si fóra de la seua propietat. Amb la qual cosa si ens fixem bé en aquesta classificació, una constitució pot ser republicana en virtut de la manera de governar independentment de la forma de la seua sobirania.

Fetes aquestes distincions, Kant afirma:

> *De les tres formes d'estat, la* democràcia *és, en el sentit propi de la paraula necessàriament un despotisme, perquè funda un poder executiu on tots decideixen sobre, i en tot cas, també contra un (qui, per tant, no dóna el seu consentiment), amb la qual cosa, tots sense ser tots, decideixen... (ZeF,* VIII, 352)

La posició de Kant no deixa dubtes sobre aquest punt. La democràcia és l'única forma d'estat en la qual mai és possible realitzar l'ideal republicà. Com podem explicar aquesta exclusió si l'acord entre tots els implicats i/o afectats era la clau de la constitució republicana? Al meu entendre, una raó bàsica per a aquest posicionament kantià contrari a la democràcia la podem trobar en l'enigmàtic «tots sense ser tots decideixen». Per a intentar interpretar aquesta frase hem d'esbrinar primerament a quin tipus d'estructura democràtica es refereix Kant.

2. Rousseau i Kant: els mals de la democràcia

La interpretació més seguida és que Kant està pensant en el que avui anomenaríem democràcia directa o assembleària. No és cap secret que el concepte de democràcia no tenia cap sentit positiu en el segle XVIII, més encara, ens atreviríem a dir que encara no havia trobat el seu actual significat positiu. Aristòtil, com tots sabem, no va ser cap fervent defensor de la democràcia, per no esmentar Plató.

És precisament aquesta democràcia grega en la qual pensa Kant quan ens diu: «cap de les antigues així anomenades repúbliques ha conegut aquest sistema (govern representatiu) i van haver de dissoldre's en el despotisme...», i més endavant afegeix «constitucions mal organitzades de vells i recents temps (per exemple, democràcies sense sistema representatiu)» (*ZeF*, VIII, 378).

Kant sembla estar pensant en la democràcia d'Atenes descrita per Xenofont, amb el seu nul control sobre els governants, sotmesa als avatars de les masses, a la manipulació dels grups de poder, etc. Aquest sistema havia tornat a aplicar-se pocs anys abans de la *Pau perpètua* en la Convenció francesa, que va donar pas a la democràcia totalitària dels jacobins. Segons el parer de Sartori, va ser Robespierre qui primer va utilitzar la paraula democràcia en un sentit positiu. Amb la qual cosa, apunta sarcàsticament aquest autor, «va assegurar la mala reputació de la paraula durant un altre mig segle». [8]

En aquesta crítica a l'absència d'una divisió de poders Rousseau i Kant es troben en el mateix front. Kant anomena una «no-forma» a la constitució en la qual el legislador és al mateix temps l'executor de la voluntat. Rousseau, al seu torn, no dubta també a denominar «govern sense govern» aquesta possibilitat, i explica:

> *No és bo que qui fa les lleis les execute... Prenent el terme en la seua accepció més rigorosa mai ha existit una veritable democràcia ni hi existirà mai. Va contra*

[8] Cfr. G. Sartori, *Teoría de la democracia,* Madrid, Alianza, 1988.

> *l'ordre natural que el major nombre governe i el menor siga governat... Així, els menys nombrosos adquireixen tard o d'hora la major autoritat.* (Al final conclou)... *Si hi haguera un poble de Déus es governaria democràticament. Un govern tan perfecte no convé als homes.* [9]

Kant i Rousseau coincideixen a exigir l'autolegislació i a rebutjar com a despòtic l'autogovern. Coincideixen també que la racionalitat del contracte originari, de la voluntat general, implica la seua *idealitat:* no és que tots vulguen el contracte, és que tots l'*haurien de voler.* No és la voluntat unànime de tots el que caracteritza el contracte, sinó la *voluntat-necessàriament-unànime* de tots, tal com pot deduir-se de la seua possibilitat segons lleis pràctiques a priori. [10] Es tracta, en ambdós autors, d'una idea pràctica, de les lleis que el poble *podria* donar-se, això sí, seguint els dictats de la raó pràctica i no les que deriven dels consensos fàctics. En la perspectiva ètica estan, per dir-ho així, en el mateix bàndol.

No obstant això, Kant i Rousseau discrepen a l'hora de preguntar-se per les diverses possibilitats d'aplicació que es dedueixen de la idea de l'autolegislació, això és, per les circumstàncies pragmàtiques, per la realització o concreció d'aquesta constitució republicana. Aquesta separació implica, al mateix temps, l'allunyament de Kant de la tradició democràtica.

Rousseau creu, al seu torn, que l'única forma que aquesta idea de la voluntat general s'aplique és que el poble no *puga ser representat* i, per tant, en la seua tasca legisladora estiga reunit i delibere. El sobirà, ens diu, és un ésser col·lectiu i no pot ser representat més que per si mateix, mentre que la sobirania no és més que l'exercici actiu de la voluntat general. Per aquest motiu aquesta ha d'expressar-se d'alguna forma en el nombre de vots. Textualment: «en donar el seu sufragi, cadascú diu la seua opinió sobre això i del càlcul de vots es trau la declaració de la voluntat general». [11]

Amb aquestes afirmacions Rousseau dóna un pas endavant important en el concepte de *legitimació democràtica* que consisteix, per utilitzar ara paraules de K.O. Apel:

> *que el consens fàctic de la majoria dels afectats, que pressuposa i conclou el discurs públic, és considerat una major aproximació al consens ideal dels afectats que, com veurem aquesta serà la solució de Kant, la seua anticipació per part d'un governant savi o de l'elit.* [12]

Però, al mateix temps Rousseau dóna un pas endarrere en la construcció de l'estat *de dret,* en barrejar la idea de la voluntat general com a principi de legitimació, amb les propostes tendents a la institucionalització d'un ordre just, per exemple, amb la regla de la majoria. La voluntat general no es limita en Rousseau, ens dirà ara Habermas en *la Reconstrucció del materialisme històric*, a oferir-nos les raons de validesa, també designa el lloc de la sobirania. En definitiva, confon ètica i política, amb les conseqüències que tan bé han analitzat autors com Popper o Berlin. En paraules de Habermas:

---

[9] J.J. Rousseau, *Del contrato social,* Madrid, Alianza, 1980, p. 73.
[10] Cfr. sobre aquest punt G. Vlachos, *La pensée politique de Kant,* Paris, PUF, 1962, p. 327 ss.
[11] J.J. Rousseau, *op. cit.,* p. 109.
[12] K.O. Apel, *Estudios éticos,* Buenos Aires, Alfa, 1986, p. 214.

> Rousseau no va interpretar el seu contracte ideal merament com la definició d'un nivell de justificació, sinó que barrejava la introducció d'un nou principi de legitimació amb propostes tendents a la institucionalització d'un ordre just de dominació. [13]

Kant no comet el mateix error. Diferencia clarament entre l'esperit del republicanisme (la seua pretensió de validesa o, si volem dir-ho així, el seu principi de legitimitat) i la *lletra* d'aquesta constitució jurídica (la seua plasmació concreta). Exceptuant la democràcia directa, Kant admet diverses possibilitats. Quan ens diu que el poder legislatiu ha de pertànyer al poble, està expressant una idea *normativa,* un *criteri de legitimitat,* no una determinada estructuració del poder polític. Com a idea, així l'expressa Kant en *la Pau perpètua,* constitueix *una tasca* que cal complir, un horitzó de comprensió del que és just, no una regla constitutiva del poder polític. No podem deduir d'aquesta idea, amb la mateixa necessitat i el mateix caràcter a priori, institucions concretes i definides.

Ara ja podem entendre el que significa la frase «tots sense ser tots decideixen». En un precís i actual text de *Über donin Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxi,* ens diu Kant:

> *Així doncs* si *no cap esperar aquella total unanimitat per part d'un poble sencer,* si *tot el que podem preveure és que s'arribi únicament a una majoria de vots (i no per cert de votants directes, en el cas d'un poble gran, sinó només de delegats, a títol de representants del poble), resulta que aquest mateix principi, el d'acontentar-se amb la majoria,* en la mesura que és *principi acceptat per acord general* i *consegüentment, per mitjà* d'un *contracte, hauria de ser el fonament suprem de l'establiment d'una constitució civil* (VIII, 296)

Si la majoria, el tots sense ser tots, es converteix també en criteri de legitimació, en font del dret, llavors tindríem persones que, a priori, no tindrien drets, la qual cosa, com ens diu en *la Pau perpètua,* «seria una contradicció de la voluntat general amb si mateixa i amb la llibertat» (VIII, 352). En resum, la voluntat general no és la voluntat donada o efectiva, empírica, del conjunt de ciutadans, sinó la seua possibilitat segons la raó pràctica.

En múltiples ocasions Kant relaciona la constitució republicana amb *el sistema representatiu,* amb la qual cosa podem pensar que Kant està tractant de definir els contorns d'una democràcia representativa. Però, al nostre entendre, no crec que tampoc siga aquest el cas. El dret constitueix un sistema racional i la seua validesa no depèn del nombre de vots. Els drets individuals (llibertat) no tenen necessitat de ser proclamats per la massa per a ser reconeguts com a vàlids. Al contrari, allò que sí que hem de fer és protegir aquests drets contra les decisions arbitràries de la massa. La sobirania no pot estar depenent de les contingències d'un parlament format per la suma de poders empírics. [14] Ni tan sols sembla Kant estar pensant en una monarquia parlamentària, pel que podem deduir de la seua consideració del parlament britànic al qual acusa d'ineficaç i corrupte. [15]

---

[13] J. Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Taurus, 1983, p. 253.

[14] Cfr. G. Vlachos, *op. cit.,* p. 447.

[15] Tampoc Kant manté aquesta diferència de forma clara quan aposta per una monarquia il·lustrada o quan distingeix entre ciutadans actius i passius. La barreja d'elements normatius i historicoculturals és evident. No és tan fàcil com sembla distingir entre l'esfera noumènica i la fenomènica. Cf. sobre aquest punt M. Riedel, *Metafísica y metapolítica,* Buenos Aires, Alfa, 1997.

En *la Pau perpètua* Kant ens diu que «com més reduït és el nombre de persones del poder estatal i com major és la representació d'aquests, tant més oberta està la constitució al republicanisme» (VIII, 353). En *la Disputa de les facultats* Kant ens diu explícitament que la millor fórmula és: «manar autocràticament i governar en republicà». Què significa llavors per a Kant representació?

El concepte de *representació* és el que millor pot mostrar aquest caràcter criteriològic que té en Kant el concepte de república, segons Maus. [16] Ja hem vist com Kant sembla identificar representació i separació de poders. En els segles XVII i XVIII la representació no estava, com ara, relacionada amb la manera d'investidura dels que detenten el poder, no era un principi electiu, sinó un mecanisme d'autocontrol, un «posar-se en lloc de l'altre» que permetia un autocontrol del poder. [17] No és necessari convocar el poble, n'hi ha prou a actuar *com si* s'haguera fet. També en el terreny polític la filosofia del *com si* té tota la seua força. [18] Per dir-ho d'una altra manera, la representació pertany a l'esperit, no a la lletra de la constitució republicana.

En definitiva, Kant sembla inclinar-se per una *monarquia il·lustrada,* el caràcter representatiu de la qual vindria assegurat per la idea del *contracte originari:* el sobirà és el representant del poble i la seua manera d'actuar ha d'estar dirigida per la idea del contracte. Philonenko parla així del contracte com la quarta formulació de l'imperatiu categòric que afecta únicament el sobirà. [19] Kant en *la Metafísica dels costums* l'expressa així:

> *el que no pot decidir el poble (la massa total dels súbdits) sobre si mateix i els seus components, tampoc pot el sobirà decidir-ho sobre el poble* (MdS, VI,329)

Estem davant un criteri d'orientació per al sobirà legislador que l'obliga a adoptar la perspectiva universal de la raó pràctica. En *Über donin Gemeinspruch... Kant* expressa clarament aquesta posició:

> *El contracte originari (pacte social) no és un fet, és una mera idea de la raó que té, no obstant això, la seua indubtable realitat pràctica, a saber, la d'obligar tot legislador perquè dicte les seues lleis* com si *aquestes pogueren haver emanat de la voluntat unida de tot el poble* (VIII, 297)

Ara bé, és suficient aquest tribunal de la consciència del legislador, per utilitzar una expressió de Javier Muguerza, per a decidir la validesa política d'una institució?, on es queda la participació política i la deliberació? Més encara, en què queda l'autonomia a la qual remeten les tres condicions d'una constitució republicana?, no hem tornat a la consciència moral des de l'esfera política? [20]

---

[16] Cfr. I. Maus, *op. cit.,* p. 191 *et seq.*; així com G. Vlachos, *op. cit.,* p. 447.

[17] Cfr. per a aquest concepte de representació H.F. Pitkin, *El concepto de representación,* Madrid. C.I.C., 1985, p. 123 *et seq.*

[18] Cf. sobre aquest punt A. Cortina, «Estudio preliminar» a *la Metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 1989, pp. XVI-XCI; així com «El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant», dins J. Muguerza/R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant,* Madrid, Tecnos, 1989.

[19] A. Philonenko, *op. cit.,* p. 52 ss.

[20] J. Muguerza, «El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal», dins R. Vázquez (comp.), *Derecho y moral,* Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 183-214.

3. La funció mediadora del principi de publicitat

Des del punt de vista de la relació entre ètica i política, entre teoria i pràctica en definitiva, els resultats d'aquest breu recorregut són més prompte agredolços. D'una banda, trobem en aquesta concepció del contracte moral una diferenciació clara entre els criteris de justícia i les mesures tendents a la seua institucionalització, entre la perspectiva ètica i la política. D'aquesta forma, Kant ens ofereix raons per seguir defensant una perspectiva utòpica, crítica si així volem anomenar-la, que no és més que la possibilitat de presentar formes alternatives de vida, més justes i solidàries. K.O. Apel expressa molt bé aquesta idea, textualment:

> *Des del punt de vista historicopolític i jurídic resideix en Kant un* pas revolucionari *amb efecte a llarg termini, en el sentit que un estat de dret, com a institució,* es permet *una* instància metainstitucional de legitimació i crítica. [21]

La perspectiva ètica mai ha faltat en la reflexió política, però el decisiu de l'aportació de Kant és haver-la incrustat en la concepció mateixa de l'estat de dret, com el seu fonament moral i, per tant, com element insubstituïble del seu sentit i raó de ser. En cap moment hem de pensar que aquest ideal moral de l'acord o consentiment defineix una realitat futura, un moment històric assolible. En aquest punt Kant es manté ferm i no cau en una confusió entre realitat i idealitat, entre facticitat i validesa, com després ho faran Hegel i Marx. El següent text de la *Crítica de la raó pura* és suficient per a desmentir les crítiques d'utopisme dirigides cap a aquest intent d'establir criteris metainstitucionals de legitimació política: [22]

> *Encara que això no arribe a produir-se mai, la idea que presenta aquest màximum com arquetip és plenament adequada per a aproximar progressivament la constitució jurídica dels homes a la major perfecció possible. En efecte, ningú pot ni ha de determinar quin és el suprem grau en el qual ha de detindre's la humanitat ni, per tant, quina és la distància que necessàriament separa la idea i la seua realització. Ningú pot ni ha de fer-ho perquè es tracta precisament de la llibertat, la qual és capaç de franquejar tota frontera determinada (B* 374)

Amb independència de quina siga la interpretació que el mateix Kant atorga a la figura del sobirà, el nostre autor no està criticant la democràcia tal com avui l'entenem, sinó més prompte el poder sense límits, siga qui siga qui posseïsca aquest poder. En aquest sentit Kant és un pensador liberal, si entenem per liberalisme el control del poder polític. Es pot recordar amb Ortega que liberalisme i democràcia responen a dos fets diferents i independents. [23] La democràcia respon a la pregunta de qui té el poder polític, el liberalisme a com s'exerceix. Gómez Caffarena explica molt bé aquesta diferència:

> Trobem així la distinció de nivells que bé sabem que és essencial al Criticisme. La política és sagacitat o prudència (Klugheit), versa sobre el tipus d'acció que trans-

---

[21] K.O. Apel, *op. cit.,* p. 215.

[22] Aquesta és la crítica, per exemple, d'I. Berlin en *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1988, p. 187 ss.

[23] J. Ortega y Gasset, *Obres completes.* Tom 11, p. 425.

> forma tècnicament la realitat empírica; per a aconseguir-ho, es recolza sobre coneixements fenomènics adequats i acata les seues connexions fàctiques. La Moral, en canvi, és l'expressió de l'*homo noumenon* i de la seua llibertat. [24]

Per a Kant no existeix cap conflicte entre la moral i la política, senzillament perquè la política *sempre* es troba subordinada a la moral, de la qual extrau en últim lloc la seua validesa moral, la seua legitimitat. Ens diu Kant textualment:

> La veritable política no pot donar un pas sense haver rendit abans homenatge a la moral, i, encara que la política és per si mateixa un art difícil, no ho és, en absolut, la unió de la política amb la moral, perquè aquesta talla el nus que la política no pot solucionar quan sorgeixen discrepàncies entre ambdues. (*ZeF*, VIII, 380)

Però, d'altra banda, aquesta diferència entre l'esperit i la *lletra* de tota constitució republicana deixa en mans del monarca un poder absolut, un poder que només depèn de la seua percepció i comprensió del possible consentiment de tots els implicats i/o afectats. La traducció de l'Imperatiu Categòric al terreny polític no pot limitar-se al coneixement o, el que és pitjor, sentiment moral del sobirà o legislador.

És aquí quan entra en joc una de les aportacions més interessants d'aquest treball que venim comentant. El contracte originari pressuposa, igual que el *consensus* medieval, un «acord pressumible». [25] Però, si aquest caràcter monològic és suficient per a la doctrina de la virtut, no ho és ja per a la doctrina del dret. Necessitem un pont, una mediació, entre l'ètica i la política. És ací on Kant introdueix el *principi de publicitat* com un criteri a priori de la raó, de «fàcil utilització» ens diu per part del sobirà o legislador. Ja no es tracta tant d'una autolimitació, com d'una prova intersubjectiva. Aquest principi és conseqüència directa tant del caràcter públic de la idea de justícia i del dret, com, en un nivell més profund, de la idea mateixa de raó com «facultat de l'intersubjectiu». Un concepte de raó que Kant defineix de forma magistral en *la Crítica de la raó pura* quan afirma:

> *Exposar a pública consideració els propis pensaments entra ja en el dret originari de la raó humana, la qual no reconeix més jutge que la mateixa raó humana comuna,* on tots tenen veu (*A* 752/*B* 780)

Kant introdueix per a donar raó d'aquest principi de publicitat dos criteris en *la Pau perpètua,* un criteri negatiu que diu:

> *Són injustes totes les accions que es referisquen al dret d'altres homes les màximes dels quals no suporten ser publicades* (*ZeF*, VIII, 381).

More positivo ja no tenim la mateixa senzillesa, ja que hi haurà màximes que podran tolerar la publicitat i no per això seran justes. Kant sembla avisar-nos que qui té el poder té també els mitjans per a manipular aquesta opinió pública. Però positivament sí que es pot dir que:

---

[24] J. Gómez Caffarena, "La conexión de la política con la ética (¿logrará la paloma guiar a la serpiente?)", dins R.R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración,* Madrid, Tecnos, 1996, pp. 65-77.

[25] Cf. sobre aquest punt G. Sartori, *Elementos de teoría política,* Madrid, Alianza, 1992, p. 150.

> *totes les màximes que necessiten de la publicitat (per a no fracassar en els seus propòsits) concorden amb el dret i la política alhora (ZeF*, VIII, 385)

En definitiva, la idea de publicitat deriva del nucli mateix del dret, del moment moral de la imparcialitat, és a dir, del necessari haver de posar-se en lloc de l'altre, que obliga fins i tot el sobirà.

L'autolimitació del sobirà de la qual hem parlat pot generalitzar-se, com diria avui Baier com un possible test d'expressabilitat, i es converteix així en una exigència de l'obertura del sistema representatiu al poder i la influència de l'opinió pública. Com ens diu Baier, «una relació institucional de confiança està garantida si en conèixer totes les condicions estem d'acord a continuar la relació». [26]

D'aquesta forma, el principi de publicitat es converteix en un ideal polític enormement subversiu. Es pot sotmetre la qualitat moral de les institucions, la seua validesa, a l'escrutini públic. Si és capaç de suportar-ho es converteix automàticament en sospitosa. Davant qualsevol decisió política, la qüestió és: es podria fer el que faig si la meua acció i els meus motius per a fer-ho foren de domini públic?».

Ara bé, i ja per a anar acabant, és aquesta versió positiva la que més ens interessa avui com herència kantiana per a la construcció d'una teoria democràtica i no només en l'àmbit polític sinó també en la societat civil. [27] Amb aquest principi, tot disseny organitzatiu ha d'afavorir l'obertura de les institucions i, d'aquesta manera, augmentar la seua responsabilitat pública. La publicitat no és més que el debat públic racional, des del qual la transparència i el diàleg es converteixen en aspectes clau per a qualsevol institució, sempre pendent de la seua possible legitimació. Només des d'aquest diàleg i l'acord posterior es pot parlar de confiança, perquè només així es respecta la dignitat humana.

---

[26] A. Baier, "Trust and Antitrust", dins *Ethics,* 96, 1986, p. 234; cfr. també sobre aquest punt els treballs recollits en el col·lectiu M.I. Warren, *Democracy and Trust,* Cambridge University Press, 1999.

[27] Cfr. sobre aquest punt D. García-Marzá, *Ética empresarial: del diálogo a la confianza,* Madrid, Trotta, 2004.

STANLEY CAVELL: WITTGENSTEIN (AÚN) Y EL PASADO DE LA FILOSOFÍA

Diego Ribes
Universidad de Valencia

Abstract: This paper means to assess that what starts the philosophy of Stanley Cavell really is a peculiar (original) reading of Wittgenstein's *Philosophical Investigations.* The main idea of his interpretation is that the procedures of the ordinary language philosophy support as well as destroy the work of traditional epistemology, so retrieving the history (the tradition) of philosophy, the philosophical past as such, into his philosophical project. To do so, in the context of this criticism, he analyzes the section 118 of Wittgenstein's book, in particular the accusation that his work "seems only to destroy everything interesting" (from that philosophical past). The idea of destruction is seen here as a shift in what we are interested and so we are led to ask ourselves for the possible, positive while critic, relation with the past of philosophy. In this sense, the paper ends with the conclusion that Wittgenstein and the philosophy of ordinary language is not an against history position, and this conclusion is illustrated by offering some parallelism between the notion of "transcendental" in Kant and that of "grammar" in Wittgenstein.

> –Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí ... que nosotros podamos hacer a tu agrado...?
> –Lo que continuamente os digo..., nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado...
>
> Platón, *Fedón* 115b

INTENTO hacerme cargo, en el presente escrito, de la herencia de Wittgenstein por parte de Stanley Cavell, *en la medida* que esta herencia va a condicionar desde su mismo inicio el proyecto filosófico del autor. *En términos generales*, como algo opuesto a la restricción que acabo de imponerme, he hablado repetidas veces de esta herencia en mis escritos anteriores sobre Cavell (ver bibliografía al final). Así pues, el presente puede entenderse como una continuación de esos escritos. Me parece que un punto de partida adecuado para nuestra tarea, y que muestra dicha continuidad, es el siguiente texto del Prólogo a *Reivindicaciones de la razón* (de ahora en adelante *R.R.*), p. 21:

> La conmoción producida en mí por los procedimientos de Austin, se duplicó con la capacidad que mostraba Thompson Clarke para aceptar y absorber dichos procedimientos, casi en su totalidad, más bien dentro que contra los procedimientos de la epistemología tradicional. [. . .] Creo no haber pensado nunca exactamente que los procedimientos de Austin repudiaran sin más la epistemología tradicional, pero soy consciente de que no había pensado antes, cosa que me parecía mostraba la obra de Clarke, que los dictados del lenguaje ordinario [. . .] apoyaban tanto como destruían la tarea de la epistemología tradicional. Puesto que este descubrimiento es un descu-

> brimiento tanto sobre los procedimientos de Austin como sobre los de la tradición, entendí que, incluso vi donde, tendría que dar algún paso atrás antes de seguir de nuevo adelante. Este extremo quedó confirmado cuando empecé a estudiar en serio las *Investigaciones filosóficas, ...*

El relato completo de este descubrimiento sobre Austin y su relación con la tradición es objeto de un minucioso estudio en el capítulo VI, Parte II, de *R.R.,* y culminará en el capítulo VIII de esa misma parte, estudio que se lleva a cabo al filo del tema pivote del escepticismo, y contiene la revisión de la noción misma de escepticismo, revisión que continuará a lo largo del resto de su producción filosófica hasta prácticamente nuestros días. Cuando lleguemos, si es que llegamos, a estudiar nosotros esta región de su obra, tendremos que dar cuenta de la interesante aportación e influencia de Thompson Clarke (un filósofo prácticamente desconocido por nosotros) en esta revisión del escepticismo por parte de Cavell. Pero, puesto que ahora hemos declarado que vamos a ocuparnos de cuestiones de inicios y aberturas, sólo diré que la mencionada revisión se produce de acuerdo con la convicción del autor, expresada repetidas veces, acerca de que una crítica filosófica seria de una filosofía, posición o teoría, debe cambiar la imagen que dicha filosofía tiene de sí misma, autoimagen que nos viene servida normalmente por las exposiciones más o menos convencionales (¿académicas?) de la misma. Pues bien, *creo* que el autor ha cambiado la imagen vigente del escepticismo, y *atestiguo* que a mí me ha cambiado la que yo tenía. Añadiría que esa reconcepción del escepticismo, junto con su interpretación de Wittgenstein (llevada a cabo *in nuce* en la parte I de *R.R.*), junto con su tratamiento del problema de los otros (en la Parte IV de dicho libro), constituyen los ejes centrales, originales y, a veces, atrevidos e irritantes, que vertebran la filosofía de este autor.

Retomemos, pues, la idea central de su texto concerniente a que los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario apoyan tanto como destruyen la tarea de la epistemología tradicional. ¿Qué significa esto? ¿Qué consecuencias podría tener para un filósofo del lenguaje ordinario, llamémoslo así, "ortodoxo"? ¿Y qué significa que dicho descubrimiento le obligó a dar un paso atrás? Lo obvio, o lo obviamente sugerido, es que Cavell entiende que la filosofía ortodoxa del lenguaje ordinario, a veces llamada filosofía de Oxford, mantiene una relación meramente de exclusión, o negación, con la tradición filosófica, proponiéndose ella misma como alternativa a dicha tradición, sugiriendo así que la tradición, en su conjunto, se ha equivocado y que por tanto debería ser abandonada completamente. (Ya he dicho que el estudio detallado e impugnación de este punto de vista se encuentra en el capítulo VI de *R.R.* Se trata, creo, del espíritu de ciertos movimientos de las vanguardias: la historia empieza con nosotros, o, lo que es lo mismo, la historia no existe o es completamente irrelevante; espíritu, dicho sea ahora de paso, también revisado e impugnado por Cavell.) Este punto de vista se manifiesta en la "sequía cultural" de los escritos en los que se ha expresado esta posición, su escasa o nula recurrencia a otros textos, filosóficos o de otro tipo, del pasado. Y según este punto de vista es como se ha interpretado a Wittgenstein (no sin cierta base, al menos externa o formal, en las obras principales de este último; interpretación que no es la de Cavell). Pero entonces, esto significa, otra vez de modo obvio, el abandono por parte de Cavell de esa filosofía del lenguaje ordinario y su limitarse a los fundadores de la misma: Austin y Wittgenstein. Esto es algo que, en mi lectura del autor, forma parte, sólo parte, de "su paso atrás". Si uno quiere seguir a Cavell en este punto (y si no se le acepta en este punto difícilmente se le

podrá aceptar en el resto), tendrá que cuestionar a autores tales como Strawson o Ryle –para mencionar sólo dos nombres que cuestiona él– como herederos y representantes legítimos de la filosofía del lenguaje ordinario. (Cuestionarse esto, quiero decir, si es que se quiere seguir manteniendo este título para la filosofía que se origina con Austin y, sobre todo, con Wittgenstein.) Pienso que ésta no es una de las menores exigencias de las tantas que impone su filosofía. Probablemente esta exigencia será más tolerable en el caso de la producción filosófica de esa filosofía del lenguaje ordinario restringida al área de la Ética: Autores tales como C. Stevenson, A.N. Prior, o R.M. Hare no son sólo cuestionados sino decididamente rechazados por su intento de separar la moralidad de todo conocimiento y de toda fundamentación en el conocimiento –véase la tercera parte de *R.R.,* titulada "Conocimiento y el concepto de moralidad". La otra parte de su paso atrás, que se sigue de la primera, estriba en su recuperación de la tradición dentro, o para, la filosofía del lenguaje ordinario como la entiende él. Esta recuperación también tiene sus peculiaridades. Ante todo, conviene no perder de vista el doble filo de su descubrimiento: la filosofía que toma como guía el lenguaje ordinario apoya tanto como destruye dicha tradición filosófica. Surge, pues, de modo natural la pregunta de en qué medida o de qué modo la apoya y la pregunta de en qué medida y modo la destruye. Según una idea fundamental de Cavell, esta pregunta no se puede contestar bien de antemano, es decir habría que contestarla, y en cada caso, a propósito de las lecturas particulares que el autor hace, va haciendo, a lo largo de su obra de la tradición filosófica. Pero como he dicho alguna vez, el género de "introducción" o de "abertura" tiene sus propios requisitos, de modo que, consciente de ellos, voy a intentar ofrecer algún tipo de respuesta a la pregunta anterior, aunque no sea una respuesta muy buena, o muy estable.

De lo ya dicho hasta aquí, se desprende que sería más apropiada la palabra revisión que recuperación para describir las relaciones de la filosofía de Cavell con la tradición, o mejor aún la expresión "volver a contarla". Sus lecturas de los clásicos, dicho de modo negativo, huyen por igual de dos extremos bien conocidos. Por una parte no se limitan nunca a ser meras exégesis historiográficas de los autores en cuestión y sus obras. No "lee" una obra completa, o hace una lectura completa de una obra (el caso que más se acerca, pero sólo se acerca, a esto último sería, quizá, las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, y *Walden* de Thoreau en su libro *The Senses of Walden*), sino pasajes particulares de la misma ofreciendo lecturas parciales de estos pasajes, lecturas que se proponen como parciales: no sistemáticas, no del sistema (kantiano o hegeliano, por ejemplo), en una palabra no escolásticas. (Se puede leer con provecho algo, o mucho, de Hegel sin ser o declararse hegeliano). El vicio que, creo, se evita con esto es caer en una filosofía que apenas es algo más que historia de la filosofía, vicio que a mi parecer constituye la tentación, a la que se sucumbe con más frecuencia que la deseable, de la filosofía continental contemporánea. Como si la filosofía como disciplina, o como actividad humana, hubiese perdido o agotado su fuente de inspiración para hacer desde el presente filosofía, para hacer filosofía que pudiera convertirse en moneda vigente hoy día. Esto, tomando en préstamo términos de nuestro texto, podría ser tanto un descubrimiento sobre la filosofía como sobre los tiempos actuales de la filosofía. El otro extremo que evita es el de la refutación teórica mediante argumentos contundentes ideados para demostrar la falsedad del punto de vista histórico en cuestión. Cavell puede adorar a Kant y decir que la *Crítica de la Razón Pura* representa uno de los monumentos más eminentes del pensamiento

humano, e incluso aceptar algunas o muchas de sus ideas (como la de que lo que entendemos por un mundo es obra de la razón), y no obstante considerarle como una manifestación del escepticismo moderno (para él la enfermedad casi incurable de la filosofía moderna), la manifestación representada, claro está, no por el momento de la duda escéptica sino por el intento de refutar teóricamente el escepticismo (cosa que según Cavell es ya ser escéptico, el escepticismo ya ha realizado aquí su trabajo, antes de que se empiece a proponer semejantes refutaciones). Quizá resulte más clara su relación con la tradición si la formulamos de modo positivo.

Si no hace historia de la filosofía en sentido estricto, ni, como acabo de sugerir, en sentido disimulado o derivado, ¿cómo se enfrenta nuestro autor al pasado de la filosofía? Digamos, a modo de una primera aproximación, y de modo congruente con lo dicho en el párrafo anterior, que la filosofía de Cavell pretende ser "heredera" del pasado de la filosofía y pretende, además, poder soportar la comparación y contraste con ese pasado. Este es uno de los rasgos que emerge de la revisión de las Vanguardias –Modernismo en su terminología– que el autor lleva a cabo principalmente en su libro *El Mundo Visto*, pero cuyos resultados quedarán incorporados como una característica fundamental de su filosofía en general. Esto significa para mí que Cavell reivindica querer hacer un proyecto filosófico propio. Pues bien, es desde este proyecto, o para la realización de este proyecto, desde donde hay que entender sus lecturas de la tradición filosófica. Cavell lee la tradición desde una posición filosófica, la suya; *posición* que reivindica ser parcial, y reivindica, además, ser filosofía genuina (si no *la* filosofía genuina), reivindica haber recuperado la filosofía genuina; lo que directamente sugiere que la filosofía puede degenerar, y que de hecho, en muchos casos, ha degenerado. Entonces, además de una recuperación de la tradición, Cavell propone una recuperación de la filosofía como tal, o mejor la primera en vistas a la segunda. ("Posición" y "parcialidad" [como algo opuesto a partidismo] son los términos y conceptos de esta filosofía que, como la entiendo yo, se oponen tanto a la "objetividad-universalidad" de la filosofía moderna predominante (¿académica, profesional?) como al relativismo de las "versiones de mundo", "perspectivismos" y "construccionismos". Un tema que necesita, como puede verse por su misma enunciación, un estudio separado que, me temo, no habrá de ser corto.) Esta, y de este modo, recuperación de la tradición en vistas a recuperar la filosofía genuina –el ansia de la filosofía por sí misma, como dice en las primeras líneas de su lectura de *Con la muerte en los talones* [*North by Northwest*] de Hitchcock, en su libro *Themes out of School*– es lo que capacita al autor, a mi modo de ver, para hacer una filosofía que es al mismo tiempo, como se ha dicho, clásica y original. Vigente, actual, son en este punto mis términos favoritos: una filosofía que aspira a convertirse, por decirlo así, en moneda (filosófica) corriente, una filosofía hecha desde el presente para ese presente, que intenta pensar mundo hoy, o reivindica el derecho a tener "un mundo que pensar" (en su libro sobre cine *Contesting Tears*). Como suelo añadir al llegar a este y otros puntos similares, casi todo está en contra. Hoy. En filosofía.

(Habiendo hecho referencia a libros sobre cine de Cavell, me resulta irresistible hacer el presente inciso entre paréntesis. Los profesores de filosofía que hace algún tiempo (como se los ha llamado, de la primera generación) empezaron a hablar de cine en las aulas, corrían el riesgo de ser reputados de frívolos. Ahora veo hablar de cine en la facultad de filosofía a profesores (¿de segunda generación?) algo así como un mero complemento (¿adorno?) de la filosofía que (académicamente) profesan. Esto último tiene que ver, además de con las modas, con algo de lo que intento elabo-

rar (en el presente escrito y en otros lugares) bajo el título de (del peligro de) la profesionalización de la filosofía o academicismo. Valga a este respecto, y en el contexto de mis observaciones anteriores, la siguiente declaración de Cavell (en el Prefacio a *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, p. xii): "Semejante obra [la suya] impugna necesariamente las fronteras disciplinares, comportándose a veces como si no existieran, a veces pidiendo una atención indivisa a las mismas. Esto ha ayudado, creo, a detener un tanto la resonancia que yo esperaba que encontrara dicha obra. Pero los vientos del cambio cambian, y ahora, afortunadamente, me preguntan con mucha menos frecuencia en términos de asombro por qué un filósofo se interesa por el cine. Para mí esa pregunta ha sido particularmente enigmática porque según mi forma de pensar la creación del cine acontece como si estuviera destinado a la filosofía: destinado a reorientar todo lo que la filosofía ha dicho sobre la realidad y su representación, sobre el arte y la imitación, sobre la excelencia y las convenciones, sobre el juicio y el placer, sobre el escepticismo y la trascendencia, sobre el lenguaje y la expresión". ¿Reorientar, repensar, la tradición filosófica de este modo, entre otros? Una dieta muy dura todavía para muchos de nuestros paladares filosóficos.)

Es probable que mi expresión "filosofía genuina" anterior, anterior a este paréntesis, sugiera a alguien el famoso tema del "origen" [genuino] de la filosofía, y los temas con él asociados de la pureza, honestidad, sinceridad, etc., términos estos últimos con los que se ha criticado la filosofía de Cavell, en paralelo, pienso, con las críticas hechas a Heidegger y a su "retórica de lo genuino". No pienso entrar ahora de lleno en esta cuestión –creo que está muy bien contestada, y explícitamente, en la obra de Cavell. Sólo me detendré a hacer un par de acotaciones a la misma. La primera, es que los orígenes de los que habla Cavell no son estrictamente hablando los orígenes históricos de la filosofía, algo así como la búsqueda de la fuente (cronológicamente) primera y prístina de la filosofía, a partir, o después, de la cual la filosofía habría ido contaminándose progresiva e intermitentemente. A este propósito Cavell lee a Wittgenstein –distinguiéndole en esto de Heidegger– diciendo que para él la filosofía nace ya siempre perdida respecto a sí misma, y por tanto la recuperación de la filosofía [genuina] es una tarea igualmente constante, de siempre; así dice Cavell que es como hay que heredar a Wittgenstein, como una filosofía que hay que estar heredando siempre, pues de lo contrario ya no es Wittgenstein lo que se hereda, y, sigue diciendo Cavell, lo mismo les ocurre a todos los pensamientos que se resisten a la "profesionalización" (una advertencia apta, para decir lo menos, para "profesores" de filosofía). Así es como pienso que hay que entender el que Cavell se limite a la filosofía moderna, empezando con los inicios de la misma en Descartes y Hume [sus inicios escépticos], y continuando con el reajuste o reorganización kantiana de dichos inicios. Esta autolimitación del autor a estos orígenes o inicios de la filosofía moderna –aunque no desdeña recurrir a lecturas de, por ejemplo, Platón– no tiene, pues, el sentido, o la pretensión, de "origen" que acabo de descartar, sino que responde más bien a su convicción de que en filosofía constituye un problema saber y decidir por dónde empezar, igual que constituye un problema saber y decidir dónde y cómo terminar. Se trataría, en breve, de la idea de que la filosofía consiste mayormente en el cuestionamiento constante de sí misma; idea que, dicho sea de paso, cabe también, como todo, profesionalizar. Estoy pensando ahora en el intento (¿tentación?) fácilmente discernible en buena parte de la filosofía anglosajona y analítica de convertir la filosofía en

"metafilosofía", en meras cuestiones de definición y método. La segunda acotación, consistiría en cuestionar el término "retórica" como es empleado por los mencionados críticos. O bien dichos críticos emplean el término en un sentido tendencioso, partidista y despectivo, en cuyo caso su crítica quizá no pase de ser una petición de principio total; o bien –caso de que este empleo del término sea el vigente o predominante– habría que re-concebir, o volver a derivar, el significado y sentido del término retórica, hasta que llegue a significar aquellas partes de nuestro discurso que no van destinadas a probar o demostrar nada, porque no hay nada que probar o demostrar cuando nos servimos de semejante discurso, sino que van destinadas a hacer viables [¿prácticas?], humanamente comprensibles y aceptables, las cuestiones que se tengan entre manos, cuestiones que bien podrían ser por ejemplo una demostración o prueba ya establecida por otros medios o partes del discurso, los medios y partes adecuados para hacer demostraciones y pruebas. Algo parecido a esto es lo que Kuhn llama "argumento persuasivo". Cavell lo llama "literatura" [literatura no en sentido estricto, sin excluir, claro está, este sentido; ni en sentido, claro está, despectivo].

Quizá sea conveniente, antes de seguir con la herencia de Wittgenstein por parte de Cavell, aducir algunos ejemplos, o evidencia textual, de lo dicho anteriormente sobre la relación de la obra de nuestro autor con la tradición. Ofrezco estos ejemplos sólo con el propósito de paliar al menos la falta de lecturas detalladas que he descartado más arriba como inapropiadas en un género (¿literario, filosófico?) de introducción, aunque no sea más que por lo extensas que podrían resultar. Cada uno de estos ejemplos concretos pretende ilustrar algunas de las afirmaciones generales de los párrafos anteriores.

Tomo como mi primer ejemplo la revisión –a la que ya me he referido antes– de la epistemología tradicional al filo del tópico del escepticismo (en la segunda parte de *R.R.*). Dicha revisión combina, en un mismo planteamiento y formato de la duda escéptica, las posiciones de Austin y Descartes, reivindicando entre otras cosas el carácter razonable de la duda escéptica (contra la filosofía ortodoxa del lenguaje ordinario), pero negando que la conclusión escéptica constituya tan siquiera un descubrimiento (como pretende el escéptico tradicional, llamado a veces simplemente "el filósofo"). De este modo, se establece una base sólida para ulteriores desarrollos, en obras posteriores, de la obra de Cavell como una filosofía que opera en la brecha, o abismo, abierta entre las tradiciones de la filosofía angloamericana y continental (tematización de afinidades entre Nietzsche-Emerson, Wittgenstein-Heidegger, y algunas otras más). La idea más interesante y sorprendente en este punto quizás sea la sugerencia de que la filosofía más genuinamente característica de América (Norteamérica) no es el Pragmatismo sino el pensamiento de Emerson y Thoreau.

Y estos dos últimos autores, o la lectura que de su obra hace Cavell, constituyen mi segundo ejemplo. Ya antes de *R.R.* (en esta obra su presencia explícita es escasa), en el libro ya mencionado *The Senses of Walden*, que en una segunda edición ampliada (de 1981; *R.R.* es de 1979) incluye dos ensayos del autor sobre Emerson titulados "Thinking of Emerson" y "An Emerson Mood", pero sobre todo en las obras posteriores a dicha *R.R.*, el estudio de Emerson y Thoreau por parte de Cavell es poco menos que masivo y continuado (a la par, quizá, con su continuación del estudio de Wittgenstein). Pues bien, lo que quiero ilustrar con estos ejemplos es la capacidad, me gustaría poder decir el arte, que tiene Cavell de leer la tradición –desde su propia posición filosófica– de modo que el resultado de esa lectura sea lo que he llamado antes filosofía vigente hoy día. Thoreau y Emerson son dos pensadores del siglo die-

cinueve cuya obra puede servir de ejemplo de lo que Cavell llama –en el Prólogo a *Reivindicaciones de la razón*– escritura esotérica, diciendo que el esoterismo es una de las características de las, algunas al menos, obras modernistas e incluyendo las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein en semejante tipo de escritura, al menos en tanto que el libro de Wittgenstein comparte con dichas obras la característica del esoterismo. Aduzco, o recuerdo, toda esta información para transmitir con cierta claridad la idea de que el carácter hermético de la escritura de Emerson puede hacerla prácticamente ininteligible en una época determinada (por ejemplo para mí en esta mi época), y que por sí misma tiende a hacerse ininteligible –es lo que Cavell llama la represión intermitente del autor por esa cultura y que no cualquier lectura de la misma consigue hacerla inteligible, por muy erudita que pueda ser (llamémoslas lecturas historiográficas al uso); que se necesita un tipo de lectura determinada, llámese interpretación, llámese lectura desde uno mismo y desde la posición (filosófica, intelectual) particular que ocupa uno mismo. A veces, Cavell llama al primer tipo de lectura "informativa", mientras que a este segundo tipo lo llama lectura "expresiva", lectura ésta en la que tú expresas tus propios pensamientos y a ti mismo a propósito de los pensamientos del … "genio". Así es como entiendo yo que Cavell pueda hablar del olvido de Emerson en la cultura americana contemporánea (ausencia del segundo tipo de lectura); olvido éste al que Cavell se refiere a veces como "la represión" de Emerson por parte de su cultura, represión propiciada por la propia auto-represión del autor; y así es como entiendo que haya muchos que objeten a esto aduciendo la cantidad de estudios recientes aparecidos sobre Emerson (estudios hechos en su mayor parte según el primer tipo de lectura). Y así es como también puedo entender que diga que Wittgenstein está todavía por heredar en la filosofía contemporánea, a pesar de que los escritos sobre la obra de este último autor puede que estén alcanzando ya el volumen de las exégesis bíblicas disponibles. Pero en este ejemplo es máximamente válida mi idea anterior de que todo esto sólo puede verse de modo correcto y provechoso viendo las lecturas particulares de Cavell sobre Emerson (y Wittgenstein y Thoreau).

Voy a intentar que mi tercer ejemplo sea algo más visible para nosotros. Lo tomo de sus lecturas de Hegel. Para empezar, podríamos recordar, a modo de telón de fondo, una idea muy general de Cavell (que impregna, por ejemplo, su interpretación de Wittgenstein) acerca de la exclusión del ser humano de la filosofía moderna [tendría que haber dicho, quizá, para evitar objeciones innecesarias, el ser humano "como tal", o "el ser ahí" de Heidegger –quizá– pero el hecho mismo de haber sentido la conveniencia de hacer este añadido mostraría la corrección del diagnóstico de estos autores sobre dicha exclusión. Pienso algo parecido a esto cuando veo escrita la expresión "persona humana"; ¿se sugiere que hay personas no humanas? ¿y cuál sería el contenido de esta sugerencia? ¿Cómo es que son, o se han hecho, necesarios predicados tales como "humano" aplicados, por ejemplo, a conocimiento, persona, etc., que a simple vista podrían parecer redundantes? –el tema de la negación de lo humano (lenguaje) por lo humano, y si posibilidad de negación entonces necesidad de afirmación o reivindicación]. Y podríamos ver después como nos cuenta el autor, al filo de esta idea, semejante exclusión centrándose en el periodo que cabría llamar el período romántico de la filosofía, con un inicio plausible en Rousseau y un final no menos plausible en Hegel (véase el último apartado de la Parte IV de *R.R.*, titulado "La cuestión del problema de los otros", pp. 602 ss.). En estas páginas, el autor nos habla de la

cuestión, o fantasía, de la desaparición de lo humano en nuestra cultura, que incluiría el hecho de no poder distinguir ya entre objetos físicos (un robot perfeccionado, por ejemplo) y seres humanos; y afirma que semejante cuestión constituye una reafirmación por su parte de que "el problema de las otras mentes es un problema de historia humana (el problema de la historia humana moderna, …", *loc. cit.*, p. 602). Y sigue diciendo que este problema "*se vive*, y que esta vida tiene un origen y una evolución" (las cursivas son mías, el motivo para hacerlo así aparece más adelante). En el párrafo anterior de este libro, Cavell se refiere a algunos pasajes de los *Principios de la filosofía del derecho de Hegel*, aquellos en los que Hegel habla del derecho de la particularidad del sujeto a satisfacerse, es decir el derecho de la libertad subjetiva; y de cómo Hegel considera este derecho como un logro de la humanidad que marca la transición entre la antigüedad y la época moderna, derecho que se ha convertido en un principio universal de una nueva forma de civilización, y que, muy en línea con el estilo del pensamiento hegeliano, determina que el resto de la historia, a partir de dicho logro, no sea más que una serie de explicitaciones, expresiones concretas y configuraciones de este derecho (Hegel, *op. cit.,* sección 124, agregado). Y acto seguido, Cavell pasa a "leer" estos pasajes hegelianos, desde su propia posición filosófica, diciendo que él podría formular ahora su pregunta (una pregunta central en su posición, planteada y elaborada en otros lugares anteriores de su libro) sobre si existe una cosa tal como la "ceguera para el alma", de la siguiente manera:

> ¿Esta nueva forma de civilización [de la que habla Hegel] está siendo sustituida por otra? Y en particular, ¿está siendo sustituida por una forma de civilización en la que nada de lo que ocurre nos sorprende ya como la objetivación de la subjetividad, como el acto de un agente responsable, como la expresión y satisfacción de la libertad humana, de la intención y deseo humanos? Lo que tiene principio puede tener final. Si este futuro (¿civilización?) tuviera cumplimiento, sus miembros no estarían insatisfechos. Habrían perdido el concepto de satisfacción. Entonces nada les daría (ya) la idea de que los seres vivientes, los algos humanos, tuvieran la capacidad de sentir. Por tanto, no serían (ya) humanos. […]
>
> ¿Presagiaría la desaparición de lo humano el éxito absoluto de la *Weltanschauung* científica? Presagiaría el éxito de la imagen de la ciencia, del conocimiento, como subyugación –no ahora como la subyugación por la cual el ser humano subyuga el mundo, y supera la superstición y la magia, sino ahora como esa subyugación por la que el ser humano es subyugado. Así la ciencia da un paso atrás, o adelante, convirtiéndose en magia. (*R.R.*, pp. 601-2)

Parece ser que en el uso del término "subjetividad" por parte de Cavell hay implicado mucho más, o mucho mejor, que lo que esta palabra ha llegado a significar en la filosofía moderna, sobre todo en la académica, algo así como un peligro o enemigo del conocimiento. Pero si la subjetividad implica cosas como responsabilidad, y por tanto libertad, y por tanto intención y deseo humanos; y si todo esto no está garantizado por nada, en particular no por ningún conocimiento demostrado, seguro y firme; si ha tenido un comienzo considerado como un logro de la humanidad por Hegel, entonces también puede tener un final, final que supondría (¿lógicamente?, ¿históricamente?) la desaparición de lo humano como tal. De ahí que dos aspectos centrales del proyecto filosófico de Cavell sean la reconcepción de la noción de conocimiento tal y como la hemos heredado de la filosofía moderna (la destrucción de la tradición a la que nos hemos referido antes) y la reconstrucción y recuperación del sujeto, del individuo, y en definitiva del ser humano, para la filosofía (ver capítulo 5 de su *En busca de lo ordinario*).

Voy a terminar la presentación de este mi tercer ejemplo con un par de observaciones más. La primera se refiere al hecho de haber puesto en cursivas la expresión "*se vive*" en el párrafo anterior al último texto citado de *R.R.* A veces Cavell dice también del escepticismo que se vive y que tiene una historia. Una historia vivida se distingue, por decirlo así, de la historia contada en los libros de historia, de la historiografía entendida como un área o disciplina académica. Y se refiere, también por decirlo así, a la historia real; a la historia de los eventos reales, a la historia como la vivimos nosotros. Así es como puede hablar –p.e., en *R.R.* considerando el caso de un aficionado al deporte viendo un partido de su equipo favorito– de que la pasión, una pasión de un sujeto particular, tiene historia (puede verse a este respecto su ensayo "The Ordinary as the Unevenful – A Note on the *Annales* Historians" en su libro *Themes out of School*). La dificultad para hablar de estos dos tipos de historia es que sólo disponemos de un solo término para las dos. (Dificultad sentida también por uno de mis maestros en filosofía de la ciencia, I. Lakatos, que proponía señalar la distinción escribiendo historia 1 e historia 2. Nada que objetar a este recurso terminológico, siempre que se tenga en cuenta que no tenemos acceso a la historia 1 sin una historia 2, es decir que no sabemos de la historia real más que a través de una historia contada; pero entonces el término Historia (digamos ahora historia 2) no es sólo el nombre de una disciplina o área de conocimiento.)

La segunda observación a mi tercer ejemplo, consiste en subrayar un aspecto ya mencionado de su modo de visitar la historia, el aspecto de que no hace falta (en el presente ejemplo, pero no sólo en éste) ser hegeliano para leer filosóficamente con provecho a Hegel, es decir, no hace falta (no que esté prohibido) leer los clásicos de filosofía con el espíritu e intención de añadir un ladrillo, a ser posible un ladrillo con mucho brillo, al edificio del kantismo, hegelianismo. En efecto, en la parte IV de *Reivindicaciones de la razón*, hablando de las relaciones mente-cuerpo, e invirtiendo la dirección de estas relaciones como han sido concebidas por la tradición –en este contexto es donde revisa la idea de Ryle (y Descartes) de un fantasma dentro de la máquina– Cavell manifiesta su convicción de las ventajas que tiene considerar el cuerpo como posesión del alma, y no al revés; es decir, considerar el cuerpo como condenado a la expresión, al significado. Sigue diciendo que esta convicción es la que se expresa en la frase de Wittgenstein de que el cuerpo es una figura del alma, y que es, también, a la que Hegel –¿Hegel y Wittgenstein diciendo algo parecido?– dio expresión filosófica en formulaciones como las siguientes: "Esta figura, que tiene en sí misma la Idea como espiritual –y ciertamente la espiritualidad individualmente determinada– cuando debe mostrarse como apariencia temporal, es la *figura humana*… La figura humana [es] la única apariencia sensible adecuada al espíritu" (*Lecciones sobre la estética*, Introducción, pp. 58-59). Y acto seguido a la cita, la lectura de Cavell: "(Así es cómo la filosofía de la mente puede llegar a ser estética.) Cuánto tienes que haber aceptado o reconocido para asentir a esta expresión es una cuestión abierta, que no se limita a la lectura de, por ejemplo, Hegel" (*R.R.,* pp. 470-1).

Pero es hora ya de volver a nuestro texto de partida y a Wittgenstein, o mejor a la herencia de Wittgenstein por parte de Cavell. En efecto, el texto terminaba diciendo que la idea de que los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario destruían tanto como apoyaban la tarea y resultados de la filosofía tradicional le pareció confirmada al leer las *Investigaciones filosóficas.* Cavell habla en repetidas ocasiones de su herencia de Wittgenstein, y en el mencionado prólogo a *R.R.*, le dedica unos cuantos

párrafos que contienen algunos de los pasajes más difíciles de su obra, como el ya mencionado del carácter esotérico y modernista de la obra de Wittgenstein. Me he ocupado de éste y otros aspectos de semejante herencia en mi escrito "Observaciones sobre la escritura de Stanley Cavell", de modo que ahora puedo dedicarme a la exposición de aquellos rasgos de dicha herencia que tengan que ver directamente con la cuestión entre manos: Wittgenstein y su relación con el pasado. En lo que sigue, como cabía esperar, vamos a centrar nuestra atención en la lectura que hace Cavell del texto en el que Wittgenstein evoca la objeción que se podría hacer a su obra en el sentido de que destruye todo lo interesante. Pero a modo de preparación a esta lectura, me ocuparé de algunas observaciones que hace Cavell sobre Wittgenstein, en el mencionado prólogo, que considero relevantes para la mejor comprensión de la misma.

Una primera acotación de carácter muy general, me la sugiere el final del párrafo del que hemos tomado lo que vengo llamando nuestro texto de partida. Allí nos habla Cavell del momento anterior a su haber empezado a estudiar en serio las *Investigaciones*, diciendo que le parecía un libro aburrido que se "ocupaba de materias que yo había aprendido del pragmatismo, especialmente de Dewey, pero de una manera menos exacta y ordenada". Dejemos de lado ahora la calificación de libro aburrido. Tiene que ver, creo, con lo que he mencionado ya acerca del carácter esotérico, según Cavell, de la escritura de Wittgenstein: su pretender dividir a sus lectores en outsiders e insiders. De todos modos, pienso que cualquier lector, cualquier primer lector, de las *Investigaciones,* puede haber tenido una experiencia con este libro a la que le cuadre semejante calificativo. Lo que de inmediato parece sugerir mi frase entrecomillada es que después del estudio en serio del libro, después de haber quedado "fascinado" por él, ya no le parecía un libro que se pudiera describir como pragmatista, poco exacto (o riguroso) y poco ordenado. Me parece que es importante detenerse un momento, espero que sea breve, en este punto. Lo primero que me interesa es insistir en que no se olvide demasiado de prisa el primer momento: Las *Investigaciones* pueden parecer, sobre todo a un norteamericano, un libro pragmatista. Supongo que, dado el apogeo actual de la interpretación pragmatista del segundo Wittgenstein, a nadie se le escapa la relevancia de esta observación. Bueno, anteriormente Wittgenstein había sido interpretado por algunos como conductista, y por otros como místico. ¿Wittgenstein conductista y místico a la vez? ¡Esto debería darnos que pensar! Mi idea es que Wittgenstein es lo suficientemente complejo (llámese, si se prefiere, oscuro, o ambiguo) como para dar pie a semejantes interpretaciones, espero que nadie se ofenda, unilaterales. Y pienso, además, que esta complejidad no es accidental, que viene exigida por su pretensión de hacer bajar el pensamiento, llámese lenguaje, a la arena rugosa del pensamiento del ser humano ordinario, hacerlo bajar de las áreas o disciplinas establecidas, llámese lógica, llámese metafísica, donde el pensamiento es hecho funcionar sin roce alguno, cosa que, para conseguirse, se ha tenido que hacer el vacío en esas áreas, como se hace en un tubo de ensayo de laboratorio. Entonces, en esa arena rugosa, la lógica, la metafísica y la práctica (y algunas cosas más) constituyen *dimensiones*, a veces en conflicto, a veces tensionales, del pensamiento del ser humano; pensamiento que, a su vez, se realiza en un cuerpo, llámese mundo, que es en buena parte opaco a dicho pensamiento (es "lo otro"). La misma insatisfacción que me producen las interpretaciones de la obra de Wittgenstein que acaban con un -ismo, me la producen aquellas otras que empiezan diciendo que van a ofrecer el argumento "subyacente" a tal o cual región (p.e. la región que se ocupa del lenguaje público-privado) de dicha obra. Supongo que tales comentaristas no pensarán que Wittgenstein

era incapaz de explicitar cabalmente sus argumentos por sí mismo. Y si Wittgenstein no lo hizo, ¿por qué tendríamos que hacerlo nosotros? Todavía no he encontrado una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Supongo que no hace falta decir que no niego que haya argumentos en la obra de Wittgenstein. Lo que quiero sugerir es que la argumentación es sólo una dimensión de ese pensar que quiere recuperar Wittgenstein, y que entresacar y aislar esa dimensión del resto de dimensiones constituye una desvirtuación de su pensamiento: es una manera de "no heredar" a Wittgenstein, o de "inmunizarlo", para decirlo con, robándoselos, los términos de Cavell. De todos modos, y para generalizar la idea de este párrafo aplicándola a la obra de Cavell y a su interpretación de Wittgenstein, nuestro autor está convencido de que el pragmatismo no constituye, como tampoco el positivismo, la filosofía genuina de América.

Otra acotación a la frase final del mencionado párrafo, concerniente a la "exactitud y orden", o a la falta de estas cualidades en la obra de Wittgenstein, estriba en señalar que después del "estudio en serio" de la misma Cavell descubrió que tenía otro orden y otro rigor, otra "sistematicidad", son sus propias palabras, que el que hasta ahora venía siendo usual en filosofía, en particular, como queda implicado en el texto, en la filosofía del pragmatismo. Parte del esfuerzo que requiere dominar el pensamiento de Cavell consiste en hacerse cargo de esta nueva "sistematicidad", precisión o rigor, que su obra se empeña en elaborar como alternativa, digamos, a la filosofía meramente argumentativa. Precisión y rigor a la que le da un nombre: *Lectura* (ver cap. I de *En busca de lo ordinario,* titulado "El filósofo en la vida americana". Expongo con cierto detalle este 'método' de lectura como filosofía en mi libro *Lo humano entre áreas*, cap. V, pp. 175-82).

Continuando con nuestro intento de hacernos cargo de su "paso atrás", dividido por mí en dos partes (vuelta a los fundadores de la filosofía del lenguaje ordinario, y vuelta a revisar o revisitar la tradición), sería conveniente hacernos eco de las presiones (algunas contadas por Cavell en el mencionado Prólogo a *Reivindicaciones de la Razón*) que recibió para "poner su obra al día". Después de recordarnos el autor los avances intelectuales habidos fuera de América, sobre todo la recepción del pensamiento de Freud por los filósofos franceses contemporáneos, pero también los habidos dentro de América (supongo, pues no lo dice, que se refiere al fenómeno predominantemente norteamericano de la Deconstrucción); e incluso tras recordarnos las presiones recibidas por amigos, éstas al parecer le preocupaban más, para poner su obra al día respecto a las últimas obras de Wittgenstein aparecidas después de las *Investigaciones*, sobre todo el libro *Sobre la certeza*, y habiendo contestado a estos amigos que no podía leer a Wittgenstein "sólo por curiosidad" (más tarde, en otro lugar, cuando ya había leído estas últimas publicaciones, dirá que todo lo que dice este último libro está, y mejor dicho, en el primero), después de todo esto, digo, Cavell expone dos razones por las que no va a hablar (en *R.R.*) de todos estos cambios intelectuales.

La primera, y quizá para nosotros ahora la menos interesante, estriba en declarar que él está menos preparado que otros para realizar esta tarea. Y en efecto, otros la han realizado y han seguido presionando para que él lo hiciera. Respecto a los otros, podríamos dividirlos en simpatizantes y críticos. Los primeros, se han esforzado por relacionar a Cavell, por ejemplo, con la teoría literaria contemporánea, y con el estado actual de los estudios sobre la obra de Wittgenstein (contrastando su interpretación del segundo Wittgenstein con, por ejemplo, la de Putnam y Kripke). Nombres como

James Conant, Michael Fischer, Michael Payne y Timothy Gould, son algunos que nos vienen a la mente como los pioneros que empezaron a hablar de la obra de Cavell, e hicieron posible la recepción y aceptación de la misma en la propia América. Respecto a los críticos cabría señalar a Barry Stroud y a Richard Rorty –en un primer momento crítico para con la obra de Cavell, después parece ser que no tanto– y a numerosos deconstruccionistas norteamericanos, sirva en representación de todos ellos, Gordon C. F. Bearn (véase, para algunas referencias, la bibliografía al final de este escrito). Respecto al propio Cavell, y ciñéndonos a sus respuestas a las presiones de poner en relación su obra con la de Derrida, el autor ha ido contestando paulatinamente, y a mi parecer un poco a regañadientes, cuando se le ha preguntado en público sobre el particular (véase, p.e., la nota a pie de página en el cap. I, p. 17, y el Apéndice A al cap. 5 ["Escepticismo y una palabra sobre Deconstrucción"], en *En busca de lo ordinario*); y no será hasta 1994 cuando nuestro autor dé una respuesta *motu proprio*, por decirlo así. Esta respuesta se encuentra en su libro *A Pitch of Philosophy*, cap. 2 (un resumen de este capítulo se encuentra en el ensayo de Cavell "What did Derrida Want of Austin?", publicado un año después del anterior libro en *Philosophical Passages: Wittgenstein, Austin, Emerson, Derrida*). No es éste el lugar de ver la respuesta de Cavell a la polémica habida entre Derrida y Searle sobre Austin, hacia la mitad de la década de los setenta del recién pasado siglo. Sólo a modo de curiosidad, hago notar lo tardío de semejante respuesta, y que, preguntado el autor por qué no intervino en su momento, contestó que entonces "había demasiado ruido". Señalaré por último que en este capítulo sobre Derrida nuestro autor se hace eco de las voces que empiezan a proclamar su obra como una alternativa a Derrida, y se pregunta qué significa aquí "alternativa". Si eso significa algo así como que su obra pone de manifiesto la falsedad de la posición, o de algunos puntos de la posición, de Derrida, y que por tanto la obra de Derrida debería dejar de existir o, para el caso, de leerse, el autor declara que no es ni quiere ser una alternativa; y declara su deseo de que dicha obra siga existiendo, produciéndose y leyéndose. Me he detenido en ofrecer este fragmento de información y curiosidades para transmitir una idea muy difícil de captar de otro modo; la idea de que su filosofía, como la voz humana, tiene un tono, o mejor tonos. Y en el anterior fragmento de información el tono que se transmite, o he querido transmitir, es que su obra no tiene el carácter de una filosofía que proceda mediante argumentos contundentes y fulminantes de la posición rival; que semejante procedimiento es, o tiene, el tono del partidismo y, en definitiva, de la venganza; de la venganza del escepticismo que se ha colado ya victorioso en el momento de los argumentos o teorías que pretenden refutarlo, de la venganza del escepticismo que supone la muerte del mundo, de los otros y de uno mismo, argumentos y teorías refutadoras que equivalen a la "intelectualización" abusiva de nuestras vidas, dejando al escepticismo como dueño y señor de las mismas. Se trata de un tono de filosofía que viene a decir que la negatividad por sí misma no es suficiente, o que ya hemos extraído de ella, en la filosofía moderna, lo suficiente para que nuestra "positividad" no sea ingenua o ilusoria; o que la meta de la filosofía, y para el caso del ser humano, no puede ser ceder a la negatividad (como, según su "lectura", hace Poe; quizá, como a mi entender, hace, o está en constante peligro de hacer, Adorno). Casi todo, hoy, está "realmente" en contra.

La segunda razón declarada para mantener "atrasada" su obra, lo que el autor llama a veces "su atraso americano" (no sin, también a veces, cierta ironía, parodiando a supuestos "modernizadores"), consiste en su decisión de comprometerse con la situa-

ción de la vida filosófica académica de América. Puesto que en repetidas ocasiones Cavell critica y se opone a la filosofía académica, semejante compromiso no puede ser otro que el de transformar dicha filosofía. O dicho de otro modo, su compromiso académico equivale a un antiacademicismo. Filosófico. Veámoslo. Describe esa vida, o el momento de esa vida cuando él se incorporó a la Universidad (ver Prólogo, p. xiv), como la recepción de la filosofía del lenguaje ordinario en tanto que reacción a la filosofía del positivismo lógico. Nada de particular o novedoso hasta aquí. Pero el autor sigue contándonos que desde entonces lo que ha ocurrido no es que la filosofía del lenguaje ordinario haya sido sustituida o reemplazada por otra, sino que ha quedado "inmunizada", en el transcurso y asentamiento de dicha recepción en la academia, como si se tratara de una filosofía siempre en peligro de volver a "sumirse en la oscuridad", en los términos empleados anteriormente siempre en peligro de "no ser heredada". Así es como cabe entender que la tarea que se propone realizar Cavell (su compromiso con la vida académica) consista en la revitalización de la filosofía del lenguaje ordinario: "mostrar que todavía puede hacerse filosofía basándose en su inspiración"; y para ello piensa que ha de volver a los fundadores de esa filosofía (el medio paso atrás que he mencionado anteriormente). Antes de seguir con este intento de herencia y de revitalización de la herencia, permítaseme un breve inciso sobre el antiacademicismo de la filosofía de Cavell.

En primer lugar, decir que es cualquier cosa menos simple. No es una actitud directamente, por decirlo así, política o antiinstitucional sin más (más bien critica algunas actitudes simples de este tipo). A este respecto afirma, por ejemplo, que probablemente hoy día no puede hacerse filosofía si no es incorporado a algún departamento de filosofía de alguna facultad (ver su excelente lectura del excelente texto de Thoreau que empieza con la frase "hoy día no hay filósofos sino sólo profesores de filosofía" (*En busca de lo ordinario*, cap. I, pp. 9-12). Aquí nos encontramos otra vez con esa dificultad de hablar de antemano, o en general, de la obra de Cavell, una obra que procede aduciendo, e inventando, ejemplos particulares y leyendo textos particulares, lo que equivale a su defensa de que en filosofía, en esta filosofía al menos, hay que ser "específicos". Por tanto, no me queda otro recurso, puestos a no entrar detallada y sistemáticamente en el tema, que exhortar a quien esté interesado a leer los pasajes, muy numerosos, de su obra en los que el autor se refiere a esta cuestión, de los que acabo de citar uno de ellos a modo de muestra. Valga, a falta de un estudio más detenido de esta cuestión, el siguiente par de consideraciones. Primera, se trataría pues de una filosofía antiacadémica hecha desde dentro de la academia. ¿Constituye esto una paradoja? (Rorty, y otros, pensó, al principio, que sí. Pero las primeras observaciones de Rorty sobre la obra de Cavell me parecieron simplemente un malentendido, en el sentido literal de este término; cuando no una parodia, y por tanto una negación, del pensamiento del autor). [1] ¿O constituye una expresión más del carácter

[1] Me cuesta mucho entender que se diga (como hace R. Rorty en *Consecuencias del pragmatismo*, cap. 10) que la primera, o primeras, parte de *Reivindicaciones de la razón* sea una mera insistencia y extensión de la filosofía vigente del lenguaje ordinario, y por tanto carente de toda novedad y de mucho interés, y que la parte cuatro del libro, la última, sea del todo original y eminente. Mientras que para mí, la parte cuatro no habría sido posible, y no es cabalmente inteligible, sin la mencionada interpretación, original, de Wittgenstein expuesta en la primera. (Esta originalidad y novedad es lo que, creo, se le escapa completamente a Rorty. Lo que, dicho sea de paso, tampoco es de extrañar, ya que constituye una de las primeras respuestas al libro de Cavell.) Considerando, como me parece a mí, que el libro entero (excepto quizás la parte tres, o buena parte de la misma) constituye un "argumento" (sui generis, si se quiere) y que por tanto la parte cuatro es continuación y "conclusión" (constituye "un final", si se prefiere decirlo así)

bidimiensional, bipolar, tensional, del ser humano? Por supuesto, esta última pregunta no es una invitación por mi parte a la conformidad del academicismo. Pero entonces, segunda consideración prometida, mi idea es que la Academia (o la Universidad) no es sólo un lugar sino además, y principalmente, un concepto (que ha de realizarse, claro está, en un espacio y tiempo particulares; pero, de modo igualmente claro, no todos los espacios y tiempos realizan o aplican adecuadamente dicho concepto. En todo caso, la lección de Cavell en esta decisión de quedarse en la academia, y en la filosofía, es que la filosofía, sobre todo aquella o aquellas filosofías que no se prestan a la profesionalización, pueden ser "inmunizadas" por la academia, que la filosofía puede degenerar. He expresado alguna vez esta idea diciendo que Wittgenstein al entrar en la academia simplemente deja de ser Wittgenstein, o está en peligro inminente de dejar de serlo. Naturalmente, pienso que el antídoto está en la recuperación de la idea de la filosofía como "forma de vida": ¿Una vida filosófica fuera de la academia (es decir, no académica)? ¿Un modo de vida centrado en, cuya esencia sea, el pensar? ¿Existe algo parecido a esto, todavía, hoy, como una posibilidad para nosotros?

Volvamos a la revitalización y mejora, si es posible, de la herencia. Ya he hablado en otro lugar de lo que cabría llamar el "contenido" de semejante revitalización; en una palabra: el intento de reanimar las palabras del lenguaje ordinario (empresa ésta que piensa ha sido iniciada por Austin y Wittgenstein, y a la que Cavell se une sin reserva alguna); y el intento de reanimar o recuperar el mundo, que el autor cree haber sido negado, perdido o matado, por el escepticismo de la filosofía moderna, refutaciones teóricas del mismo incluidas (y aquí es donde habría que situar su recuperación de la historia y de la literatura, especialmente el romanticismo, para la filosofía). Ahora voy a centrarme más bien en la "dificultad" de heredar a Wittgenstein.

En efecto, esta dificultad no es una novedad para nosotros. Me he referido a ella al hablar de las exégesis sin fin de Wittgenstein que a duras penas pasan de ser meras repeticiones (¿académicas?) de sus pensamientos; y sin ir más lejos, Cavell refiere, en el Prólogo que ahora nos ocupa, el testimonio de Albritton y Kripke sobre la dificul-

---

de dicho argumento, tendríamos entonces que la opinión de Rorty equivaldría a algo así como entender el libro de Cavell como un "problema" mal planteado que misteriosamente alcanza una "solución" correcta. Algo similar, pero a la inversa, es el veredicto de Stroud [en "Reasonable Claims: Cavell and the Tradition"] sobre la segunda parte del libro de Cavell (que versa directamente sobre el escepticismo en la epistemología tradicional), en el sentido de que el primer capítulo de esta parte (capítulo VI del libro, "La búsqueda de la epistemología tradicional: abertura") constituye algo así como uno de los fragmentos más interesantes e importantes de toda la filosofía contemporánea; mientras que el tercero (capítulo VIII del libro, "La búsqueda de la epistemología tradicional: final") desmiente, arruina y deslegitima todo lo dicho en el capítulo VI: un problema excelentemente planteado con una solución poco menos que nefasta. Puesto que, a diferencia del caso de Rorty, no disponemos en castellano de la traducción del texto de Stroud referido más arriba, quizá sea conveniente citar aquí algunas líneas de su escrito: "Me parece que lo que dice Cavell sobre la necesidad de una comprensión apropiada del problema del mundo exterior es tan esclarecedor y tan importante, y tan poco apreciado, especialmente en lo que ahora pasa por epistemología, que quiero centrarme en ese punto" (Stroud, *loc. cit.,* p. 733); y unas páginas más adelante (en la 736), tras nuevas alabanzas y perfilamientos del texto de Cavell, introduce la parte crítica al mismo diciendo: "Creo que muchos sentirán, como siento yo, una clara decepción, un sentimiento de grandes esperanzas esfumándose rápidamente....". No digo ahora, aunque algunos sí estarían dispuestos a decirlo, que, en general, esto no sea posible (un problema mal o bien planteado con, correspondientemente, una solución falsa o correcta). Lo que me extraña, y me hace sospechar, es que, ciñéndome al caso de Stroud, la solución del problema reputada como falsa, eche a perder la eminencia de un planteamiento. Y me hace sospechar que, desde el principio, no se acepta tampoco el mencionado, y alabado, "planteamiento". Todo esto, muy toscamente dicho en vistas a posibles investigaciones futuras, y como constatación de lo arduas y complejas que éstas podrían resultar.

tad de hablar de la filosofía de Wittgenstein sin emplear sus mismas palabras. La respuesta que va a dar Cavell a esta dificultad me parece excelente y, a la vez, muy valiente. Siguiendo a su declaración de que no podía leer más obra de Wittgenstein por curiosidad, algo así como con una lectura meramente informativa, dice que le parecía más urgente para su labor filosófica, encontrar alguna libertad respecto de él, lo que para Cavell implica encontrar "formas de escritura propias", formas que a veces constituirán extensiones de lo que Wittgenstein ha dicho y cómo lo ha dicho, preguntándose por lo que Wittgenstein no pudo o no quiso decir; y que a veces serán negaciones de las formas de Wittgenstein, como también practicará la negación de otros escritores desde los que este autor emprende su propio camino, por ejemplo de Heidegger. Todo esto me parece congruente con su modelo de lectura que para mí constituye una ejemplificación de la filosofía (como una alternativa a la filosofía argumentativa), del filosofar propio de cada uno, dejando ahora de lado la eminencia de los resultados así obtenidos. Me refiero principalmente al paso inicial de semejante modelo, según el cual la autoridad la tiene el texto leído, texto que hay que tomar en consecuencia como una unidad de sentido y, más problemáticamente, de intención. Esto le distingue de ciertas prácticas contemporáneas que postulan la consideración y utilización fragmentarias del texto, y, por ejemplo, del famoso "misunderstanding" de Harold Bloom, propuesto como una norma de lectura e interpretación del texto, la norma de leer consciente y pretendidamente mal. Y me refiero también, y de modo igualmente principal, al último paso de dicho modelo, la libertad respecto del texto, libertad que se manifiesta escribiendo tú otro texto (diferente). De este modo es como Cavell puede decir, y nosotros entender que diga, que después del primer cuarto de la Parte IV de *Reivindicaciones de la razón* –grosso modo, después de su estudio e interpretación del famoso argumento sobre la posibilidad o no de un lenguaje privado– "ya no considero mis citas de las *Investigaciones* como interpretaciones [del texto de Wittgenstein]" (Prólogo, p. 24).

Pero entonces ¿cómo las considera? Y ¿cómo hemos de considerar nosotros lo que hace él en este citar sin interpretar? Y ¿por qué no dice él, de forma positiva, cómo las considera? Creo que todas estas preguntas tienen respuesta satisfactoria en el conjunto de la obra del autor, y como ya he dicho, tales respuestas tienen su pleno sentido en el momento que las da, en el contexto donde se producen, y los propósitos que entonces persiguen; y esto es así para que la filosofía sea, como la entiende él, *específica* (como un intento de huir de las generalidades vacías: la impertinencia de "tesis" en filosofía). No obstante, en lo que resta de este párrafo, voy a intentar, primero, dar a modo de mero enunciado algunas de esas respuestas, para luego detenerme un poco más en la respuesta que, por lo que se ha dicho ya anteriormente podría resultar un poco más específica en el contexto de las presentes páginas. La frase entrecomillada sobre el citar sin una interpretación, se encuentra al final de un párrafo; y es muy característica, mucho más de lo que dice Cavell al respecto en este mismo prólogo, su afición a terminar los párrafos "*more* aforístico"; y los aforismos, por decirlo así, no se explican, "no podemos pasarnos el día dando explicaciones" como diría su maestro Emerson. Cosas como ésta son las que le han hecho ganar la fama de escritor y pensador difícil. Otra respuesta tipo enunciado, sería decir que su escritura intenta un tipo de comunicación con frases incompletas (lo ha dicho Kuhn en el prólogo a su libro sobre las revoluciones científicas) y que esta característica está en función de la pretensión que tiene su escritura de dirigirse desde un yo que habla (carácter autobiográ-

fico de la filosofía) a otro que escucha, o lee, y que es este último quien tiene que completar el significado. Esta última idea me lleva a la mencionada respuesta más específica. Dicha respuesta, creo que obvia por lo dicho en el párrafo anterior, tómese si se prefiere como una primera respuesta, sería decir que el autor considera semejantes citas no como interpretaciones sino como *lecturas* de las *Investigaciones.* Pero entonces, claro está, tendría que distinguir ahora entre interpretación y lectura (en el sentido que da Cavell a este término), una tarea cuya exposición detallada, o que alcanzara un mínimo de seriedad, sobrepasa los propósitos del presente escrito. Voy a limitarme, pues, a esbozar una distinción que necesariamente habrá de ser muy simple, pero que nos permitirá, eso espero, seguir adelante con la línea principal de nuestra exposición. No obstante espero que, al menos, haya planteado, o sugerido, la cuestión del "paso más allá" (así se ha llamado) que Cavell da respecto a Wittgenstein.

No siempre resulta fácil decir cuándo Cavell está citando e interpretando un texto o leyéndolo. Esta dificultad es pareja a la complejidad de su concepción de qué sea un texto. Claramente, dicha concepción no se limita a los textos escritos (ya sean éstos filosóficos, literarios o psicoanalíticos, por ejemplo). En su obra sobre cine, dice que ofrece "lecturas" de una película, y en este contexto es cuando hace las consideraciones más explícitas que le conozco sobre las diferencias entre interpretación y lectura (ver *La búsqueda de la felicidad*, pp. 45 ss.). Otras veces habla de leerse uno mismo en un texto, sugiriendo así que nosotros, las personas, somos, o podemos ser entendidos como textos; y aún otras veces habla del mundo como de un texto, leyendo la situación actual del mismo, o de la sociedad. No obstante, esto no le lleva a la aceptación acrítica de la idea hoy en boga de que "todo es texto", sugiriendo que la noción general de nosotros y del mundo como textos es algo que necesita de mucha más aclaración, que todavía hemos de dar sentido pleno a estas nociones, y que por ahora hemos de contentarnos con ofrecer lecturas particulares, tentativas, de algunos casos concretos concernientes a esos textos, tan peculiares para decir lo mínimo, que son el mundo y el ser humano. Volviendo al caso de Cavell, decía que no siempre es fácil ni claro decir cuándo interpreta un texto –intentando decir meramente qué dice o quería decir su autor– y cuándo es Cavell pensando en acto, Cavell pensando por sí mismo, permítaseme decirlo así, el pensamiento de otro texto, pensándose él mismo al leer el texto de otro, o, para decirlo en pocas palabras, cuándo es Cavell pensante. En estas lecturas –como algo distinto de meras exégesis, historiográficas o no– es donde creo hay que ver la originalidad, si la tiene, de la obra de nuestro autor, de su proyecto filosófico (lo que empieza a llamarse "la creación de Cavell"), proyecto del que yo apenas he empezado a hacerme cargo en las líneas que preceden. De este modo es como creo hay que entender las siguientes reivindicaciones de Cavell que enumero sin más a continuación para desembocar directamente en el texto de Wittgenstein mencionado anteriormente sobre la destrucción de "todo lo interesante": Si la filosofía es un pensar en acto –o como he dicho en otro lugar, un, o una especie de, obrar– entonces ninguna disciplina o área de conocimiento deviene o debería devenir privilegiada, algo que se ha tenido que reivindicar en años recientes respecto a la ciencia; y que ahora hay que reivindicarlo respecto a cualquier otra disciplina –filosofía y arte incluidos. Pero entonces, la crítica –lo que hoy entendemos por crítica– deviene, como el pensar mismo, incesante y generalizada; y cuando el pensar es de un ser humano (¿hay otro pensar?) sobre el ser humano y sus actividades, entonces la crítica deviene una "*censura* incesante de nuestras vidas" (*En busca de lo ordinario*, cap. II, la cursiva es mía), y una crítica y censura incesantes de los productos de nuestras actividades.

Pues bien, en el contexto de esta crítica generalizada es donde quiero situar el texto de Wittgenstein ya varias veces anunciado sobre su destruir todo lo interesante y la lectura (o mejor, como se verá, lecturas) que del mismo hace Cavell. Después de hablar de la crítica generalizada de la que acabamos de ocuparnos, y de sugerir en el transcurso de sus consideraciones sobre la misma algo parecido a lo que yo en otro lugar he llamado "filosofía fuera de áreas" (en mi *Lo humano entre áreas*), nos encontramos con el siguiente texto del Prólogo a *R.R.*, p. 27:

> Wittgenstein confiesa, o mejor se zafa como objeto de esta acusación, que su obra "sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante" (*Investigaciones,* § 118*).* Se consuela replicando que "Son sólo estructuras de aire lo que destruimos . . .". (Traduzco literalmente para permitir que se oiga el sonido Zen). ¿Pero qué consuelo produce esa consolación? –Lo que aparece aquí como destrucción, lo que se expresa en la idea de destrucción, es en realidad un cambio en el que se nos pide interesarnos: el derrumbamiento de las ideas que tenemos de lo grande e importante, como ocurre en una conversión. ¿Quién sabe lo que habrá de producir semejante cambio y derrumbamiento? A veces la sátira funciona; a veces la vergüenza no. A veces la pérdida de los antiguos intereses es algo tan terrorífico que se busca convertir cualquier cosa menos a uno mismo –por ejemplo, la filosofía en ciencia, o el lenguaje en lógica, o el cine en lenguaje. A veces se es honesto.

Me gustaría parafrasear este texto con las palabras del propio Wittgenstein acerca de la nube de filosofía que puede contener una gota de agua. Veamos si podemos divisar algo de esa nube en esta gota de escritura. No habría que olvidar que la idea directriz del presente escrito es la relación –de destrucción y apoyo– de la filosofía del lenguaje ordinario con la tradición, y el paso atrás que el descubrimiento de semejante relación obligó a dar a Cavell, y lo que he llamado la primera mitad de ese paso atrás: la vuelta a los fundadores de dicha filosofía.

Pues bien, y para empezar, ¿constituye este texto una lectura o una interpretación de Wittgenstein? ¿Es una mera exégesis del significado (interpretación) del texto wittgensteiniano o constituye una de esas extensiones o negaciones de las que hablamos antes? En *La búsqueda de la felicidad,* el autor vuelve a aducir esta misma observación (la 118) de Wittgenstein, la lee y dice que en el Prólogo a *Reivindicaciones de la razón* ofrece una *lectura* ligeramente diferente: el texto que acabo de transcribir. Entonces, según sus propias palabras, el texto ahora entre manos es una lectura y no una interpretación (en el sentido sugerido por él aforísticamente, que yo he intentado comentar de modo más descriptivo). Me gustaría advertir que "lectura" e "interpretación" no han de tomarse como términos dicotómicos excluyentes, de modo que en una lectura no pueda haber nada de interpretación, y viceversa. En su modelo de lectura como ejemplificación de la filosofía que ya he mencionado, es posible que el primer paso, ese paso en que uno ha de dominar un texto, bajo la idea rectora de que es el texto en principio, en ese primer paso, quien tiene la autoridad, es posible que la actividad más abundante, y más recomendable, del lector sea la de la interpretación. Podría expresar también esta última idea de modo algo diferente diciendo que lectura (en el sentido de Cavell) e interpretación (en el sentido, por ejemplo, de la hermenéutica continental) son dos *concepciones* en parte diferentes de lo mismo. Digo esto para ilustrar, o ejemplificar, la práctica característica del filosofar de Cavell que él denomina lectura, lectura de textos, lectura de otros textos, lectura de textos de los otros, lectura en definitiva de los otros. No en vano la parte IV de su *R.R.* es presenta-

da por su autor como el descubrimiento o recuperación del problema de los otros para la filosofía, y yo entiendo que un modo de hacer efectivo este descubrimiento (un modo de que la escritura misma obre lo que dice que es el caso) es esta manera de hacer filosofía: siempre escuchando a otro, siempre junto al texto de otro, construyendo así, por supuesto y como ya he sugerido, su propio proyecto filosófico. Lo he dicho también, para ejemplificar o ilustrar una idea mía aparecida antes concerniente a que es difícil, si no inútil, hablar de esta filosofía de modo general, como si de un "tema de investigación" se tratase, como de antemano (cosas éstas quizá necesarias, o como mínimo convenientes, en una introducción). De esta filosofía sólo se puede hablar de modo adecuado, así lo entiendo yo, haciendo estudios concretos de pasajes concretos de la misma, es decir, ofreciendo uno mismo lecturas. Pero como el tema de la lectura (y su posible distinción respecto de la interpretación) es demasiado enorme como para ser tratado de este modo en una introducción, y como lo dicho hasta aquí sobre el mismo me parece suficiente para mis propósitos en este escrito, pero sigo en general insatisfecho intrínsecamente con lo que he dicho, voy a aducir un texto de Cavell que, "leído" al filo de, y en el contexto de, las ideas expuestas al respecto, espero que complete el sentido de dichas ideas, de modo que transcribo el texto sin más comentario por mi parte, dándolo por "leído" con lo dicho hasta aquí, leído por el (mi) texto producido hasta aquí. Hablando de la teoría de la lectura que contiene el ensayo "Auto-Confianza" de Emerson, y diciendo que por eso mismo, es también una teoría de la escritura, y por eso mismo del habla, y por eso mismo del oír (algo no carente de interés para quienes quieren ver aquí una oposición entre Cavell y Derrida –defendiendo el primero la preeminencia de la voz, el segundo la de la escritura–, oposición que a mi parecer no existe "aquí", no al menos por lo que a la posición de Cavell se refiere), dice Cavell:

> Así pues, la pregunta que pretende contestar la teoría de Emerson sobre la lectura y escritura no es "¿Qué significa un texto?" (y en consecuencia, es posible que no se desee llamarla una teoría de la interpretación), sino más bien "¿Cómo se explica que un texto en el que estamos interesados de cierta forma (interés que quizá se exprese en nuestra atracción a leerlo con esa obediencia que produce dominio) invariablemente dice más de lo que sabe su escritor, de modo que escritores y lectores escriben y leen más allá de sí mismos?", lo que cabría resumir del siguiente modo: "¿Qué es lo que sabe un texto?…" (*En busca de lo ordinario,* p. 117)

Y para contestar a esta última pregunta hace falta "lectura" del texto, en el sentido especificado, o al menos sugerido, más arriba.

Pero volvamos ahora a la posible objeción de "destrucción" que Wittgenstein confiesa y de la que, a la vez, parece defenderse diciendo que "Son sólo estructuras de aire lo que destruimos". [2] En una primera aproximación, podríamos decir que lo que de modo obvio, pero no banal, parece seguirse de estas palabras es que no se destruyen, si las hay, estructuras que no sean de aire. ¿Las hay? –Bueno, como es bien sabido y nos recuerda Cavell, hay quien ha interpretado a Wittgenstein como "la última palabra en filosofía", lo que implicaría que toda construcción o edificio filosófico son

[2] El término alemán del texto de Wittgenstein que Cavell dice traducir literalmente por "structures of air" (traducido a su vez literalmente por mí como "estructuras de aire") es "Luftgebäude". La traducción inglesa usual del término alemán es "houses of cards", que podría traducirse al castellano con el modismo "castillos de naipes", o de modo más acertado "castillos en el aire"; esta última es la que ofrece la versión castellana de la Editorial Crítica.

estructuras de aire y que por tanto habría que dejar ya de hacer filosofía. Al parecer algunos abandonaron por razones parecidas a éstas el campo de la filosofía. La destrucción se concibe así como total, y, referida al pasado de la tradición filosófica, es lo que parece haber inspirado buena parte al menos de lo que hemos llamado antes filosofía del lenguaje ordinario ortodoxa; también hemos dicho que debido a esta manera de entender la relación con su pasado, es por lo que Cavell está dispuesto a prescindir de esa filosofía. Surge pues de modo natural la pregunta por la relación (¿positiva?) de Wittgenstein con el pasado de la filosofía. La respuesta, o una de las respuestas posibles, es la obra filosófica de Cavell en su conjunto, y un testimonio o promesa de ello es el párrafo del prólogo que ahora estamos comentando, prólogo donde, además, y a diferencia de quienes abandonaron el campo, Cavell dice que él es uno de los que se quedó (cf. *R.R.,* p. 15). Pero me gustaría dar cuenta aquí de una respuesta más específica aducida por Cavell.

En "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy" ("La vigencia de la segunda filosofía de Wittgenstein", en *Must We Mean What We Say?* Cf. pp. 64-5) y en el contexto de una discusión sobre qué tipo de conocimiento es el que nos ofrece el lenguaje ordinario, y por tanto la filosofía en él inspirada, y haciéndose eco de la opinión de que dicho conocimiento no puede ser más que empírico, exigiendo por tanto las observaciones y confirmaciones de hechos que exige todo juicio empírico, y después de recordarnos la observación de Wittgenstein acerca de que los problemas de la filosofía no se resuelven "[rastreando] nuevos hechos: es más bien esencial el que no queramos aprender nada *nuevo* con ella. Queremos *entender* algo que ya está patente a nuestros ojos. Pues *esto* es lo que, en algún sentido parecemos no entender" (§ 89), Cavell termina haciéndose las siguientes preguntas: ¿es esto [el conocimiento que aporta la filosofía del lenguaje ordinario] conocimiento empírico?, ¿es conocimiento a priori? Y la respuesta que da a las mismas es novedosa: "Es un conocimiento de lo que Wittgenstein quiere decir con el término gramática –el conocimiento que Kant llama trascendental". Para dar cierto apoyo textual a su respuesta, el autor aduce un pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* (p. 96), donde Kant, tras haber hecho la distinción entre conocimiento *a priori* y trascendental, concluye diciendo "El término trascendental, pues, significa un conocimiento que incumbe a la *posibilidad a priori* del conocimiento" (las cursivas son mías); y a Cavell le parece que esta idea de las "condiciones de posibilidad del conocimiento" (algo así como la marca de fábrica, la firma como diríamos hoy día, de la argumentación de la Crítica kantiana) se refleja en, o es parecida, si no la misma, que la idea expresada por Wittgenstein en la § 90: "nuestra investigación… no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos"; y unas líneas más abajo en la misma observación dice Wittgenstein: "Nuestro examen es por ello de índole gramatical". Nuestro autor continúa, después de haber marcado esta semejanza, indicando alguna diferencia entre Wittgenstein y Kant. Tampoco me parece que sea éste un camino que podamos tomar ahora, aunque sólo sea por su enormidad. Pero creo que puede ser interesante dejar constancia aquí de la dirección, según fue divisada por Cavell, que llevaría ese camino, y los interrogantes que podría plantearnos. Este interés radica para mí en que sugiere o pronostica el tratamiento del escepticismo que hará Cavell en su obra, y en particular en la interpretación de la filosofía del segundo Wittgenstein como no una refutación del escepticismo (y, cabría añadir ahora, como no un pragmatismo). Con este propósito aduzco a continuación sin comentario por mi parte el siguiente texto de Cavell (*loc. cit*., p. 65):

> Si se ve esta similitud con Kant, las diferencias iluminan la naturaleza de los problemas que Wiitgensttein establece por sí mismo. Para Wittgenstein sería una ilusión no sólo que conocemos las cosas-en sí-mismas, sino que igualmente sería una ilusión el que no las conocemos (grosso modo, porque el concepto de "conocer algo tal y como realmente es" se está empleando sin un sentido claro, fuera de su juego de lenguaje ordinario. Por tanto surgen problemas que pueden articularse del siguiente modo: "¿Por qué nos parece que no podemos conocer algo en una situación en la que no hay nada que haga que tenga sentido decir que no conocemos?"; "¿Cuál es la naturaleza de esta ilusión?"; ¿Qué es lo que nos hace estar insatisfechos con nuestro conocimiento en general?"; "En qué consiste la naturaleza y poder de una 'conceptualización del mundo'?" ; "¿Por qué conceptualizamos el mundo como lo hacemos?"; "¿A qué se parecerían otras conceptualizaciones alternativas?"; "¿Cómo se llegaría a ellas?" Porque Wittgenstein necesitaba respuesta a semejantes cuestiones , es, sugiero, por lo que se dijo: "No importaba si sus resultados eran verdaderos o no: lo que importaba es que se había encontrado un nuevo método" (Moore, "Wittgenstein's Lectureres" , *Mind*, LXIV, 1955, p. 26).

Así que después de todo Wittgenstein es, como no podía ser de otro modo, heredero de la tradición filosófica. Otra cuestión distinta sería determinar qué y cómo la hereda, y los párrafos anteriores han constituido el intento de una respuesta, o mejor una muestra de lo que sería una respuesta, a esta cuestión centrándonos en el punto de vista adoptado en el presente escrito: la relación de destrucción y apoyo de la filosofía del lenguaje ordinario con la tradición. Y hemos especificado la relación de apoyo en las afinidades del concepto de conocimiento trascendental de Kant con la noción misma de gramática de Wittgenstein. Una afinidad, cuya explicitación y elaboración, dicho sea de paso, por parte de Cavell le valió, como nos cuenta el autor en varias ocasiones, no ser tomado en serio en su día por la comunidad filosófica de su entorno; y fue, creo, junto con otras características de su escritura, una de las razones del relativo atraso y reticencias con que esa comunidad aceptó su obra. Una vez aceptada, el autor excusa las críticas pasadas, pero se lamenta que nadie hoy, una vez admitida de modo general la mencionada relación Kant-Wittgenstein, *reconozca* que fue él quien estableció semejante relación (no hay que entender aquí el término "reconocer" en sentido demasiado psicologista o moralista, sino en el sentido en que lo emplea Cavell). Pero ahora, y para terminar, me gustaría volver a situarme otra vez, en un plano más general para ver con algo más de perspectiva la herencia por parte de Wittgenstein del pasado de la filosofía.

Volvamos para ello al texto de la destrucción por Wittgenstein de sólo "estructuras de aire" y a la lectura que del mismo nos ofrece Cavell. Habría que observar en primer lugar, que Cavell ve los dos aspectos de la destrucción y el apoyo a la vez, en la misma operación de destrucción por decirlo así. En efecto, la destrucción misma consiste en una invitación que se nos hace a cambiar las ideas que tenemos de lo grande e importante e interesarnos en otras cosas, grandes o no; me gustaría decir que el cambio que se pide no es el de cambiar unas cosas grandes (digamos falsas, o que han devenido insostenibles) por otras cosas grandes que tengan vigencia en nuestros días; eso, si viene, para que sea válido en filosofía, vendrá como consecuencia del cambio a que se nos invita, que no es otro que el de llegar a "interesarnos" (en el presente contexto, si se prefiere, interesarnos en filosofía; pero el tema de "estar interesado" en Cavell no se reduce a este campo). Que nosotros lleguemos a interesarnos (a sentirnos "inclinados" a investigar una cuestión filosófica cualquiera, como dice Wittgenstein en otro lugar, es de la esencia de la filosofía. Y esto se parece a una "conversión", dice

Cavell; y añadamos nosotros ahora, si la filosofía no hace que te ocurra algo a ti, cambie algo en ti, si el pensamiento filosófico no lleva o apunta a una transformación completa de ti, entonces, según estos autores, eso no es filosofía (aunque bien pudiera ser una "tesis doctoral" sobre filosofía, o los resultados de un "programa de investigación", o... estructuras (¿teorías?) de aire; esto dicho sin prejuicio alguno de lo "convenientes" e incluso necesarias que este tipo de cosas puedan ser en la academia). En este contexto es donde quizá pueda entenderse la idea de Cavell de que tan difícil es empezar a hacer filosofía como dejar de hacerlo ("llevar la filosofía al reposo"), o la idea de que la filosofía es, o debiera serlo, además de una profesión una vocación. Pero entonces, también en el campo de la filosofía, podemos habitar el mundo como hechizados, como espectros, bajo las condiciones del escepticismo. Pienso que la dimensión biográfica de la filosofía no equivale a menos, sino seguramente a más; no es un pensamiento gentil. El cambio o conversión que se pide (como ya he dicho en otro lugar) es nada menos que la conversión a uno mismo (como digamos, método, o parte del método, de la filosofía). Pero entonces, puedes pensar que Wittgenstein está heredando aquí a Sócrates, o para el caso a Freud. Podríamos decir también que lo que Wittgenstein hereda es el ansia de la filosofía por sí misma, ansia producida por la percepción de que la filosofía se pierde ya, quizás, en el momento mismo de su nacimiento (Heidegger, creo, piensa, de modo sólo ligeramente diferente, que empezó a perderse a partir de los presocráticos, ya en Platón y Aristóteles). Pero entonces esto significa que la filosofía no puede concebirse como "un conjunto de conocimientos" heredados, por muy eminentes que fueran y sigan siendo los autores de tales conocimientos (no puede concebirse, he dicho antes, como "historia de la filosofía"), sino como una actividad, como un pensar en acto; y a veces habrá que pensar lo que esos autores intentaron pensar (¿Con sus "estructuras"? ¿Hoy, ya, "de aire"?); y siempre es alguien el que piensa, digamos un yo, tú por ejemplo, o el ser ahí de Heidegger que en cada caso es uno de nosotros. Es como la existencia (y la sociedad) *humana*, que o la haces o no está; en el momento que dejes de hacerla ya no está, son otra cosa, por ejemplo un gran club de seres (¿seres?) biológica y estadísticamente más o menos parecidos entre sí. Casi todo está en contra.

Es probable que alguien esté dispuesto a objetar que esta lectura, en particular, de la destrucción por parte de Cavell va demasiado lejos, se "pasa de la raya", ve más de lo que hay ahí, *en* el texto (véase *La búsqueda de la felicidad,* pp. 44-48*).* Cavell está dispuesto a contestar a esta objeción diciendo que leemos poco, no demasiado; lo que nosotros podemos entender, según los términos introducidos anteriormente, que al leer un texto están permitidas las "extensiones" del mismo, y algo de eso es lo que podría significar lectura como algo distinto de interpretación. Pero no es esto en lo que quería insistir ahora. Lo que ahora quiero subrayar es que aquí, en este tipo de lecturas, extensiones y negaciones de los textos, es donde hay que buscar la posición filosófica, la creación filosófica original, si es que la hay, de Cavell. Algo difícil de hacer, porque como he dicho el autor siempre está al lado de otro texto, y eres tú quien ha de decidir la mayor parte del tiempo si está interpretando, haciendo una ampliación, o negándolo, o lo que es lo mismo, cuándo está citando o interpretando y cuándo es Cavell Pensante, planteándose las cuestiones filosóficas por sí mismo, e intentando hacer algo con ellas, por ejemplo, darles alguna respuesta. Creo interesante hacerme eco ahora de una mención que hace Cavell a esta lectura del texto de Wittgenstein de Cavell. En su libro que acabo de citar (p. 19), después de hablar del atrevi-

miento de la filosofía, o de la irritación y desagrado que la filosofía, esta filosofía, puede producir, al buscar perturbar los cimientos de nuestras vidas sin ofrecernos a cambio nada mejor que ella misma, el autor se refiere al texto de Wittgenstein (esta vez según la traducción estándar de "Luftgebäude" por "houses of cards") diciendo que es "como si esta destrucción fuera menos importante, menos devastadora que alguna otra, como si tuviéramos algún otro tipo de habitación"; y añade, en nota a pie de página, "respondo de modo algo distinto a la observación de Wittgenstein en mi prólogo a *La reivindicación de la razón*". Estoy seguro de que alguien, yo mismo por ejemplo, estará dispuesto a considerar estas palabras más como una interpretación que como una lectura (en el sentido especificado de estos términos) del texto de Wittgenstein, lo que confirmaría mi observación anterior sobre que dichos términos no han de verse como mutuamente excluyentes. (No deja de ser curioso al menos, que en un pasaje –el del libro de *La búsqueda de la felicidad*– en el que el autor habla de la "interpretación" de textos y filmes, emplee el término "responder", en la nota, para referirse a su "lectura" del mismo texto en el mencionado prólogo. Yo, por mi parte, leo que este modo de referirse a su lectura anterior pretende evitar elaborar en este punto la distinción entre ambos términos, ya que en el contexto en cuestión lo que se está elaborando, en oposición y respuesta a ciertas objeciones, es fundamentalmete la noción de interpretación contra, digamos, interpretaciones apocadas.

Decía que el segundo modo de responder Cavell a un mismo texto de Wittgenstein me parecía más una interpretación del significado de dicho texto que una lectura (extensiones o negaciones) propiamente dicha. Las razones para esto las encuentro, por una parte, en ciertas ideas generales de la filosofía de Wiitgenstein, tales como las de "volver a casa, a la tierra natal", o las figuras del lenguaje en período de vacaciones, ocioso, donde el lenguaje no trabaja (o trabaja en el aire), y la ambigüedad (necesaria, creo) de ese otro lugar que podría ser nuestra morada natural, lugar que al parecer no es exactamente ningún "lugar", sino quizá este mismo lugar (llámese mundo, llámese "yo" en tanto que primer poblador de ese mundo) transformado de tal modo que nosotros pudiéramos desear vivir en él; pero entonces, seguimos con la ambigüedad, se trata más de un camino o viaje que de un lugar determinado, y por tanto de algo que no tiene fin, como hacer la existencia humana, o como leer el texto de los otros o el texto que son los otros, reinterpretaciones y reformulaciones sin fin, cosas éstas que, como la filosofía, se hacen en acto presente o no están. Por otra parte, me parece que en el propio texto de Wittgenstein se encuentran las razones, en parte al menos, para la interpretación que ofrece Cavell en *La búsqueda de la felicidad.* En efecto, Wittgenstein está preocupado no sólo de que parezca ser que él destruye todo lo importante, sino que también se pregunta "de dónde saca nuestro examen su importancia", cosa que por tanto parece confiar que la tiene; es decir, no destruye por la simple razón de que lo tenido por importante no lo sea en realidad, sino al parecer porque está en lugar de otra cosa (una nueva habitación) que sería, o podría llegar a ser lo realmente importante. Y, en efecto, eso es lo que parece sugerir la última frase de la § 18, al decir que después de la destrucción de estructuras y edificios que no son más que aire, "dejamos libres la base del lenguaje sobre la que se asientan". Así que después de todo, queda alguna posibilidad, alguna base (y quizá también sean aprovechables algunos de los cascotes que han quedado esparcidos por el suelo después de la devastación) para construir o vislumbrar al menos, el otro tipo de habitación, otro modo de habitar el mundo, que no sea un castillo en el aire, que no sea habitarlo como fantasmas, extrañados de él. Y, otra vez, hemos desembocado a la entrada de un sen-

dero que obviamente no podemos tomar ahora: las bases del lenguaje sobre las que se asienta toda construcción, tanto las de aire (y entonces por distorsión de dichas bases) como la otra sugerida que habría que empezar a hacer, teniendo en cuenta la advertencia anterior de que se trata de algo siempre por hacer, que hay que estar haciendo siempre. Sólo pondré alguna señalización a la vera de ese sendero: La construcción, o lo que sea, que se haga no deberá volver a tapar (¿enmascarar, reprimir?) las bases del lenguaje sobre las que toda construcción humana se asienta; los medios de construcción han de quedar tan expuestos como la obra misma (algo que Cavell ha aprendido y nos ha enseñado en su estudio del modernismo). Las bases mismas tienen algo de la naturaleza de los lenguajes naturales u ordinarios (algo que Cavell descubre en su interpretación de Wittgenstein), lo que empieza a llamarse el naturalismo de Wittgenstein, o mejor, para evitar resonancias de -ismos del siglo diecinueve, la "naturalidad" del lenguaje natural reivindicada por Cavell. Tampoco es el momento de especificar o identificar en qué consista o puede consistir dicha naturalidad. Valga decir, señalar, que Cavell la ve en la recuperación del deseo en filosofía (la "inclinación" a la que nos hemos referido antes), que la piensa a propósito del término Capricho de Emerson en su estudio del ensayo "Auto-Confianza" de este escritor. (Ver este estudio en el hoy famoso escrito de Cavell ["Being Odd, getting even"] "Extrañados, Reajustándonos" incluido como capítulo 5 de su libro *En Busca de lo Ordinario*.) Y, de modo más general, la estudia en *Reivindicaciones de la razón*, Parte I, capítulo V: "Natural y convencional". ¡Bueno! Seguramente no es muy adecuado terminar un escrito con tantas referencias; pero, lo dicho, en algún sitio, y de algún modo, hay que terminar.

Bibliografía

Cavell, S., *The World Viewed*: *Reflections on the Ontology of Film*. New York: Viking, 1971; edición ampliada Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

——— *The Senses of Walden*. New York: Viking, 1972; reimpreso en Chicago University Press, 1992.

——— *Reivindicaciones de la razón* (1979). Editorial Síntesis, Madrid, 2003.

——— *En busca de la felicidad* (1981). Paidós, Barcelona, 1999.

——— *Themes out of School*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

——— *En busca de lo ordinario* (1988). Ediciones Cátedra, Madrid, 2002.

——— *Un Tono de Filosofía* (1994). La Balsa de la Medusa, Madrid, 2002.

——— *Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman,* Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Clarke, T., "The Legacy of Skepticism", *The Journal of Philosophy,* Vol LXIX, nº 20, 1972.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la estética*, Ediciones Lakal, Madrid, 1989.

Ribes, D., *Lo humano entre áreas*. Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.

——— "Observaciones sobre la escritura de Stanley Cavell", en S. Cavell (1988)-2002.

Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos, Madrid, 1998.

Stroud, B., "Reasonable Claims: Cavell and the Tradition", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 11, 1980.

Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, UNAM/Crítica, 1988.

LA NAVE DE NEURATH EN EL PUERTO DE VALENCIA. FILOSOFAR JUNTO A J.L. BLASCO

Fernando Miguel Pérez Herranz
Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

Abstract: Philosophy in Valencia's University has experienced a special resurgence during the 70's decade, until it became a reference beyond the national frontiers. However, and contrary to what is often believed, this work was not constructed from nothing, but against the neotomist philosophy which was already settled down and which was very powerful in both University and Spanish society. Josep Lluís Blasco has been a very important figure in this resurgence, as he knew how to make our available a subtle analytic tool, able to clarify the language from the old scholasticism, which was confused and filled of pseudoproblems.

JOSEP Lluís Blasco gustaba glosar aquella metáfora de Neurath sobre el hacer filosófico: "Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de arena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella. De un modo u otro siempre quedan «conglomerados lingüísticos» imprecisos como componentes de la nave. Si bien podemos disminuir la imprecisión en un sitio, ésta puede surgir acrecentada en otro". [1] Prosiguiendo la metáfora podríamos suponer que hay más de una nave, por cuanto hay más de una manera de filosofar, y que cada nave depende administrativamente de algún Estado. ¿En qué condiciones se encontraba la nave de la filosofía durante la época en que Blasco iniciaba su discurso filosófico? Ante todo era una nave en la que los neoescolásticos llevaban el gobernalle, el timón y el libro de bitácora y que, con la derrota de los aliados, necesitaba ponerse a la par de aquellas otras naves que cruzaban los mares y océanos vecinos. Una nave que se iba quedando obsoleta día a día, que pedía su desmantelamiento para ser renovada y que añoraba algunas finas maderas y refinados instrumentos náuticos de los pioneros Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. En esa labor muchos dejaron los mejores años de su vida y a ellos debe mi generación, y las siguientes, que nos encontremos conviviendo en una nave más habitable para los tiempos en que los nuevos españoles habían de navegar. Justo es que reciban nuestro mejor homenaje.

* * *

[1] O. Neurath, "Proposiciones protocolares", en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1965, págs. 206-207.

Yo mismo tuve ocasión de contemplar aquel esforzado trabajo en la Universidad de Valencia, capitaneado por Fernando Montero y Manuel Garrido, de tan diferente carácter, aunque unidos en la dirección de la revista *Teorema*, modelo de pensamiento tanto para los diseñadores de la nueva nave como para la tropa en general. Cuando a principios de los años setenta, y tras los dos años de estudios que llamábamos «comunes», pregunté a un profesor progresista de Salamanca, Miguel Ángel Quintanilla, dónde podía especializarme en Filosofía, no dudó en señalarme la ruta hacia Valencia. Así que tomé rumbo Este y me presenté en la luminosa ciudad mediterránea en una época en la que, al caer la tarde, podía aún respirarse el azahar de los naranjos en los aledaños de Correos. Realizados los trámites administrativos, lo primero que se nos ofreció a quienes como yo mismo veníamos de otras universidades fue hacer un curso de Lógica Matemática y, como si de lecciones particulares se tratara, los profesores Rafael Beneyto y Amador Antón fueron mostrándonos aquella herramienta que adquiría las «mágicas» propiedades de la palanca de Arquímedes: «Tomad un punto de apoyo lógico –parecía advertírsenos– y moveréis el mundo». En esos momentos se estaba gestando el libro de Manuel Garrido *Lógica simbólica* y ahí comenzó mi relación con la disciplina de «las *pés* y de las *qús*». ¿Por qué era tan importante la lógica? Porque, eso al menos se sostenía *sotto voce*, cumplía el papel de alternativa a la lógica aristotélica, la herramienta tradicional de la escolástica. Así inicié un recorrido intelectual que hacía realidad algunas intuiciones que se me habían pasado por la cabeza muy rápidamente en Salamanca al hojear unos libros de los positivistas lógicos Reichenbach y Weinberg. En ellos no se hablaba ni de la vida ni de la muerte, ni del amor ni de la revolución, ni siquiera de los estoicos o de los epicúreos; en esos libros no había nada que tuviera que ver con esas cosas que conduce a los jóvenes hacia la filosofía. Aun así, y para mi sorpresa, en los pasillos de la Facultad de Filosofía de Valencia el profesor Beneyto comentaba a algunos alumnos que ellos enseñaban la lógica ¡para desmitificarla!

¿Qué era esa filosofía que estaba vinculada a la lógica? En ese momento, otro profesor de la casa, J.L. Blasco, acababa de publicar un libro titulado *Lenguaje, filosofía y conocimiento,* que se abría –para mí y en aquel entonces– con una enigmática frase:

> La filosofía analítica del lenguaje ordinario cuenta con los suficientes decenios de existencia para constituir un movimiento difícil de agotar en su totalidad [J.L. Blasco*, Lenguaje, filosofía y conocimiento,* 1973, pág. 9].

Ya el título era un homenaje a un libro de A.J. Ayer que me había llamado la atención en una librería por su portada de color azul, salpicada de rojo y verde, *Lenguaje, verdad y lógica*, editado por Martínez Roca. Todo aquello me producía una gran impresión, que aumentaba día a día, porque mis nuevos compañeros lo tomaban como lo más natural del mundo. Por desgracia ya no iban tranvías a la Malvarrosa, así que mi primer viaje a este mítico lugar lo hice caminando y con un libro de Justus Harnack que hacía referencia a un personaje no menos mítico, Ludwig Wittgenstein. Iba tratando de conectar las cuatro cosillas que sabía de filosofía con la primera tesis del *Tractatus*, según se leía en la página 47 de aquel libro: “El mundo es todo lo que es el caso”. Terminé, ni qué decir tiene, mirando el mar desde la playa de las Arenas, pensando en el lío en que me había metido, porque desde luego no me parecía que hubiera pensado jamás los pensamientos que se expresaban en el *Tractatus*, condición

indispensable para entenderlo, según advertía el propio Wittgenstein en el prólogo de su libro. El resto de mi vida intelectual ha sido, en gran medida, salir del laberinto en el que me metí aquella tarde.

Así que traté de ponerme al día. Esta filosofía había nacido en Inglaterra y, como las regatas por el Támesis, también estaba dividida en dos escuelas: la de Cambridge y la de Oxford. En Cambridge, Ludwig Wittgenstein enseñaba que la filosofía sirve para indicar el camino que ha de seguir la mosca para salir de la botella atrapamoscas en la que quedó atrapada, y John T. Wisdom ponía de relieve el carácter terapéutico de las investigaciones filosóficas. En Oxford Gilbert Ryle prohibía toda reducción del sujeto al *cogito* cartesiano y J.L. Austin había clasificado los actos del habla en *locucionarios, ilocucionarios* y *perlocucionarios*, lo que daba mucho juego para analizar cualquier ocurrencia.

Todos estos filósofos tenían algo en común: no se preocupan tanto de Dios, del Alma o del Mundo, como de los «significados». Y los significados están íntimamente vinculados al lenguaje. ¿Qué importancia pueden tener los significados para la filosofía, para la vida, para la política? Sin duda, mucha, pues si algunos consideraron aquel cambio como un «giro lingüístico» (Rorty, *The Linguistic Turn*, 1967), otros hablaron incluso de «revolución en filosofía» (Ryle, *The Revolution of Philosophy*, 1957). Ante las especulaciones de los filósofos, sus inacabables disputas, la preocupación mil veces despreciada por el sexo de los ángeles, las especulaciones de los románticos o las frases sin sentido de Hegel, es necesario adoptar una disciplina que cuente con procedimientos de control lingüístico riguroso. Y si en Inglaterra el giro lingüístico se llevaba a cabo contra el idealismo (hegelenizante) de McTaggart y Bradley, en España –que poco había de Hegel–, ¿contra quién podría llevarse a cabo esa «revolución lingüística»? Sin duda contra la filosofía oficial neoescolástica. En los libros no solía decirse, pero J. Muguerza lo ha dejado claro en rotundas palabras:

> Las nuevas estrategias que las últimas aportaban [las avanzadillas analíticas], sin embargo, acreditaron pronto su éxito frente a los endebles baluartes dialécticos levantados por la filosofía oficial, dado que ésta atentaba a un mismo tiempo contra el sentido común, la lógica de los *Principia mathematica*, el principio de verificabilidad, la sintaxis, la semántica y la pragmática, el habla corriente, nuestro esquema conceptual y cualquier otra actividad pensante con la que deseemos reemplazarlo [J. Muguerza, "Esplendor y miseria de la filosofía", en AA.VV., *La concepción analítica de la filosofía*, 1974, pág. 126].

Lo subversivo de estas palabras puede resaltarse al contrastarlas con estas otras de Antonio Millán Puelles, escritas unos pocos años antes, afirmando el empaque superior de aquella filosofía incluso por sobre la ciencia:

> Aunque la ciencia me pudiera instruir sobre la íntegra determinación de los procesos de índole natural indispensables para que se dé mi percepción, yo seguiría sin experimentar, y aun sin saber, el último y más decisivo «cómo» del asunto: la forma en la que se enlazan, en la unidad de mi subjetividad idéntica, esos procesos de índole natural y el hecho, completamente irreductible a ellos, de mi acto perceptivo [Millán Puelles, 1967, págs. 121-122].

Pero España había empezado a incorporarse a la economía industrial y de mercado, ciertamente bajo un régimen político dictatorial, y las fuerzas que se estaban desarrollando, arrollaban a sus propios dirigentes. El contacto con Europa, con sus formas

políticas, artísticas, cinematográficas... pero también la necesidad de ingenieros, de técnicos cualificados, de médicos..., y la comparación con sociedades vecinas de mayor nivel de vida, rompían un lenguaje filosófico, ideológico y político que había que analizar, disolver y reemplazar. Si social y vitalmente el costo no podía dejar de ser muy elevado, intelectualmente no era tan radical, porque España nunca había dejado de ser Europa, porque poseía una tradición literaria muy poderosa, porque Ortega había creado un lenguaje filosófico acorde con los ritmos del pensamiento del siglo XX, y porque el régimen había renovado la escolástica para su propia justificación.

Ahora podía calibrarse mejor aquella frase con la que comienza su libro J.L. Blasco, como una metáfora en la que se han eliminado los términos de comparación, y que podría reconfigurarse de la siguiente manera: Así como la filosofía analítica de Moore, Russell o Wittgenstein pretendían clarificar la metafísica y el lenguaje confuso del idealismo hegeliano, la filosofía analítica en España pretendía clarificar la metafísica y el lenguaje confuso de la neoescolástica. No lo estoy inventando, ni es una racionalización *a posteriori* del fenómeno. En la solapa del libro citado se apunta claramente el objeto de beligerancia:

> Habría de sustituirse la filosofía como teoría de la realidad por una tarea filosófica consistente en *esclarecer* nuestro aparato lingüístico para el conocimiento de la realidad. Y este esclarecimiento lleva consigo la eliminación de viejos problemas metafísicos: el análisis filosófico se convierte así en instrumento de *disolución* de pseudoproblemas. No cabe duda de que la filosofía española está necesitada de un impacto *terapéutico* de este tipo. Con el presente libro se acentuará la contradicción existente en la filosofía de nuestra sociedad entre el *viejo escolasticismo,* todavía dominante en la jerarquía universitaria, y las nuevas generaciones de filósofos que van abriendo paso a nuevas concepciones de la filosofía (nuevas respecto a la España actual, aunque no tan nuevas en el mundo cultural)...

Una década después, en el prólogo a la reedición en lengua catalana, *Llenguatge, Veritat i Lògica* (1983), Blasco hace una referencia directa a la neoescolástica española:

> Tanmateix, es tracta d'un llibre revulsiu: enfront dels catecismes de metafísica escolàstica-nacional-catolicista, era un *catecisme* empirista i *ingènuament* antimetafísic, però amb una ingenuïtat més fresca i rica que la presumpta ingenuïtat doctrinària i malsana dels pontífexs metafísics del franquisme.

Dos décadas más tarde, mantiene esa crítica al dogmatismo escolástico. En un homenaje a Sergio Rábade (1992) escribe:

> Así, la función crítica, la función epistemológica, consiste en romper el «hechizo» de la palabra, pero no de la palabra espontánea, que en su función primordialmente pragmática no ejerce ningún hechizo, sino de la palabra *dogmatizada*. El calor terapéutico de la filosofía consiste en curarnos de los dogmas.

Y, en fin, en otro homenaje, esta vez a Joan Fuster (1993), recuerda Blasco los años sesenta, en los que el escritor de Sueca se enfrentaba a la «razón dogmática»:

> Calia recordar a aquest país que havia existit la Il·lustració, que feia segles que la raó dogmàtica havia entrat en crisi i que el coneixement tenia tot un altre significat diferent al qui li havia donat la teologia.

La crítica filosófica adquiría en España un toque de seriedad y compromiso mucho mayor que en EE.UU., por ejemplo. Pues si allá Quine tenía por objetivo echar por tierra «telépatas y adivinos», en España lo que estaba en juego era nada más y nada menos que la filosofía oficial y académica, que influía decisivamente en la justificación de la organización socio-política del país. Y es que la filosofía escolástica de la postguerra no era cosa baladí. Tras la guerra, la filosofía no estuvo perdida oscuramente en los conventos, sino que hizo acto de presencia en medio de la vida pública, porque las fuerzas políticas y militares vencedoras se preocuparon por dotarse de una justificación ideológica alimentada por la filosofía (y la teología). Y de manera harto paradójica para la conciencia actual –y que a muchos todavía confunde– es en la década de los cuarenta cuando se formalizan las bases de una organización pedagógica en la que la filosofía ocupa un lugar preeminente con nada menos que tres cursos de estudio obligatorio en el bachillerato. Éste es el origen de la importancia de la filosofía en la enseñanza secundaria –sin parangón en ningún otro país– y de la crisis en la que entrará con la llegada de la transición política.

* * *

Tras el triunfo del ejército de Franco, las instituciones académicas reimplantan la filosofía neoescolástica, que vuelve a colocar la *Física* de Aristóteles y la *Suma* de Tomás de Aquino como textos articuladores de la reflexión ontológica, gnoseológica y ética. No triunfa un irracionalismo carismático –y ello sin prejuicio de la beligerancia irracional y anti-intelectual de muchos de los vencedores–, lo que comporta no sólo una increíble profusión de revistas, que representan las opciones que pelean por ser las voces del régimen, sino que los posteriores «descargos de conciencia» –*Descargo de conciencia* (1976) de Pedro Laín Entralgo o *Casi unas memorias* (1977) de Dionisio Ridruejo se han convertido en canónicos– no pueden entenderse como meras tácticas políticas, sino que continúan ese *hiperracionalismo* español tan característico, [2] ese empeño en tener razón a toda costa, lo que lleva a decir a Unamuno a los sublevados del treinta y seis aquel tan celebrado «venceréis, pero no convenceréis», como si los que pelearan en una guerra tuviesen la obligación de tener no sólo mejores tácticas y armas, sino mejores argumentos, lo que tiene mucho de «beatería intelectual» en palabras del maestro Ortega. La *catolicidad* –como condición previa– y el reconocimiento de la Iglesia –como autoridad– son los elementos más notablemente unificadores del nuevo Estado. Pero lo más curioso es la preocupación del Régimen por dotarse de una ideología que justifique su legitimidad apoyándose en la Filosofía –en la Razón–. Ésta es la tradición de la escolástica de las órdenes mendicantes, de la predicación, del autoconvencimiento, que conduce a buscar una cobertura filosófica, racional, de lo que se hace. Por eso, cuando se le pregunta a José Ferrater Mora si hubo vacío cultural y filosófico causado por la guerra civil, contesta:

> Por otro lado, los vacíos absolutos son improbables. Sospecho que cuando se escriba la detallada historia de la cultura y el pensamiento españoles, digamos, 1939 hasta 1970, se descubrirán muchas pistas ocultas hasta entonces. De lo contrario,

[2] Suele sorprender el calificativo de «hiperrealismo» a la filosofía hispana; pero como advierte Luis Rodríguez Aranda (en *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Aguilar, Madrid, 1962, *passim*), los pensadores hispanos han sobreestimado la razón hasta el punto de no preocuparse por sus límites, una cuestión más propia del protestantismo y concepciones pesimistas sobre la naturaleza humana.

> ¿cómo habría podido producirse una eclosión de la actividad filosófica como la que se ha venido presenciando en los últimos doce años? [J. Ferrater, "Entrevista", 1981, pág. 58].

Así que la postguerra no fue tanto un erial –por usar una metáfora puesta de moda por Gregorio Morán– como una huerta cultivada con frutos que, una vez derrotada Alemania, ya no fueron admitidos en el mercado. El panorama filosófico al que han de enfrentarse los jóvenes filósofos se presenta muy rico, poderoso y contundente. No es posible en unas pocas páginas hacer justicia a pensadores de gran valía que se fajaron fuera de los seminarios eclesiásticos. Hay que recordar la vanguardia intelectual de la Falange, influenciada por el pensamiento de Unamuno, Ortega y D'Ors, por una parte, y la filosofía alemana, por otra, que se vinculó alrededor de la revista *Escorial*. El intelectual más distinguido de ese grupo fue Pedro Laín Entralgo (1908-2000), quien reflexiona sobre la cultura española en algunos textos de gran peso en la época como *Menéndez Pelayo* (1944) –Laín considera al polígrafo santanderino como el Dilthey español– y *La generación del 98* (1945). El heideggerianismo católico de Laín Entralgo o de Alfonso García Valdecasas, director de la *Revista de Estudios Políticos*, singular obra de mixtificación del protestantismo con el catolicismo, rechaza como nefastas la modernidad y la revolución industrial, aunque asuma los logros de las ciencias. Si Heidegger venía a decir que Occidente se ha precipitado hacia su propia miseria, porque «se olvida el ser», los heideggerianos españoles lo traducen *pro domo sua*, porque «se olvidan las virtudes raciales católicas o hispanas», identificadas con el «ser verdadero». Si, según Heidegger, la filosofía de Platón a Hegel es un inmenso error, un camino a ninguna parte, los intelectuales orgánicos del régimen ven ahí la manera de dar y justificar un salto más allá de Descartes y de Kant, hasta dibujar una tradición idealizada, que tenía mucho que ver con las idealizaciones que los románticos hacen de la Edad Media. Hay que pedir la llegada de un «hombre entero» y no escindido por el ideal ilustrado de la Razón. Para catolizar a Heidegger es suficiente, en definitiva, cambiar «temporalidad» por «eternidad».

> El ser ya no es mera temporalidad, sino eternidad: como idea en la *mens Dei* antes de ser lanzada nuestra estancia en el mundo, como substancia después de ese trance. Y justamente por el hecho de terminar en el todo nuestra implícita analítica de la estancia, el ser-para-la-muerte no da ya como fruto la angustia-de-la-muerte (o ante-la-nada, lo cual es más exacto) sino la alegría-a-muerte, para usar una maravillosa expresión de Alfonso García Valdecasas, que es la definición más breve, bella y profunda del estilo español [Laín, *Jerarquía*, nº 2, 1937, pág. 168].

La referencia a Heidegger, en todo caso, comporta una paradoja. Pues aceptando con Heidegger la crítica al ideal ilustrado y la liquidación ontológica que arranca de la modernidad para enlazar así con el mundo medieval, se adhieren elementos irracionales opuestos al hiperrealismo del pensamiento neoescolástico hispano. Valeriano Bozal observa con gran perspicacia que:

> la posterior ideología falangista ha tenido cuestiones como *estilo de vida, talante, actitud, fidelidad, adhesión,* etc., categorías que han tenido a suplantar la racionalidad, proporcionando una actividad política fuertemente sentimentalizada y personalista, más adecuada para rendir pleitesía al jefe que para resolver los problemas socio-económicos, culturales y políticos que el país tenía y tiene planteados ["La filosofía actual en España", *Zona Abierta*, 1975, pág. 96].

La filosofía de Laín pretende poner las bases para una integración de todos los grandes representantes que han ido determinando el pensamiento español, reuniendo en una forma cultural nueva todas las contradicciones que se dan en España: reaccionarios e innovadores, tradicionalistas y progresistas, ortodoxos y heterodoxos. Tras *Descargo de conciencia (1930-1960*) de 1976, la obra de Laín culmina en una antropología médica muy sugerente, que trata desde las *enfermedades* que sufren los hombres, hasta la consideración de un *ser humano* irreductible tanto a lo psíquico como a lo físico, dos estructuras imbricadas esencialmente. El juego de esas dos instancias acontece en el *cuerpo*, lugar de confluencia de las dimensiones científica y metafísica. Este ideal de síntesis entre la filosofía del *yo* o *egotismo*, de cuño protestante, y la filosofía católica del amor al otro es un tema recurrente que late aún en sus obras maduras como *Teoría y realidad del otro* (1983), *Antropología médica* (1984) o *Alma, cuerpo, persona* (1995).

La revista *Escorial*, cuyo primer número sale en noviembre de 1940, tiene de director a Dionisio Ridruejo, de subdirector a Pedro Laín Entralgo y de secretarios a Luis Rosales y Antonio Marichalar. Reflejo de la dinámica intelectual falangista, la revista descubre al auténtico filósofo que une formación filosófica y fe religiosa: Xavier Zubiri. Sus simpatías se orientan hacia el germanismo y son contrarias, a la vez, al materialismo de Oriente (Unión Soviética) y al corrupto dandismo de Occidente (EE.UU.). *Escorial* es una revista «abierta» que incorpora intelectuales liberales, orteguianos, incluso krausistas, republicanos (Azaña) y socialistas democráticos. Ridruejo califica de «comprensivos» a este grupo, frente a los «excluyentes» ["Excluyentes y comprensivos", *Revista*, Barcelona, 1952]. No obstante, el grupo católico de la revista se separa de Ortega, porque el maestro "no entiende el cristianismo ni la vida religiosa". El P. Ramírez, O.P., escribe un profuso libro –*La filosofía de Ortega y Gasset* (1958)–, en el que trata de demostrar la incompatibilidad del pensamiento filosófico de Ortega con la fe y la moral del catolicismo; un ataque al que responden Laín y Aranguren en defensa del filósofo madrileño.

Pero con todo, la neoescolástica marca la referencia. La Compañía de Jesús ocupa posiciones de poder en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) a través de sus revistas *Razón y Fe* y *Arbor*. El CSIC –que como institución tiene su origen en la Junta de Ampliación de Estudios y en la Fundación Nacional de Investigaciones Científicas, pero que en los contenidos es su propia contrarréplica– está presidido por el ministro de Educación José Ibáñez Martín, un hombre de *Acción Española*, aunque quien de hecho dirige la revista y traza las líneas de desarrollo del Consejo es su secretario general, José María Albareda Herrera del Opus Dei. Los miembros del CSIC fundan el Instituto «Luis Vives» (1940) dirigido primero por Juan Zaragüeta (1883-1974), muy influido por el cardenal Mercier, representante del ala más liberal del neotomismo tradicional; más tarde lo dirigen el dominico Manuel Barbado Viejo (1942-1945), director de la traducción de las obras de Santo Tomás en la BAC, y el mencionado P. Ramírez. Juan Zaragüeta tuvo a su cargo, además, la *Revista de Filosofía* (1942) alrededor de la cual se organiza el «estado mayor» de la filosofía académica española. Dirigida sucesivamente por el P. Barbado, el P. Ramírez (1945-1947), el P. Zaragüeta (1947-1953) y Manuel Mindán Manero, publican en ella, además de sus directores, Juan F. Yela Utrilla, autor de una *Introducción a la filosofía* para bachillerato muy utilizada, y defensor de la postura de la Inquisición frente a Galileo, pues aunque erró en lo accesorio –enseñaba Yela–, había acertado en lo prin-

cipal: en el pensamiento integralmente humano y divino; J. González Carrera, Víctor García Hoz y Ramón Ceñal, jesuita. Defensores de la *philosophia perennis, ancilla theologiae* –concepción fomentada por la iglesia católica–, la identifican con la tradición filosófica española. Sacan a luz obras escondidas del pensamiento español, como la de Alfonso de Madrigal el *Tostado*, y aceptan la validez intelectual del dominico Ceferino González (1831-1894), incluso por encima de Jaime Balmes (1810-1848), que les parece demasiado moderno. Recuperan la tradición de Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella y Donoso Cortés, a la vez que se interesan por filósofos ilustrados y socialistas –Voltaire, Kant, Hegel o Marx– para ser refutados (por ejemplo, *La Sociología cristiana* del padre Llovera, sin perjuicio de que ofrezca un estudio riguroso de los elementos fundamentales del marxismo).

La revista *Arbor*, cuyo primer número sale en 1944, es dirigida por José López Ortiz. Tras cerrar *Escorial* toma la cabecera de las publicaciones de pensamiento y triunfa así el integrismo católico sobre el falangismo –su enemigo natural–, más inclinado hacia Europa y que habría aceptado como suyo incluso a Antonio Machado. El grupo dirigente –Calvo Serer, Pérez Embid, López Dodero, Vicente Marrero– proclive a la vuelta del hijo de Alfonso XII, don Juan, fue cesado en 1951.

La *Sociedad Española de Filosofía* (SEF) se constituye en Madrid el 27 de mayo de 1949. Juan Zaragüeta es el director y J.F. Yela y P. Font i Puig los vicepresidentes; Antonio Álvarez de Linera es el tesorero y Raimundo Pániker, el secretario. De vocales ejercen: José Todolí, representante del Instituto Luis Vives; Ángel González Álvarez, representante de las universidades; Manuel Mindán Manero, representante de los institutos; José Hellín, representante de los centros no oficiales; y Ramón Ceñal Llorente.

En 1950 se crea la Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia, dirigida por el eminente matemático Julio Rey Pastor. En Barcelona se promueven núcleos de investigación del Consejo en los que participan figuras señeras de la cultura y la ciencia catalana como Jaume Vicens Vives, Joaquín Carreras i Artau, Font i Puig, Jordi Rubió i Balaguer y otros muchos.

El pensamiento que defiende *Acción Española* continúa a través de la *Biblioteca del Pensamiento Actual* (BPA) que sigue las líneas trazadas por Ramiro de Maeztu (1875-1937), el mejor exponente de ese cruce entre catolicismo tradicionalista y defensa de una economía racional de mercado. La BPA es controlada por miembros del Opus Dei, enfrentados a los falangistas, tanto a los totalitarios de la primera hornada, como a los liberales de la segunda. Aunque el verdadero rival de la BPA es José Ortega y Gasset. En la BPA se editan obras de Calvo Sotelo, Pradera, José Pemartín, J.L. López Ibor, L.E. Palacios, J. Vigón, J. Corts Grau, R. Perpiñá, etc.; se tradujeron obras de C. Schmitt, Kierkegaard, Gauardini, E. Gilson, Aufhofer, A. Guy, A. Fanfani...; publican hombres del nacionalismo católico catalán, como Maragall, Cambó y Torres...; y se edita la obra *Cataluña del siglo XIX* de J. Vicens Vives.

El núcleo teórico del falangismo se encuentra en la *Revista de Estudios Políticos* (REP) controlada por el filogermano Serrano Suñer y dirigida por Alfonso García Valdecasas. Juan Beneyto, José Antonio Maravall, J.M. de Bedoya, J. Corts Grau –que ensalza la Contrarreforma y la Inquisición–, Francisco Javier García Conde –traductor de Carl Schmitt–, Luis Díez del Corral... aspiran a orientar el nuevo Estado según un modelo sincrético, totalitario y nacional, tomando como referencia Carl Schmitt, la gran figura del derecho en la Alemania nacionalsocialista. El pensamiento de la REP evoluciona desde el falangismo hasta acercarse al liberalismo –llegan a ser conocidos

como los «liberales de cátedra»–. Y aun a posiciones hobbesianas, antitéticas a la política-teológica, al entender la modernidad como destrucción de la sanción religiosa de las normas.

Manuel García Morente (1886-1942) y Leopoldo Eugenio Palacios (1912-1981) son republicanos conversos al nacionalcatolicismo. El primero, se convierte al catolicismo en su madurez, a raíz del asesinato de su yerno en 1936; se hace bautizar e incluso ordenar sacerdote en 1940, por la influencia de su amigo Ramiro de Maeztu. El segundo, es autor de *La prudencia política* (1945), defensor de la filosofía escolástica y la teología escrita y pensada en latín.

En el plano institucional es obligado recordar a José Pemartín (1888-1954), director general de Enseñanza durante muchos años en los ministerios de Sainz Rodríguez y de Ibáñez Martín, y artífice de la Ley de Enseñanza de 1938. Este proyecto, que organiza los estudios de los primeros años de la postguerra, se caracterizó por su firme voluntad elitista, pero también, y en contraposición con el totalitarismo alemán de la época, por la separación de la función docente –plural, cuyos beneficiarios fueron las órdenes religiosas– y de la examinadora –el Estado–. Defiende un método objetivista, que funda la formación de la inteligencia más en lo que viene de fuera –enseñanza adecuada, vigilancia, corrección de la voluntad...– que en lo que viene de dentro –espontaneísmo, subjetivismo...– y que debía aplicarse en ciclos de siete años, cada vez con mayor intensidad, con el espíritu militante de los jesuitas. Propugna el estudio de todas las civilizaciones, no sólo la grecorromana. En este proyecto la Filosofía y el Latín juegan el papel de asignaturas de concentración que dan sentido a todo progreso espiritual y nacional únicamente accesible a quienes conocen los cimientos de Europa. Escribe una filosofía no escolástica aunque cristiana, *Introducción a una filosofía de lo temporal* (1937) y *Formación clásica y formación romántica* son dos obras significativas, en las que se apoya en las físicas cuántica y relativista, así como en la fenomenología de la época, pero cuyo núcleo lo cumple la ideología fundamental que no podía ser más que el ideal católico español. Ahora bien, la importancia de Pemartín en los estudios de filosofía radica en que introduce un corrector en los estudios de la *philosophia perennis*. En el tercer párrafo de la primera sección de instrucciones del programa oficial se explicita que la verdad está sujeta a una dialéctica histórica con sus eventuales regresiones: "Ninguna posición filosófica podrá satisfacer las aspiraciones docentes del nuevo Estado si no posee suficiente poder asimilador para recoger en el seno de una doctrina sólida y firme todo lo que de positivo se ha dicho en el mundo acerca de las cosas". En la nave filosófica se notaban ya vientos de barlovento.

* * *

Nada tiene de extraño que en aquel ambiente cargado de filosofía surgieran personalidades independientes y críticas, que prepararon aquella otra esplendorosa generación que reorganiza la «nave escolástica»: Las obras de Javier Zubiri (1898-1983), un hombre excelentemente formado no sólo en filosofía sino en teología y ciencia; de Julián Marías (1914-), liberal y discípulo de Ortega, a pesar de haber quedado al margen de las instituciones académicas, tendrá una gran influencia intelectual; de Enrique Gómez Arboleya, amigo de García Lorca y secretario de Manuel de Falla, gran conocedor de Dilthey y Heidegger, es el gran especialista de la época de Francisco Suárez, sobre el que escribe un espléndido trabajo en 1946; más tarde se dedicará a la investi-

gación sociológica; de José Luis López Aranguren (1909-1996), que dialoga con el protestantismo y el existencialismo y trata de encontrar una síntesis católico-existencialista o, si se quiere, un acuerdo entre el *objetivismo* de cuño católico y el *subjetivismo* moderno de cuño protestante, un «catolicismo existencial»; de Manuel Sacristán que escribe una tesis crítica sobre Heidegger en la que muestra, en fecha tan temprana como 1959, la inconmensurabilidad entre la ontología fundamental heideggeriana y el pensamiento racional, y denuncia los elementos de irracionalidad por los que apuesta Heidegger, el cual no deja lugar a ningún criterio objetivo de verificación o falsación. Y de la revista *Theoria*, que a pesar de su corta vida, que va de 1952 hasta 1955, desempeña un papel decisivo en la recuperación de la ciencia para la reflexión filosófica. Dirigida y animada por Miguel Sánchez Mazas tiene su continuidad en la revista *Teorema* fundada en la Universidad de Valencia en 1971, y dirigida por Fernando Montero y Manuel Garrido, con quienes nos reencontramos.

* * *

Una vez eliminado el fundamento teológico de la filosofía ¿en dónde habríamos de hacerlo recaer ahora? La democracia parece fundamentarse en otras estructuras. Por ejemplo, en los votos de los ciudadanos, cuyos criterios de elección se vinculan al sentimiento, a los deseos, a lo que les agrada, a la conciencia subjetiva, cincelada a través de los medios de comunicación. ¿Cómo salir de aquel pensamiento tan arraigado? Desde luego habrían de ser sus propios discípulos que iban en la nave. ¿Y cuál era la manera más directa de hacer esa crítica, de cambiar los artilugios de la nave escolastizada? Pues desde luego, no podía ser sino a través de Kant. La síntesis entre el Sujeto y la Ciencia moderna realizada por el puritano de Koenigsberg, se presentaba como la llave maestra capaz de abrir el sepulcro de Santo Tomás y el neoaristotelismo. Carlos París (1925-) juega un papel muy destacado en esta apertura, y él mismo así lo testimonia. En su enfrentamiento con las cuestiones sociales y psicológicas de las ciencias su encuentro con Kant es decisivo:

> Debo afirmar que Kant ha sido un pensador cuya huella me marcó desde los tiempos de estudiante. ¿Cómo se compatibiliza tal influencia con la vindicación de las teorías realistas, de un realismo científico, que aparecen con tanta insistencia en mis primeros trabajos? Justamente en la medida en que se trata de un realismo crítico y dinámico, en que veo la superación de Kant ... a través de un «noumenismo» en que la acción conjunta de ciencia y filosofía levantan construcciones, ciertamente hipotéticas, plurales, mediante las cuales el hombre se va aproximando a la realidad [C. París, *Anthropos*, 1987, pág. 26].

Un Kant que se pliega a las distintas metodologías que se van ensayando en la España filosófica de aquel entonces; un Kant que, como le había ocurrido a Ortega, empezaba a ser respirado como una atmósfera. Así ocurre con las lecturas que harán desde Fernando Montero Moliner hasta Eugenio Trías,[3] que hacen inviable, al fin, una filosofía precrítica, prekantiana.

* * *

[3] Así lo he considerado en otras ocasiones. Véase F. Pérez Herranz, "Acerca de la tradición *ontológica* del pensamiento español", Actas del *XIV*[e] *Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, 2003, págs. 439-454.

Como dice J.L. Blasco, la Teoría del Conocimiento no se encuentra en un callejón sin salida, sino más bien se trata de que el kantismo todavía no ha cumplido toda su misión [(1992), pág. 214]. Blasco abrió la brecha de las preguntas en este nuevo clima que se iba creando en aquella nave, ya irreconocible, haciéndose la pregunta radical: *¿Qué es la Razón?* Si se quiere salir de una vez por todas de esa racionalidad dogmática y vacía que predica la neoescolástica, habrá que empezar por cuestionar la propia razón, capaz de generar discursos tan opuestos: metafísicos, teológicos, positivos, dialécticos..., pues no es suficiente la argumentación emotiva: no basta la queja, ni el grito, ni el guiño cómplice. El primer mapa de la razón por el que poder orientarse fue trazado por J.L. Blasco en el número inaugural de la revista *Teorema*, "Razón y análisis" (1971), un trabajo que pertenece ya a los clásicos de la filosofía y que intento esquematizar en el cuadro 1.

<table>
<tr><th></th><th colspan="2">Con referencia a objetos</th><th colspan="2">Con referencia a sujetos</th></tr>
<tr><td rowspan="2">A.
Sustantivos</td><td>a.1. Sentencias
RAZÓN, CAUSA
MOTIVO,
FUNDAMENTO...</td><td>a.2. Conjunto de
sentencias
RAZONAMIENTO,
DEMOSTRACIÓN,
ARGUMENTO...</td><td>a.3. Disposiciones
RACIONALIDAD,
CORDURA,
SENSATEZ</td><td>a.4. Facultades
INTELIGENCIA,
RACIOCINIO</td></tr>
<tr><td colspan="2">b.1. Se refieren a conductas y doctrinas
RACIONAL, PRUDENTE, RAZONABLE,
RAZONADO</td><td colspan="2">b.2. Especifican disposiciones
SESUDO, RAZONADOR, CUERDO</td></tr>
<tr><td rowspan="4">C.
Verbos</td><td colspan="2" rowspan="2"></td><td>c.1. Procesos
EXAMINAR,
INVESTIGAR...</td><td>c.2. Procesos
CALCULAR,
INFERIR</td></tr>
<tr><td colspan="2">c.3. Procesos
PONDERAR, CONSIDERAR...</td></tr>
<tr><td colspan="2">c.4 Resultados
SABER, ENTENDER, CONOCER...</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="2">c.5. Disposiciones
SABER CÓMO, ENTENDER DE,
CONOCER EL MECANISMO PARA...</td></tr>
</table>

CUADRO 1. Paisaje conceptual de la *razón* a partir de Blasco, "Razón y análisis" (1971)

Los cantos de estos laboriosos transformadores de la nave escolástica fueron tan convincentes que hasta se dejaron escuchar por los españoles exiliados al otro lado del mar. Valgan estos hermosos versos de León Felipe, venidos de allende el mar, como homenaje a aquellos jóvenes entre los que Josep Lluís Blasco brilló con luz propia, una luz que hoy nos sigue iluminando por su honestidad humana y por su rigor intelectual.

Nosotros no nos llevamos la canción ...
Y ahora estamos aquí, del otro lado del mar,
Nosotros los españoles del éxodo y del viento,
Asombrados y atónitos, oyéndoos a vosotros cantar:
Con esperanza, con ira, sin miedo.

ANALÍTICA HERMENÉUTICA DE LA RAZÓN EXPERIENCIAL TRAS NIETZSCHE (ALGUNAS VIRTUALIDADES PRÁCTICAS)

Jesús Conill
Universidad de Valencia

Abstract: The aim of this contribution is to defend an hermeneutical analytics in relation with a pragmatic of language (Apel and Habermas), but in the sense of a new "first philosophy" and its practical implications, in spite of Nietzsche. How? Through the way of a critic (in the genealogical sense) hermeneutics of an "experience reason" and together with contribution of the Spanish philosophy of Ortega y Gasset, Zubiri and Laín Entralgo.

Key words: Hermeneutics, Reason, Experience, Nietzsche, Apel, Ortega, Zubiri, Laín Entralgo

1. Analítica hermenéutica y pragmática con carácter transcendental en el contexto de la filosofía contemporánea

Las expresiones "hermenéutica transcendental" y "pragmática transcendental" caracterizan aspectos decisivos de uno de los programas filosóficos más fructíferos de la segunda mitad del siglo XX, a saber, el programa apeliano de transformación de la filosofía transcendental kantiana, mediante la incorporación del giro fenomenológico-hermenéutico contemporáneo, especialmente el de orientación heideggeriana y gadameriana, la pragmática lingüística (especialmente a partir del segundo Wittgenstein) y el pragmaticismo de Ch.S. Peirce.

Los primeros trabajos de Apel en los años cincuenta son de corte hermenéutico, como la tesis de doctorado: "*Ser-ahí y conocimiento: una interpretación gnoseológica de la filosofía de Martin Heidegger*". [1] A partir de entonces se entrelazan en la filosofía de Apel varios enfoques que se irán perfilando y completando con el tiempo: una peculiar profundización *hermenéutico-lingüística* de la filosofía de Heidegger y una aproximación a la *filosofía del lenguaje* que, si bien originariamente es de orientación humboldtiana, se reconduce más tarde hacia la filosofía *analítico-lingüística*, especialmente en la versión determinada por el giro *pragmático* del segundo Wittgenstein.

A la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y Gadamer añade Apel una serie de elementos críticos y dialécticos, a fin de superar el logos meramente facticista, desvelando las pretensiones universales de validez y sin abandonar el problema de la fundamentación o justificación racional, es decir, manteniendo las exigencias propias

[1] *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1950.

de una razón crítica dentro del marco de una "semiótica trascendental", entendida como nueva "*prima philosophia*". [2] El proyecto de esta nueva filosofía primera mantiene la pretensión de lograr una fundamentación filosófica, consistente en reconstruir los presupuestos necesarios e *irrebasables* de toda argumentación y compresión intersubjetivamente válida: aquéllos que no podemos negar sin incurrir en *contradicción pragmática*, ni podemos intentar demostrar sin caer en *petitio principii*. A este tipo de elementos llama "*trascendentales*" y es en esto en lo que consiste su trascendentalidad.

Aunque no es fácil hallar una estructuración bien sistematizada de la propuesta filosófica de Apel, éste indica en alguna ocasión que tiene dos partes, la *Hermenéutica trascendental* y la *Pragmática trascendental.* [3] La ausencia de una delimitación nítida de los contenidos correspondientes a cada una se debe tal vez a que su procedimiento habitual de pensar y exponer está marcado por sus interlocutores; pero también a que el acercamiento entre la hermenéutica y el análisis lingüístico es ineludible, cuando no se rehúye el tratamiento de la dimensión pragmática del lenguaje. Tanto mediante el método fenomenológico-hermenéutico como con el analítico-lingüístico puede superarse la separación tradicional entre las dimensiones semántica y pragmática.

En efecto, en ambos casos puede tematizarse el lenguaje como condición de posibilidad y validez intersubjetiva, y, por tanto, reintroducirse el rol transformado del sujeto trascendental. Pues las versiones apelianas de la hermenéutica y de la pragmática van más allá del factualismo del sentido, debido a su pretensión de universalidad. Prestar atención a la vitalidad del lenguaje no implica someterse a la mera facticidad, sino reivindicar también el universalismo trascendental. Es decir, conjugar el momento de la *participación* y el de la *distancia crítica*, porque desde uno mismo se puede ir más allá de sí mismo, dando ocasión al cuestionamiento reflexivo, tal como expresa la noción de "comunidad ideal de comunicación", que tiene entre otras la virtud de abrir un horizonte de intersubjetividad universal.

Lo curioso es que, a pesar de haber aceptado expresamente la posibilidad y necesidad de una "Filosofía Primera", Apel rechaza la conveniencia de la metafísica. [4] Esto podría deberse a la moda convertida ya en tópico en algunos círculos de la filosofía contemporánea que caracterizan nuestra época sin más como "postmetafísica". Pero también puede deberse a alguna que otra confusión. A mi juicio, Apel malentiende el término "metafísica", cuando lo separa tajantemente del uso del término "filosofía primera", ya que en la historia de la filosofía se han asimilado ambos, de tal manera que bien podría llamarse "metafísica" a lo que Apel prefiere denominar "filosofía primera". Sería una cuestión de nombres; pues, si vamos al contenido, lo decisivo de la

---

[2] Vid. K.O. Apel, "Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia", E. Bülow y P. Schmitter (Hrsg.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, J. Benjamins, 1979, pp. 101-138; J. Conill, "La semiótica trascendental como filosofía primera en K.O. Apel", en *Estudios Filosóficos*, 91 (1983), pp. 493-516; *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12; A. Cortina y J. Conill, "Pragmática trascendental", en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 137-166.

[3] "Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia" (1979f); "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?" (en *Transformación de la filosofía*, II, 169 ss.).

[4] K.O. Apel, "Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*", en E. von Bülow y P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1979, pp. 101-138; "Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Erten Philosophie geben?", en H. Schnädelbach y otros (eds.), *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, Junius, 1993, pp. 41-70.

filosofía primera o de la metafísica consiste en rebasar el nivel de las ciencias particulares y alcanzar el nivel transcendental por el método que sea. En cualquier caso, la filosofía primera o la metafísica sería aquella modalidad de pensamiento que es capaz de alcanzar la transcendentalidad (en la versión que sea).

Por eso, ya hace tiempo, defendí que la filosofía de Apel tenía rasgos y pretensiones que podían ser calificados de metafísicos, aunque fuera en un sentido transformado. Lo cual se debe a que hay ciertas características en su filosofía que revelan una modalidad de pensamiento de un determinado calibre. [5] Y lo mismo debe decirse del pensamiento de Habermas, cuando sigue pretendiendo rescatar la "sustancia normativa de las tradiciones religiosas" (y de lo que él denomina metafísica) manteniendo la "perspectiva del mundo como un todo" y con ello la "universalidad" e incluso la "trascendencia desde dentro", ya que de este modo está conservando características tradicionales del pensamiento metafísico (totalidad, universalidad y trascendencia inmanente), por mucho que se empeñe en aclarar que su pretensión es hacerlo "en condiciones posmetafísicas". [6] Una vez más, lo importante no es tanto fijarse en lo que dice sino en lo que hace. Pues, a pesar de los pesares, lo decisivo no es cambiar el nombre publicitario, sino descubrir las características del nivel filosófico en el que se mueve la reflexión.

En definitiva, en los sedicentes pensamientos posmetafísicos hay mucha más *criptometafísica* de la que se reconoce. Y esto vale no sólo para Apel y Habermas, sino para otros casos, que alardeando de una especie de utopía posmetafísica exhiben, [7] sin embargo, los rasgos y pretensiones de la metafísica, aunque con el inconveniente de hacerlo de una manera renovadamente acrítica.

2. El giro hermenéutico nietzscheano

Una auténtica revisión de lo que significa el "giro hermenéutico" exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos consiste, a mi juicio, en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica. [8] Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la "pugna" entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una peculiar *hermenéutica crítica* en clave genealógica.

Y el hecho de que la versión nietzscheana de la hermenéutica genealógica tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irra-

---

[5] J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12: "Metafísica de la comunicación". Por ejemplo: transcendentalidad, fundamentación última y evidencias paradigmáticas, orden teleológico y lógico-moral, momento de incondicionalidad, etc.

[6] J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

[7] J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 13: "¿Postmetafísica como utopía?".

[8] Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

cional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia –inmunizada– superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional. [9]

La hermenéutica es la modalidad filosófica más propia de nuestra situación actual. Si en otros momentos fueron preponderantes los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos, las filosofías analítico-lingüísticas, el "racionalismo crítico" y la teoría de sistemas, hoy en día, con un nombre u otro, las diversas filosofías se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. Se ha ido pasando de unas filosofías centradas en el predominio de la razón epistemologizada a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia, incluso para la constitución de la propia razón.

Pues lo primero que hay que resaltar es el carácter experiencial del pensamiento mismo, que implica destacar lo "impuro" de la razón. Más allá de la estructura lógica hay otras necesidades, otros impulsos e instintos, que son los que rigen realmente la vida humana. La genealogía nos ayuda a entender mejor (con más perspectivas) cómo comprendemos realmente, el "acontecer" que hay en todo "comprender", es decir, la experiencia real.

Una experiencia que está cargada de componentes vitales y que la hermenéutica genealógica de Nietzsche desentraña a partir del instinto formador de metáforas. [10] Una experiencia que nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos (desfiguramos tropológicamente) todos los ingredientes de nuestra existencia. Pues antes de haber pensado (*gedacht*) ya hemos figurado mediante tropos originarios, ya hemos poetizado (*gedichtet*), como repite incansable Nietzsche, apuntando al "orto" de su filosofía. [11] Una experiencia cuyo componente más radical es el sufrimiento –¡y no un acto puro!–, que nos hace descender a los infiernos y sentir "las máscaras del demonio". [12]

Una de las consecuencias culturales más importantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía contemporánea son las voces que se han alzado en contra de la razón fundamentadora y la extensión de un sentir nihilista, sólo resuelto en cada contexto por las exigencias pragmáticas, como si nos hubiéramos convertido en nihilistas por dentro (en el orden de las convicciones) y en pragmáticos por fuera (en el orden de las resoluciones). [13]

Sin embargo, el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediablemente al nihilismo y al pragmatismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente prgmáticas. Es más, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosiga la crítica de la razón –como tarea permanente de la filosofía–, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya

---

[9] Un síntoma de su relegación del debate racional es que Habermas en el capítulo 1º de *La inclusión del otro*, titulado "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral", ni siquiera menciona a Nietzsche y su genealogía.

[10] F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

[11] Vid. J. Conill, *El poder de la mentira*, cap. 6: "Pensar y poetizar".

[12] *Ibid.,* cap. 8º: "Las 'máscaras del demonio': ¿interpretación o transvaloración?".

[13] G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1997; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, es decir, a la denominada "crítica total de la razón", [14] a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un "cartesianismo epistemológico". Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media *logos* y *experiencia* en el concepto de una "*razón experiencial*". [15] Es ésta una fórmula que, contando indudablemente con precedentes clásicos antiguos y modernos, prosiguen ciertas filosofías contemporáneas y de modo especial la tradición de la filosofía española desde la Generación del 98 (por ejemplo, en el "sentimiento trágico" de Unamuno y en el "pensamiento poético" de A. Machado) hasta la "razón vital" de Ortega, la "razón poética" de Zambrano y la "razón sentiente" de Zubiri, con sus valiosas prolongaciones antropológicas y metafísicas en Pedro Laín y Julián Marías.

3. Pugna de analíticas

El giro hermenéutico sirve también para volver a fomentar un impulso siempre latente a lo largo de los siglos en favor del modo de pensar experiencial (método *physikôs* transformado). Tanto la filosofía de Ortega como la de Heidegger y Gadamer, con sus respectivas modalidades hermenéuticas (de la vida y del *Dasein*), van por la vía experiencial del pensamiento como forma más "originaria" del pensar (más allá del epistemologicismo). [16] E igualmente Zubiri nos recuerda que "toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*". "La filosofía no nace de sí misma", sino de la experiencia. [17]

Así pues, aunque una parte de la hermenéutica contemporánea haya entendido que su "destino" es el nihilismo (completado con el pragmatismo), otras modalidades de hermenéutica ofrecen analíticas de la experiencia real, que permiten rebasar los límites de la filosofía formal de la auto-reflexión, [18] al revelar que la experiencia hermenéutica está entrañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y que, en el fondo, con terminología de Gadamer, sometida al "poder de la historia efectual". Pero tanto Gadamer como la mayor parte de la hermenéutica olvidan o relegan el momento de realidad ínsito en la experiencia, aun cuando, por ejemplo, Gadamer necesita recurrir a él para explicitar "el poder de la historia efectual". Es éste un aspecto del que se ocuparon insistentemente las analíticas de Ortega y Zubiri, al indagar el nivel filosófico de la "realidad primordial".

No es baladí este último aspecto en el que la contribución de la filosofía española es sumamente significativa, porque sólo teniendo en cuenta ese nivel (el de la realidad) se podrá ir más allá del peliagudo problema que plantea el "conflicto de las inter-

---

[14] K.O. Apel, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", *Concordia*, 11 (1987), pp. 2-23.

[15] Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, parte II: "Hermenéutica crítica de la razón experiencial"; "La verdad de la razón experiencial", en J.A. Nicolás y Mª J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada, Comares, 1998, pp. 181-197.

[16] J. Conill, "Concepciones de la experiencia", *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

[17] X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 153.

[18] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977; J. Conill, "Tras la hermenéutica", *Anthropos*, nº 183 (1999) [monográfico de la revista dedicado a K.O. Apel], pp. 51-55.

pretaciones" (en el que desemboca la actitud hermenéutica contemporánea) mediante una explícita o implícita *pugna de analíticas*.

Pues, en efecto, varias filosofías contemporáneas se sustentan en alguna que otra "analítica" (lingüística, fenomenológica, existencial, noológica...); incluso cuando pretenden alcanzar un nivel metafísico.

Un ejemplo muy característico en el seno de la tradición española fue la propuesta de Laín Entralgo: una nueva "analítica de la existencia", diferente de la heideggeriana de *Ser y tiempo* y cuyo punto de partida no era ya el modo de ser de la *pregunta*, sino el modo de ser de la *creencia*. Laín vislumbró que podría hablarse del "temple de la espera", al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza, y lograr un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como orientación originaria. Este estudio de Laín afronta el problema de la realidad biológica de la espera, destacando "el decisivo papel del cuerpo en la actividad de esperar". [19] Se trata de un enfoque diferente al heideggeriano y que está fundado en los análisis antropológicos de X. Zubiri, correspondientes a sus cursos de los años cincuenta; y que han sido completados con sus análisis noológicos, publicados en los años ochenta. En lo que al punto de partida de Laín en el estudio de la esperanza se refiere, conviene señalar que el análisis zubiriano del movimiento intelectivo destaca su carácter "*expectante*", de donde ha derivado el sentido de "esperar". [20]

Pero también otras concepciones filosóficas se apoyan en analíticas, hasta cuando se declaran en franca oposición a tal enfoque, pues de hecho sus formulaciones están supeditadas a determinados análisis de lo que consideran primordial en la existencia humana. Por ejemplo, esto es lo que le ocurre hasta al "Racionalismo crítico", como puede apreciarse en la hermenéutica economicista que practica Hans Albert, que da como resultado, a mi juicio, el análisis de un *Dasein* no ontológico sino primordialmente *económico.* [21]

La aportación de las analíticas de la experiencia es ineludible, si no queremos dejar relegado en el olvido precisamente el trasfondo experiencial que está vivificando la razón. Y una reflexión acerca de esta pugna de analíticas de la experiencia humana es crucial para evaluar las diversas interpretaciones de la vida humana y los proyectos de las nuevas metafísicas, así como para orientar la acción y la organización de nuestras sociedades.

Pensando, pues, por ejemplo, "con Gadamer contra Gadamer" y "con Apel contra Apel", creo que se pueden proseguir tanto sus hermenéuticas lingüísticas (la versión ontológica de Gadamer y la pragmático-transcendental de Apel) como la "antropología del conocimiento" de Apel en forma de una "hermenéutica antropológica de la experiencia", llamando la atención sobre las raíces experienciales de la presunta razón

---

[19] P. Laín, *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 493. Cuenta Alberto del Campo ("En torno a la filosofía de X. Zubiri", *Índice*, nº 120, diciembre, 1958, p. 4) que Zubiri le comentó que, como en *Ser y Tiempo* no se alude apenas al cuerpo, cuando terminó de leerlo se preguntaba si es que el cuerpo humano no tiene nada que ver con las estructuras fundamentales del ser humano (vid. Diego Gracia, "Pensar la esperanza en el horizonte de la posmodernidad", *Revista de filosofía*, 2ª serie, VIII, enero-junio, 1985, pp. 113-148).

[20] La expectación es anterior a la pregunta; preguntar es sólo la forma proposicional de la expectación. Así que, si preguntamos es porque estamos intelectivamente expectantes. En definitiva, según Zubiri, todo esto se debe a que la pregunta es algo *intencional* y la expectación, es –más radicalmente– algo *noérgico* (X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982).

[21] Vid. H. Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978; *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Reclam, 1977; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 3º, y también J. Conill, "Hermenéutica y filosofía práctica", en *Debats*, nº 67 (1999), pp. 59-67.

pura formal y su expresión a través de las pretensiones de validez, es decir, poniendo de relieve las estrechas conexiones entre *logos* y *experiencia* vital. La importancia de la experiencia en la constitución de la razón tiene una larga tradición. La hermenéutica ha intentado desde hace tiempo superar el punto de vista epistemológico, como puede apreciarse en la famosa crítica diltheyana del sujeto meramente gnoseológico: "por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental". No obstante, superar el "cartesianismo epistemológico" no es nada fácil, dado que con él se cree poder evitar la autodestrucción de la razón crítica.

De lo que se trata es de ir contra la "burocratización" epistemológica de la razón, aunque sin caer en su autodestrucción, haciendo posible una autoafirmación *crítica* de la razón en virtud de la *experiencia* y, de este modo, contribuir a profundizar el lado más hermenéutico de la hermenéutica lingüístico-transcendental y el más radicalmente experiencial de la razón hermenéutica en general.

A mi juicio, esta perspectiva experiencial no implica que la hermenéutica gadameriana de la comprensión retroceda a una ontología prekantiana (en contraposición a la interpretación de Apel). [22] Antes bien, el propósito de Gadamer –compartido por Apel– [23] es plantear una cuestión filosófica, que se refiere a la "totalidad de la experiencia humana del mundo y la praxis vital": "¿cómo es posible la comprensión?". Este enfoque hermenéutico, que remite a la experiencia histórica, supera tanto la epistemología como la filosofía de la reflexión, al proponer una "teoría de la experiencia real", en la que la comprensión se entiende como un acontecer experiencial, perteneciente a la historia efectual.

Para superar el planteamiento epistemológico (que, a mi juicio, todavía persiste en algunas formulaciones de Apel), Gadamer recurrió a la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger y su "giro ontológico", entendida como teoría de la comprensión en el sentido de "experiencia"; una facticidad que constituye un presupuesto ineludible e *irrebasable*.

Heidegger transformó la fenomenología en una ontología, que nos abre a la experiencia del ser como *tiempo*. La consecuencia más radical de esta comprensión –experiencia– del ser como tiempo se detecta –según Gadamer– en la cuestión del fundamento. [24] Y es aquí donde resulta más difícil conjugar experiencia y transcendentalidad.

La razón experiencial es real e histórica, y su dinamismo revela el significado racional de la "distancia temporal". Pues, bajo los efectos del "poder de la historia efectual", el *significado* cambiante en el proceso de comprensión puede incluso convertirse en *validez*. A través del significado como producto de la experiencia histórica se logra validez racional. He aquí la interpenetración de tiempo y razón desde la experiencia hermenéutica.

La razón experiencial posibilita la mediación interna entre tiempo y razón, entre significado y validez, entre génesis y estructura. Esa mediación es un proceso histórico, que pertenece a la dinámica de la razón. *La razón necesita tiempo* para conformarse (a sí misma) y constituirse como tal. Ésta es la *estructura dinámica de la razón*. Se pueden distinguir significado y validez, pero no separar; entre ambos existe tensión,

---

[22] K.O. Apel (1989b), p. 154; *Auseinandersetzungen*, p. 534.
[23] K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 41.
[24] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 322.

pero no separación. Por eso, la razón no funciona meramente con sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos incluso en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del "acontecer", propias del mundo histórico de la experiencia.

Así pues, la analítica de la "razón experiencial" revela una *conciliación entre tiempo y razón*. Porque las estructuras históricas y temporales de la facticidad, es decir, de la experiencia, pertenecen al carácter procesual de la razón, a su estructura dinámica. Por consiguiente, no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*. El tiempo no es enemigo de la razón. Con lo cual, por ejemplo, el *Selbsteinholungs-postulat* de Apel –referido como está a la historia– contiene, a mi juicio, una conciliación originaria del lado *fáctico* y del lado *ideal* de la razón.

Las analíticas de la experiencia permiten rebasar los límites de la filosofía de la reflexión. Pues la presunta superioridad de la "filosofía de la reflexión" consiste en su carácter formal, a costa de no tocar la realidad, carecer de verdad objetiva y no producir más que una apariencia formal, al margen de la experiencia real. De ahí que su validez sea sólo aparente, ya que la refutabilidad formal no excluye necesariamente la verdad. La misma formalidad, que hace posible una cierta distancia o apertura, se nutre del contenido experiencial. Incluso alguna expresión del propio Apel indica que tenemos que rebasar el puro formalismo: "la razón es a la vez voluntad de razón". [25] Y todavía más: si tomamos en serio la noción apeliana de "*Leibapriori*" se abre un camino diferente, a mi juicio, al del apriori lingüístico, que invita a profundizar en otros aspectos hermenéuticos. Porque, aunque bajo una reflexión formal el cuerpo pueda ser un "apriori", desde la perspectiva hermenéutica abre un ámbito experiencial más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje, en virtud del cual cabe caracterizar la razón experiencial de "*razón en el cuerpo*".

De ahí que debamos profundizar hasta las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón transcendental en el mundo de la vida. Y tras descubrir su carácter histórico y lingüístico, hay que percatarse de la necesidad de recuperar una noción de realidad que supere los argumentos reflexivos, en virtud de una experiencia que "experimenta realidad y es ella misma real".

Precisamente esta exigencia de dar cuenta del dinamismo de la realidad –latente en la hermenéutica– ha sido satisfecha programáticamente por el análisis noológico de Zubiri. [26] Pero algo de esto encontramos también en algunos trabajos de Apel en los últimos tiempos, especialmente en su revisión de la teoría discursiva de la verdad. [27] Es insuficiente la teoría discursiva de la verdad que no tenga en cuenta las investigaciones fenomenológicas y phaneroscópicas, como las de Ch.S. Peirce sobre la *primeridad*, que remiten a donaciones de la experiencia, a un momento de realidad dada, anterior a cualquier producción categorial. En este encuentro con el ser-así de la realidad se basa en último término la evidencia experiencial y es así como Apel reintroduce la *evidencia* fenoménica *referida a la realidad* en la teoría discursiva de la verdad.

---

[25] K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, vol. II, p. 141.

[26] X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

[27] K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Vid. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 13; J.A. Nicolás, "Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real", D. Blanco et alii, *Discurso y realidad*, pp. 144-156; N. Smilg, "Consenso y evidencia como radicales de la verdad", entrevista *Anthropos*, nº 183 (1999), pp. 59-63.

Asimismo en el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio, [28] prestar especial atención a los *sentimientos* y a los *valores*, aspectos olvidados o relegados –junto con la noción de realidad–, en la transformación hermenéutica de la filosofía transcendental de Apel. Y, sin embargo, los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones –dadas en la experiencia– de todos los principios éticos. Una ética discursivo-experiencial ha de ocuparse de la *experiencia moral*, en la que se basa la razón práctica. Sea en forma de "doctrina de los valores" o de "antropología axiológica", sea como teoría de los sentimientos, creo que debe proseguirse la necesaria conexión entre la *antroponomía* y la *antropología pragmática* kantianas en el nuevo marco de la hermenéutica antropológica de la razón experiencial, [29] conciliando el lado fáctico y el lado ideal de la razón también en su ámbito práctico.

A mi juicio, esta profundización y ampliación experiencial de la hermenéutica transcendental permite estar en mejores condiciones para entrar en un debate provechoso, tanto con la filosofía latinoamericana de la liberación como con la posición variante de Habermas. [30]

En el primer caso, la razón experiencial es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión, en virtud de la experiencia básica de "reconocimiento recíproco", es decir, de una intersubjetividad vital (y no sólo reflexivo-formal), por la que se reconoce a los afectados, a los sujetos sufrientes *desde* ellos mismos y sus situaciones, en su cruda realidad, en su "*Sitz im Leben*", en su lugar hermenéutico-vital, donde se vive, se experimenta, se palpa, se siente, el poder de lo real, al margen de cualquier interpretación manipuladora. Es precisamente en la "comunidad de vida" y de sufrimiento, en la que ha incidido la filosofía y ética de la liberación, [31] y a la que aporta valiosas contribuciones filosóficas, tanto la hermenéutica experiencial como el análisis noológico del fondo sentiente –sufriente– del poder de lo real.

Y, en segundo lugar, la perspectiva experiencial de la razón permitiría profundizar el debate entre Apel y Habermas en cualquiera de sus momentos. [32]

(1) Las "disensiones en el seno de la Pragmática frankfurtiana" [33] vienen ya de muy atrás, por ejemplo, entre su caracterización como "universal" (Habermas), o como "transcendental" (Apel). Pues, aunque lo emplea, Habermas desconfía del término "transcendental", especialmente por creer que no marca suficientemente las distancias con respecto al apriorismo. [34] De ahí que la versión experiencial de la razón contribuiría a no confundir el "transcendentalismo" con un "apriorismo" inmunizador frente al cambio histórico, que no hace más que mantener un abismo entre tiempo y razón.

---

[28] Cfr. sobre este punto lo expuesto ya en 1992 en el Simposio sobre Apel (J. Conill, "Hermenéutica antropológica de la razón experiencial", en D. Blanco et alii, *Discurso y verdad*, pp. 131-143).

[29] Vid. J. Conill, "Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant", en J. Carvajal (ed.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 265-284.

[30] Cfr. J. Conill, "Tras la hermenéutica trascendental", en revista *Anthropos*, nº 183 (1999), pp. 51-55, especialmente 54-55.

[31] Vid. los trabajos de E. Dussel y R. Fornet-Betancourt citados en la bibliografía sobre Apel.

[32] K.O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, capítulos 11, 12 y 13.

[33] Cfr. A. Cortina y J. Conill, "Pragmática trascendental", en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta/CSIC, 1999, pp. 137-166.

[34] J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", en Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

(2) El recurso a la "eticidad del mundo de la vida" para fundamentar la "Teoría crítica" no implica necesariamente caer en un círculo vicioso, sino aplicar el círculo hermenéutico de retroalimentación histórica, ni caer en falacia naturalista, porque la relación entre significación y validez no está marcada por la contraposición a priori/a posteriori, sino por la dinámica de la razón experiencial, en la que el tiempo forma parte constitutiva de la razón. Así podría entenderse mejor la radicación de las "pretensiones" en el mundo de la vida, que son un producto híbrido propio de la razón experiencial.

(3) La perspectiva hermenéutico-experiencial de la razón permite entender la distinción entre pretensiones de *validez* y pretensiones de *poder*, así como su interacción en la historia. Por este camino podríamos incorporar en el debate hermenéutico contemporáneo el peculiar pensamiento nietzscheano, orientado por el "hilo conductor del cuerpo". [35]

(4) Asimismo puede contribuir a no "disolver" la ética discursiva, sino a enriquecerla. Porque ayudar a rebasar el resto de positivismo que late en la propuesta habermasiana del "principio del discurso", que de tan formal y procedimental, quiere ser "neutral", pero entonces acaba siendo vacío. Nuestra perspectiva hace ver que tras el formalismo y el procedimentalismo cabe descubrir un filón experiencial. Por otra parte, nos permite superar la concepción de lo "moral" que maneja Habermas y a la que acaba asimilándose excesivamente el propio Apel. Una concepción juridificada de la moral, por tanto, reducida, truncada [36] y separada de su dimensión experiencial. Porque antes que un conjunto de normas lo moral es experiencia, vida y realidad moral. Antes que formalidad reflexiva hay un trasfondo de "experiencia comunicativa", a la que se ven forzados a recurrir Apel y el propio Habermas, sobre todo para dar sentido y alimentar toda su reconstrucción filosófica teórica y práctica. [37]

El "principio del discurso" será "económico", pero también inadecuado. Porque si –como dice el propio Habermas– expresa "el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación" y "tiene ciertamente un contenido normativo, pues expresa el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos", ¿cómo se puede afirmar a continuación que "se mueve a un nivel de abstracción que, pese a ese contenido normativo, es todavía neutral frente a la moral y el derecho, pues se refiere a normas de acción en general"? Más bien, no debería pasar desapercibido que casi todos los ingredientes del principio del discurso llevan implícito un contenido normativo, sobre el que, si se practica una "consideración genealógica" –aun cuando sólo sea en su sentido más reducido–, [38] se descubrirá un trasfondo experiencial y moral.

---

[35] J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

[36] Vid. la crítica de Adela Cortina en *Ética sin moral* (Madrid, Tecnos, 1990).

[37] J. Conill, "Teoría de la acción comunicativa como filosofia de la religión", *Estudios filosóficos*, 128 (1996), pp. 55-73; "Concepciones de la experiencia", *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-169.

[38] Como la del propio Habermas en *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt, Suhrkamp, 1996, cap. 1).

LÓGICA DE LA FALSEDAD
(UNA LÓGICA PARA GENERAR CONTRADICCIONES)

Juan Manuel Lorente Tallada
Universidad de Valencia
Juan.Lorente@uv.es

Abstract: A new system of propositional logic based on contradiction is presented. So, the false value for conclusions is inherited from false premises.

Keywords: consequence, falsity inheritance, Prolog, proof theory.

1. INTRODUCCIÓN

SE pretende crear un sistema que genere contradicciones en lugar de los sistemas estándar que generan tautologías, o también, la deducción de falsedades a partir de premisas que sean falsas en vez de deducir consecuencias verdaderas a partir de premisas verdaderas como es lo usual en lógica.

La idea de tal sistema surgió en el análisis de las ambigüedades que ocurren en los sistemas de Programación Lógica.

A partir de la información "TODOS LOS HOMBRES SON MORTALES y SÓCRATES ES HOMBRE" un sistema que funcione con programación lógica responderá con un SÍ ante la pregunta ¿ES SÓCRATES MORTAL?; y, por el contrario, ante la pregunta ¿ES SÓCRATES NO MORTAL?, responderá con un NO.

Esto se corresponde justamente con las respuestas esperadas.

– mortal(X) if es_hombre(X).
– es_hombre(sócrates).

– ? mortal(sócrates)
  yes
– ? not(mortal(sócrates))
  no

Pero si con la misma información se le pregunta al autómata ¿ES PLATÓN MORTAL?, se nos ofrece una respuesta preocupante: Se nos contesta con un NO y todos sabemos que PLATÓN era mortal.

– ? mortal(platón)
  no

Se contesta de manera idéntica a las preguntas: ¿ES SÓCRATES NO MORTAL? y ¿ES PLATÓN MORTAL?

La respuesta NO a la última pregunta no está justificada lógicamente y, en todo caso, debería haber sido un no lo sé, o bien no tengo suficiente información. Por otra parte, el sistema pretendido inteligente podría haber matizado su respuesta con una nueva pregunta a su interrogador:

–¿Ese platón es un hombre? Si fuera ese el caso, respondería SÍ.

El uso combinado de cualquier método de prueba estándar y el que aquí se propone, a modo de procesamiento en paralelo (o mejor, alternativo), puede provocar que, al utilizarlos conjuntamente como lenguaje de programación, no responda el sistema a preguntas como las anteriormente mencionadas con un ambiguo "*no*" que pueda significar tanto la negación lógica como la carencia de información típica de la programación lógica, sino que se responda con la distinción que suele hacer un humano, es decir con las respuestas: "*sí*", "*no*" o "*no lo sé*".

2. Lenguaje y cálculo

El sistema propuesto de lógica de la contradicción (LC) tiene como base el mismo lenguaje que cualquier sistema estándar de Lógica de Primer Orden (LPO): Son adecuadas, por lo tanto, la definición usual de fórmula bien formada (fbf) así como las reglas que definen e interdefinen los operadores lógicos. La diferencia entre LC y LPO radica en los axiomas y en el mecanismo inferencial

Como axiomas de la contradicción o C-axiomas nos limitaremos a tomar los contrarios del sistema de Church y presentarlos en forma normal conjuntiva. Así, para el cálculo de enunciados tendremos los tres siguientes:

C-axioma 1: $\neg (A \rightarrow (B \rightarrow A))$, i.e. $\mathbf{A} \wedge \mathbf{B} \wedge \neg \mathbf{A}$

C-axioma 2: $\neg [(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))]$, i.e.
$(\neg \mathbf{A} \vee \neg \mathbf{B} \vee \mathbf{C}) \wedge (\neg \mathbf{A} \vee \mathbf{B}) \wedge \mathbf{A} \wedge \neg \mathbf{C}$

C-axioma 3: $\neg[(\neg A \rightarrow \neg B) \rightarrow ((\neg A \rightarrow B) \rightarrow A)]$, i.e. $(\mathbf{A} \vee \neg \mathbf{B}) \wedge (\mathbf{A} \vee \mathbf{B}) \wedge \neg \mathbf{A}$

Y como regla de inferencia:

$$\frac{(\mathbf{A} \vee \mathbf{B}) \wedge (\neg \mathbf{A} \vee \mathbf{C}) \wedge \mathbf{D}}{\mathbf{B} \wedge \mathbf{C} \wedge \mathbf{D}}$$

De $(\mathbf{A} \vee \mathbf{B}) \wedge (\neg \mathbf{A} \vee \mathbf{C}) \wedge \mathbf{D}$, se infiere $\mathbf{B} \wedge \mathbf{C} \wedge \mathbf{D}$, donde B y C son disyunciones de literales [1] y D es una conjunción de disyunciones de literales (B y C son cláusulas no vacías, deben tener al menos un literal; y D es una conjunción de cláusulas pudiendo ser el conjunto vacío).

Esta regla [2] corresponde a un peculiar Principio de Resolución: (El Principio de Robinson daría lugar a $(\mathbf{B} \vee \mathbf{C}) \wedge \mathbf{D}$. Además, a diferencia del uso estandarizado del principio de resolución entre distintas líneas o cláusulas de una derivación, aquí se aplica la regla sólo sobre las cláusulas de una misma línea, ya que en las distintas

[1] Se dice que una fórmula es un literal si corresponde a una fórmula atómica o a su negación.

[2] El proceso de obtención de la regla de inferencia no fue breve ni simple. El trabajo con otras candidatas conducía antes o después a errores. Para esta última tuve la valiosa ayuda de J.P. Úbeda.

líneas de una derivación no aparecen cláusulas sino conjunción de cláusulas o formas normales conjuntivas –y formas normales de Skolem en el cálculo de predicados–).

En las demostraciones se podrá proceder bien partiendo de los C-axiomas para obtener C-teoremas o también se demostrará que una fórmula es un C-teorema si partiendo de ella se llega a un C-axioma.

Una *demostración* es una secuencia finita de fbfs dispuestas secuencialmente como línea primera, segunda, ... , n-ésima, tales que, en cada línea hay una fbf dispuesta en forma normal conjuntiva (FNC) y de modo tal que el contenido de cada línea es un C-axioma, o se sigue de una línea anterior mediante la aplicación de la regla de inferencia.

En cualquier fórmula Fi de una prueba se puede sustituir una fbf, sea A, en todas sus ocurrencias de Fi, por cualquier otra fbf dando lugar a una fórmula equivalente.

Una demostración es un trayecto para alcanzar un teorema, un recorrido que conduce de los axiomas a los teoremas. Y, obviamente, un trayecto o recorrido entre dos puntos, sean A y B, siempre tiene dos sentidos. Se puede ir de A a B, o bien de B a A. De esta forma, decimos que **T es un C-teorema** ($\vdash_{LC}$ **T**) si:

1) existe una demostración que partiendo de un axioma llega a T
2) existe una demostración que partiendo de T llega a un axioma.

Estos *dos métodos o recorridos* se corresponden con las búsquedas hacia adelante y las búsquedas hacia atrás. (Si se desea distinguir entre uno u otro sentido puede denominarse, al primero, demostración y co-demostración al segundo.)

Correspondiendo a lo primero, decimos que una fbf F es un C-teorema del sistema si existe una cadena finita de fórmulas F_1, F_2, ..., F_n tal que cada F_i, para $1<i \leq n$, procede de una línea anterior mediante la aplicación de la regla de inferencia y ocurre que F_1 es un C-axioma (una contradicción con instanciación de las variables metalingüísticas por fórmulas bien formadas) y F_n es la fórmula F. Una cadena tal se dice que es una *prueba* de F.

En correspondencia con lo segundo, decimos que una fbf F es un C-teorema del sistema si existe una cadena finita de fórmulas F_1, F_2, ..., F_n tal que cada F_i, para $1<i \leq n$, procede de una línea anterior mediante la aplicación de la regla de inferencia y ocurre que F_1 es el C-teorema y F_n es un C-axioma.

Para el primer caso, o camino de ida, mencionado arriba: Dada una línea de la demostración, que obviamente es un C-axioma o procede de un C-axioma mediante la aplicación de la regla de inferencia, podremos obtener otra línea a partir de ella aplicando resolución a toda esa línea de la derivación. Una línea de una derivación es un conjunto de cláusulas y no tiene sentido la simplificación de la conjunción para obtener distintas líneas como ocurre en deducción natural ya que cada línea es una autoevidencia contradictoria: Una "auto-contradicción", un C-axioma o un C-teorema, y para no perder la autocontradicción no se debe descomponer en cláusulas separadas.

Es decir, una línea de una demostración en sentido de "ida" es

un C-axioma,
o bien procede de una sola línea anterior aplicando la regla de inferencia sobre las cláusulas de esa línea (concentración).

Para el segundo caso, mencionado como recorrido de vuelta, a los C-axiomas se llega desde lo que se considera un C-teorema. En consecuencia, no se podrá introdu-

cir C-axioma alguno sino que deberá alcanzarse un C-axioma tras aplicar la regla de inferencia. Dada una línea de la demostración, que obviamente es el C-Teorema a demostrar o procede de él mediante la aplicación de la regla de inferencia, podremos obtener otra línea a partir de ella aplicándole resolución a toda esa línea de la derivación.

Es decir, una línea de una demostración en sentido de "vuelta" es

el C-teorema a demostrar,
o bien procede de una línea anterior aplicando la regla sobre las cláusulas de esa línea (concentración).

Esta distinción es sólo de estrategia ya que ambas trayectorias se reducen a una sola. No hay más que releer ese segundo recorrido de la demostración de abajo a arriba para convertirse en el primero. (Si giramos 180 grados el soporte en el que se encuentre la demostración, este segundo método denominado de vuelta se convierte en el primero, el de ida.)

Ejemplos de demostración en LC

Ejemplos de consecuencias aplicando al C-axioma 1 sustituciones de equivalencia:

1)	$A \wedge B \wedge \neg A$	C-ax1
2)	$A \wedge A \wedge \neg A$	s(B /A)
3)	$A \wedge \neg A$	idempotencia

Y como consecuencia por concentración aplicando R al C-axioma 2 tenemos:

1) $(\neg A \vee \neg B \vee C) \wedge (\neg A \vee B) \wedge A \wedge \neg C$ (Ax2)
2) $(\neg A \vee C) \wedge (\neg A) \wedge A \wedge \neg C$ [aplicando R en línea 1 a B en sus cláusulas 1,2

Algunas demostraciones de C-teoremas mediante el denominado recorrido de ida son las siguientes:

C-teorema $\neg (\neg p \rightarrow (p \rightarrow q))$

1ª	$A \wedge \neg B \wedge \neg A$	C-axioma-1
2ª	$p \wedge \neg p \wedge \neg q$	A/ p, B/ q
3ª	$\neg p \wedge p \wedge \neg q$	conmutatividad de $\wedge$
4ª	$\neg p \wedge \neg (p \rightarrow q)$	Df $\rightarrow$, $\wedge$
5ª	$\neg (\neg p \rightarrow (p \rightarrow q))$	Df $\rightarrow$, $\wedge$

C-teorema: $\neg (p \rightarrow p)$

1ª	$A \wedge \neg B \wedge \neg A$	C-axioma-1
2ª	$p \wedge \neg p \wedge \neg p$	A/ p, B/ p
3ª	$p \wedge \neg p$	idempotencia sobre 2
4ª	$\neg (p \rightarrow p)$	Df $\rightarrow$, $\wedge$.

Algunas demostraciones de C-teoremas mediante el denominado recorrido de vuelta son las siguientes:

C-teorema $\neg [(q \rightarrow r) \rightarrow ((p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow r)]$

1º $(q \rightarrow r) \wedge \neg ((p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow r)$

2º $(q \rightarrow r) \wedge (p \rightarrow q) \wedge \neg (p \rightarrow r)$

3º $(q \rightarrow r) \wedge (p \rightarrow q) \wedge p \wedge \neg r)$

4º $(\neg q \vee r) \wedge (\neg p \vee q) \wedge p \wedge \neg r$

5º $r \wedge \neg p \wedge p \wedge \neg r$ R en 4 $\{q, \neg q\}$. (5º es el C-axioma 1).

En esta demostración se ha procedido partiendo del supuesto C-teorema en línea 1, y se confirma al transformarse en un C-axioma. Concretamente el C-axioma-1.

C-teorema $p \wedge \neg p$

1º $p \wedge \neg p$

2º $p \wedge \neg p \wedge \neg p$ idempotencia sobre 1, dando lugar a una sustitución del C-axioma 1.

Si deseamos utilizar LC como mecanismo inferencial que trabaje simultáneamente a LPO, necesitamos deducir consecuencias a partir de premisas y para deducir consecuencias en nuestra lógica de la contradicción necesitamos reglas tales que partiendo de distintas falsedades se obtenga consecuencias que también sean falsedades. Para ello se deberá analizar cada una de las funciones diádicas y a partir de ellas extraer las correspondientes reglas de consecuencia.

Relación de consecuencia en LC

La relación de consecuencia en LC se debe corresponder con la siguiente expresión:

Dada una serie de premisas P_1, P_2, ..P_n, con vectores identificadores V_1,V_2,..., V_n (siendo V_i el vector que identifica y corresponde a la tabla de verdad de la fórmula P_i), el vector formado por la INTERSECCIÓN EN CEROS *de V_1,V_2,..., V_n es consecuencia de P_1, P_2, ..P_n. También es consecuencia todo vector que contenga esa intersección.*

Es decir, para la obtención de las reglas en LC deberá comprobarse la coincidencia en ceros de los vectores característicos de las premisas, siendo las consecuencias todas aquellas funciones que las contengan.

REGLAS PARA OBTENER CONSECUENCIAS DE UN CONJUNTO DE PREMISAS

1	1	1	1	1	1	**1**	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1	0	1	1	1	1	**0**	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0
0	1	1	1	0	0	**1**	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0
0	0	1	0	1	0	**1**	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0
P	**Q**	**15**	**14**	**13**	**12**	**11**	**10**	**9**	**8**	**7**	**6**	**5**	**4**	**3**	**2**	**1**	**0**
		Tau	**P∨Q**	**Q→P**	**P**	**P→Q**	**Q**	**P↔Q**	**P∧Q**	**¬(P∧Q)**	**¬(P↔Q)**	**¬Q**	**¬(P→Q)**	**¬P**	**¬(Q→P)**	**¬(P∨Q)**	**⊥**

Puesto que las consecuencias de un conjunto de premisas son aquellas funciones que contienen lo que he denominado la intersección en ceros de las premisas, deberemos analizar distintas combinaciones. [3]

[3] Al mencionar las consecuencias de las premisas *i* y *j*, se hace innecesario mencionar las consecuencias de la premisa *j* e *i*.

En nuestra LC, la función que tiene como número característico el 15 (número en base 10 correspondiente al vector binario que identifica a TAU) con cualquiera de las restantes funciones diádicas no tendrá consecuencias en tanto que, al no tener cero alguno, difícilmente puede tener algún cero común con alguna otra función. De la tautologicidad, nada se infiere.

De la función 14 ($P \vee Q$), se infería directamente (P), (Q), ($P \wedge Q$), $\neg(P \leftrightarrow Q)$, $\neg(P \rightarrow Q)$, $\neg(Q \rightarrow P)$ y $\perp$ (es decir, las funciones con vector binario leídos con el decimal 12,10,8,6,4,2 y 0 respectivamente) que son todas las existentes en la tabla con un cero en la ubicación primera del vector. No se incrementará el número de consecuencias si la premisa ($P \vee Q$) va acompañada de cualquier otra premisa. Esto que le ocurre a la función 14 le ocurrirá también a cualquier otra función con un solo cero en su definición. (Con la intersección pretendemos minimizar el número de ceros para maximizar las consecuencias.)

Lo mismo puede decirse de la función 13 ($Q \rightarrow P$), que tiene las consecuencias directas (P), ($P \leftrightarrow Q$), ($P \wedge Q$), ($\neg Q$), $\neg(P \rightarrow Q)$, $\neg(P \vee Q)$ y $\perp$.

La premisa **P** (función 12) conjuntamente con la premisa **Q** (10) da como consecuencia **($P \vee Q$),** de lo que a su vez se infiere directamente **(P), (Q), ($P \wedge Q$), $\neg(P \leftrightarrow Q)$, $\neg(P \rightarrow Q)$, $\neg(Q \rightarrow P)$.**

La premisa **P** conjuntamente con la premisa **$P \leftrightarrow Q$** da como consecuencia **$Q \rightarrow P$**, y obviamente las consecuencias mencionadas como función 13.

La premisa	P con la premisa		Q	da como consecuencia		$P \vee Q$ [4]
”	P	”	$\neg(P \leftrightarrow Q)$	”	”	$P \vee Q$
”	P	”	$\neg Q$	”	”	$Q \rightarrow P$
”	P	”	$\neg(Q \rightarrow P)$	”	”	$P \vee Q$
”	P	”	$\neg(P \vee Q)$	”	”	$Q \rightarrow P$

La premisa $P \rightarrow Q$ no incrementa sus consecuencias por ir acompañada de otra premisa.

La premisa	Q con la premisa		P	da como consecuencia		$P \vee Q$
”	Q	”	$P \leftrightarrow Q$	”	”	$P \rightarrow Q$
”	Q	”	$\neg(P \leftrightarrow Q)$	”	”	$P \vee Q$
”	Q	”	$\neg(P \rightarrow Q)$	”	”	$P \vee Q$
”	Q	”	$\neg P$	”	”	$P \rightarrow Q$
”	Q	”	$\neg(P \vee Q)$	”	”	$P \rightarrow Q$
”	$P \leftrightarrow Q$	”	$\neg Q$	”	”	$Q \rightarrow P$
”	$P \leftrightarrow Q$	”	$\neg(P \rightarrow Q)$	”	”	$Q \rightarrow P$
”	$P \leftrightarrow Q$	”	$\neg P$	”	”	$P \rightarrow Q$
”	$P \leftrightarrow Q$	”	$\neg(Q \rightarrow P)$	”	”	$P \rightarrow Q$
”	$\neg(P \leftrightarrow Q)$ con		$\neg Q$			$\neg(P \wedge Q)$
”	$\neg(P \leftrightarrow Q)$		$\neg P$			$\neg(P \wedge Q)$
”	$\neg(P \leftrightarrow Q)$		$\neg(P \vee Q)$			$\neg(P \wedge Q)$
”	$\neg Q$	con	$\neg P$			$\neg(P \wedge Q)$
”	$\neg Q$		$\neg(Q \rightarrow P)$			$\neg(P \wedge Q)$

[4] Y sus consecuencias directas. De aquí en adelante, se dará por supuesto.

REGLAS PARA LA IMPLICACIÓN EN LC

$$\frac{\mathbf{P \rightarrow Q,}}{\begin{array}{c}\mathbf{Q}\\ \mathbf{\neg P}\end{array}}$$

1	1	**1**	1	0
1	***0***	**0**	0	0
0	1	**1**	1	1
0	0	**1**	0	1
P	**Q**	**11**	**10**	**3**
	P→Q	**Q**	**¬ P**	

REGLAS PARA LA DISYUNCIÓN EN LC

$$\frac{\mathbf{P \vee Q,}}{\begin{array}{c}\mathbf{P}\\ \mathbf{Q}\end{array}}$$

y

REGLAS PARA LA CONJUNCIÓN EN LC

$$\frac{\mathbf{P \wedge Q, \quad \neg P}}{\mathbf{Q}}$$

$$\frac{\mathbf{P \wedge Q, \quad \neg Q}}{\mathbf{P}}$$

Dada una conjunción en LC, si se niega un miembro se obtiene como consecuencia el otro.

Por lo que para la negación de la disyunción tendremos también sendas reglas al aplicar las Leyes de DeMorgan:

$$\frac{\mathbf{\neg(P \vee Q), P}}{\mathbf{\neg\ Q}}$$

y

$$\frac{\mathbf{\neg(P \vee Q), Q}}{\mathbf{\neg\ P}}$$

Volviendo al ejemplo presentado al principio y que sirvió de excusa para la realización de este trabajo, y haciendo uso de las reglas mencionadas tendremos las siguientes consecuencias en LC:

1	1	1	1	1	1	**1**	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1	0	1	1	1	1	**0**	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0
0	1	1	1	0	0	**1**	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0
0	0	1	0	1	0	**1**	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0
P	**Q**	**15**	**14**	**13**	**12**	**11**	**10**	**9**	**8**	**7**	**6**	**5**	**4**	**3**	**2**	**1**	**0**
			Ha∨Ma	**Ma→Ha**	**Ha**	**Ha→Ma**	**Ma**	**Ha↔Ma**	**Ha∧Ma**	**¬(Ha∨Ma)**	**¬(Ha↔Ma)**	**¬Ma**	**(Ha→Ma)**	**¬Ha**	**¬(Ma→Ha)**	**¬(Ha∨Ma)**	**⊤**

$BD_{\perp}$.={ socrates no es Hombre , Ningún Hombre es Mortal, }
{¬ Ha, ¬\/xHx & Mx}

1º			¬ Ha	función 3
2º	/\x ¬ (Hx & Mx)	s(x/a)	¬ (Ha & Ma)	función 7

0	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**
1	**0**		1	1	1	0	0	0
1	**1**		1	0	0	1	0	0
1	**1**		0	1	0	0	1	0
7	**3**		**6**	**5**	**4**	**2**	**1**	**0**
¬(Ha∧Ma)	**¬Ha**	**"7∩3"**	**¬(Ha↔Ma)**	**¬Ma**	**¬(Ha→Ma)**	**¬(Ma→Ha)**	**¬(Ha∨Ma)**	**⊥**

Como una de las consecuencias en LC, a partir de las funciones que nombran esa información y que hemos denominado función 3 y función 7, vemos que se infiere que *socrates no es Mortal* (¬ Ma) [función 5, además de las funciones 6, 4, 2, 1 y 0] y nada puede inferirse respecto a platón del que no se conoce nada en la base.

Siendo a::= socrates

¿? Mortal(a)
NO
¿? ¬ Mortal(a)
YES
¿? Hombre(a)
NO
¿? ¬ Hombre(a)
YES

Es decir:

? mortal(sócrates)
no
? not(mortal(sócrates))
yes

En el supuesto caso de que al sistema de inferencia se le "potenciase" con la denominada "negación como fallo", ante la pregunta de si platón es mortal, respondería NO

? mortal(platón)
no

y un NO en ambas bases (tanto en LPO como en LC) equivale a falta de información con la respuesta del autómata:

"NO LO SÉ.
CON LA INFORMACIÓN QUE TENGO NO PUEDO RESPONDER".

Además, las respuestas que en la base LC son afirmativas son simultáneamente negativas en LPO, y viceversa, siendo esta una característica de la negación lógica.

En resumen,

Una respuesta afirmativa en LPO corresponde a una	verdad lógica inferida de la base
Una respuesta afirmativa en LC "	falsedad " "
Una respuesta negativa en ambas lógicas "	ausencia de información

De esta forma se obvia los inconvenientes de la negación como fallo.

Dada una sola base BD, algo complicado puede ser el uso simultáneo de sus consecuencias con LPO (Bd.CNtrue) y con las de LC (Bd.CN*false). Partiendo de BD con premisas p_1, p_2, ..., p_n, lo adecuado puede ser mediante LPO extraer sus consecuencias incrementado BD con Cn(BD)

$$BD_T{}^* = BD_T \cup Cn_{LPO}(BD_T).$$

Y, por otra parte, formar la base $BD2_\perp$ que tiene por premisas la contraria de cada una de las premisas de la base BD_T, $\neg p_1$, $\neg p_2$, ..., $\neg p_n$, y mediante LC se extraen sus consecuencias que incrementan la base de falsedades.

$$BD2_\perp{}^* = BD2_\perp \cup Cn_{LC}(BD2_\perp).$$

En la base estándar PROLOG, bajo LPO, tenemos

1º) mortal(X) si hombre(X).
2º) hombre(socrates).

O lo que es lo mismo

1º LPO) ¬ hombre(X)/mortal(X)
2º LPO) hombre(socrates)
? mortal(Quien).
Quien= socrates.
? mortal(socrates)
SÍ
¿? not(mortal(socrates)).
NO
? mortal(platon).
no

La contestación **SÍ** afirma la información implícita a la base, mediante LPO. La contestación **NO** indica que contradice la información de la base y la tercera respuesta, que para distinguirla aquí se ha escrito en minúscula, indica ausencia de información. Con LC corresponde a

1º) ¬ [¬ hombre(X) ∨ mortal(X)]
2º) ¬ [hombre(socrates)]
i.e.
1º LC) hombre(X) ∧ ¬ mortal(X)]
2º LC) ¬ [hombre(socrates)]

y, aplicando la regla 1

$$\{ P \wedge \neg Q, \neg P)\} \vdash \neg (P \wedge Q \vdash \neg Q \qquad \frac{P \wedge \neg Q, \neg P}{\neg Q}$$

Tendremos la consecuencia ¬mortal(socrates)

¿? ¬mortal(Quien).
Quien=socrates.
¿? ¬ mortal(socrates).
SÍ
por lo que a la pregunta mortal(socrates) deberá responder NO.
¿? mortal(socrates).
NO negación
¿? ¬ mortal(platon).
no (no ocurre)

El SÍ en LPO corresponde a un NO en LC; y al preguntar por "platón" en ambos casos tendremos "no", por lo que se debería recabar más información.

Ante cuestiones sin suficiente información, el autómata deberá recabar más datos preguntando a su interlocutor.

Si bien es verdad que los mismos resultados podrían haberse obtenido mediante un demostrador automático que contemple el razonamiento revisable mediante las búsquedas sucesivas de los objetivos \phi y \neg\phi, el sistema de LC propuesto además de potenciar al Prolog nos ha servido de excusa para presentar un nuevo sistema de inferencia basado en la herencia de la falsedad que con toda seguridad podrá tener otros usos.

Bibliografía

Andrews, P. B.: *An Introduction to Mathematical Logic and Type Theory: To Truth Through Proof.* Orlando, FL: Academic Press, 1986.
Bell, J. L. & Machover, M.: *A Course of Mathematical Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1977.
Blanché, R.: *La axiomática*. México: F.C.E., 2002.
Enderton, H. B.: *A Mathematical Introduction to Logic*. London: Academic Press, 1972.
Hermes, H.: *Introduction to Mathematical Logic*. Berlin: Springer, 1973.
Hunter, G.: *Metalógica.* Madrid: Paraninfo, 1981.
Monk, J. D: *Mathematical Logic*. Berlin: Springer, 1976.

¿ES EL REALISMO CIENTÍFICO UNA HIPÓTESIS EMPÍRICAMENTE CONTRASTABLE? [1]

Valeriano Iranzo
Universidad de Valencia

Abstract: According to a well-known defense of scientific realism (SR), realism is the best explanation of science's predictive and instrumental success. Some scientific realists also think that SR is an empirical hypothesis. I shall argue that SR thus understood is not a genuine empirical claim. Certainly, sustained predictive-instrumental success is an observational consequence of SR. It should be noticed, however, that this is not a different observational consequence from those included in the *explanandum*. Secondly, a historical record of theoretical success would confirm, at most, a coincidence (instrumental-predictive success, on one side, truth and existence, on the other), but it could not account for the alleged explanatory link between them. In the final section I suggest a way of allocating this result within a naturalistic approach.

Keywords: Philosophy of Science, Scientific Realism, Naturalism, Explanation.

1. Introducción: ¿qué afirma el Realismo Científico (RC)?

El realismo científico se articula en torno a dos tesis básicas:

(I) Los términos de las teorías científicas no son referencialmente vacíos (realismo óntico).

(II) Las leyes/teorías científicas son (aproximadamente) verdaderas (realismo alético).

La primera tesis afirma la realidad de las entidades a las que las teorías refieren –radiación electromagnética, prión, placa tectónica…–, mientras que la segunda afirma la verdad de las teorías.

A veces (I) y (II) van acompañadas de otras afirmaciones características. Por ejemplo, un presupuesto de (II) es que las teorías científicas hacen afirmaciones literales sobre la realidad que son verdaderas o falsas –lo cual ha generado una viva controversia con instrumentalistas y positivistas. El realismo también se plantea en términos diacrónicos: las disciplinas científicas maduras exhiben una convergencia hacia una descripción cada vez más coherente y completa de un determinado ámbito fenoménico (*pace* Kuhn y sus adláteres a favor de la inconmensurabilidad). Otro autores insisten, en fin, en que la meta principal de la ciencia –o de la teorización científica en particular– es la verdad, con independencia de que se persigan otras finalidades (como el progreso tecnológico).

[1] La investigación conducente a este trabajo ha sido financiada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología como parte del proyecto BFF2003-08335-C03-01.

Realismo semántico, realismo convergente y realismo axiológico son, respectivamente, expresiones acuñadas para referirse a cada una de estas afirmaciones, y todas ellas son objeto de discusión en nuestros días. Mas, con ser importantes, no constituyen el núcleo de RC. Así, el realismo semántico es, como se ha dicho, un presupuesto de RC. Es una afirmación más débil que de hecho se puede defender sin comprometerse respecto a la verdad de (I) y de (II), e incluso negando ambas. [2] En cuanto al realismo convergente y al realismo axiológico, se trata de consecuencias de (I) y (II) respecto a la historia de la ciencia y a la práctica científica, respectivamente. RC no casa con una concepción radicalmente discontinuista –"revolucionaria"– de la ciencia. Puesto que RC afirma la verdad *de las teorías*, no basta con que las generalizaciones empíricas sean incorporadas y refinadas por la ciencia posterior; también el aparato teórico –o al menos una parte sustancial de él– ha de ser conservado. Por esto RC exige cierta estabilidad referencial. Por otro lado, si el realismo axiológico fuera incorrecto y la consecución de la verdad fuera un objetivo completamente irrelevante en la práctica científica, se llegaría a una situación incómoda para el realista: si las normas y estrategias metodológicas empleadas en la investigación científica ya no persiguen construir modelos teóricos aproximadamente verdaderos sobre el mundo, y la verdad queda convertida, como mucho, en un efecto puramente accidental, no se ve entonces qué importancia puede tener que las teorías sean verdaderas o no en el devenir de la ciencia.

Cabe añadir algo más respecto a la noción de verdad que maneja el realista científico. Las llamadas concepciones "epistémicas" de la verdad que la identifican con la aseverabilidad justificada (*warranted assertability*), la coherencia explicativa, etc. no son apropiadas para interpretar (II). Y es que una posición genuinamente realista requiere una noción "robusta" de verdad, esto es, la verdad como correspondencia con el mundo. Indudablemente esto supone un delicado compromiso –un lastre, pensarán algunos– por parte de RC, pero al mismo tiempo no deja de ser uno de sus elementos definitorios. [3] Por otro lado, RC es una posición respecto a la ciencia, y no tiene por qué pronunciarse sobre la verdad/falsedad contenida en una cosmovisión religiosa o en una obra literaria. Si dentro de RC incluyéramos algún principio de exclusividad o privilegio epistémico a favor de la ciencia, por ejemplo, que la única fuente de verdad es el conocimiento científico, o que la ciencia define el retículo ontológico último, con lo cual se relega cualquier otra categorización no científica al rango de pura "proyección", estaríamos deslizándonos desde el realismo científico al "cientismo" (*scientism*). Hay cierto "aire de familia" compartido por ambas posiciones; sin embargo, a diferencia de RC el cientismo establece comparaciones entre la ciencia y otras aproximaciones a la realidad extracientíficas, y posee implicaciones morales y políticas que van mucho más allá de la ontología y la epistemología, siendo eso precisamente lo más llamativo de la ideología cientista.

Para acabar con estas consideraciones introductorias, me referiré a un punto que suele pasarse por alto. Gran parte del interés que RC pueda tener depende de que

---

[2] Es un presupuesto necesario para RC, pero no suficiente. Así, el empirismo constructivo de Bas van Fraassen sostiene que las teorías científicas son verdaderas o falsas. El problema, según este autor, es que no podemos saber si son una cosa u otra. Su receta es un agnosticismo epistemológico, esto es, suspender el juicio sobre (I) y sobre (II). La negación del realismo semántico nos haría retroceder al instrumentalismo clásico (Poincaré...) que hoy en día parece indefendible.

[3] Aunque hay algún realista científico que defiende la neutralidad semántica del realismo (Michael Devitt), o que lo conecta con una teoría deflaccionista de la verdad como "desentrecomillado" (Paul Horwich).

tome posición sobre las teorías de la ciencia *contemporánea*. Lo que suscita el debate entre realistas y antirrealistas, debate que se arrastra al menos desde comienzos del siglo XIX, es el alejamiento de la ciencia respecto a lo que Sellars denominaba la "imagen manifiesta" del mundo. Este alejamiento es patente en teorías de las que todo el mundo ha oído hablar, y también en la sofisticada tecnología que la ciencia contemporánea requiere para obtener información de los ámbitos más recónditos de la realidad. Por el momento no hay indicios de que la brecha entre las dos imágenes del mundo –la manifiesta y la científica– vaya a cerrarse, antes al contrario. Es innegable, además, que algunas parcelas de la ciencia contemporánea –la mecánica cuántica, en especial– ponen en un brete al realista científico, puesto que parece que es él quien tiene la carga de la prueba. Contra quienes consideran que RC es una imposibilidad conceptual a lo mejor bastará con establecer unas condiciones que quizá en un futuro sean satisfechas por alguna teoría científica, de manera que podamos decir de ella que es aproximadamente verdadera y que refiere a entidades que existen.[4] Pero esta línea argumentativa ofrece un flaco consuelo al realista científico, ya que deja abierta la posibilidad de que las teorías científicas contemporáneas no sean más que un cúmulo de falsedades, una suerte de mitología erigida sobre conceptos puramente fantásticos. Por tanto, aunque (I) y (II) no se refieran explícitamente a ninguna teoría científica en particular, sí han de apuntar al conjunto vigente de teorías científicas, so pena de que la tesis realista pierda gran parte de su mordiente.

Resumiendo, (I) y (II) son las tesis nucleares de RC, aceptadas de hecho por la mayoría de quienes se reclaman realistas científicos. Algunos de éstos consideran además que la propia tesis realista es una hipótesis científica –o empírica al menos– sumamente general.[5] Este planteamiento se suele realizar reivindicando al mismo tiempo un enfoque "naturalizado" en filosofía de la ciencia, de manera que RC ya no se ve como una tesis a priori sobre la ciencia. Lo que discutiré a partir de aquí es justamente si RC –la conjunción de (I) y (II)– cumple con los requisitos que exigiríamos a una hipótesis científica o empírica.

2. La contrastabilidad observacional de RC

Veamos cuáles son las dificultades generales para contrastar (I) y (II). Comenzaré con el realismo óntico.

Ian Hacking ha señalado que en los experimentos realizados en el laboratorio se manipulan rutinariamente entidades como electrones, partículas alfa… Según él, la "manipulabilidad" de una entidad en un contexto experimental es suficiente para afirmar la existencia de dicha entidad.[6] Ahora bien, Hacking recalca que esto nada nos dice sobre la verdad de la teoría. Algo debe ser responsable de la disminución de la carga eléctrica, aunque eso no significa que nuestra teoría sobre lo que son los electrones –por ejemplo la atribución de un spin igual a $^1/_2$– sea verdadera o aproximadamente verdadera.

---

[4] J. Leplin ha desarrollado esta posición –él le llama "realismo epistémico mínimo" (*minimal epistemic realism*)– en su 1998 (v. p. 102 y ss.).

[5] V. Putnam (1978), Devitt (1984), introducción de Leplin (1984), Giere (1985), Boyd (1996), Psillos (1999), entre otros.

[6] Hacking (1983). He desarrollado con más detalle la crítica al realismo óntico en Iranzo (2000).

Hacking acepta el realismo óntico pero rechaza el realismo alético.[7] Pienso que éste no es un enfoque acertado porque las entidades introducidas por la teoría –los electrones, por ejemplo– sólo pueden identificarse apelando a las propiedades que la teoría les atribuye, a diferencia de lo que ocurre con entidades como agua, rojo... Las propiedades teóricas no son observables; lo observable son, en todo caso, los efectos provocados por las entidades. Por tanto, (i) la distinción entre existencia de las entidades y la verdad de la teoría resulta, en este contexto, artificiosa; y (ii) la manipulabilidad no permite afirmar la existencia de las entidades "teóricas" de una forma inmediata, por mucho que la práctica rutinaria en el laboratorio lleve a los científicos a dar su existencia por supuesta, sino que ha de ser inferida, ya que la evidencia observacional a su favor sólo puede ser indirecta.

Pasando al realismo alético, parece obvio que la verdad de la teoría, en caso de que pueda establecerse, ha de ser inferida. También la verdad de las generalizaciones empíricas universales ha de ser inferida. No obstante, hay una diferencia importante. Las generalizaciones inductivas realizan una proyección a partir de casos experimentados, mientras que una hipótesis teórica pretende explicar lo que ocurre en el nivel fenoménico comprometiéndose con una ontología novedosa más allá de la observación. Las hipótesis teóricas no son, pues, una mera extrapolación de los casos conocidos a los casos futuros. Por eso determinar la corrección o la verdad de la teoría exige tener en cuenta factores adicionales.

3. RC COMO UNA HIPÓTESIS EXPLICATIVA

En décadas recientes ha sido usual presentar RC como una *inferencia explicativa*. RC funcionaría del mismo modo que las hipótesis teóricas de la ciencia. Ante todo se trata de dar cuenta de un fenómeno que requiere explicación. El argumento suele presentarse en términos generales, sin remitir a ninguna teoría científica en particular:

> Hay teorías científicas que poseen un alto grado de éxito predictivo-instrumental. La mejor explicación del alto grado de éxito predictivo-instrumental es que dichas teorías son aproximadamente verdaderas y que los referentes de sus términos teóricos existen. Así pues, las teorías que gozan de un alto grado de éxito predictivo-instrumental poseen términos teóricos que refieren y son aproximadamente verdaderas.

El *explanandum* es, pues, el éxito predictivo-instrumental de la ciencia y el *explanans* es (I) y (II). Aunque la complejidad del argumento ha ido creciendo desde las versiones más antiguas de B. Russell, J.J.C. Smart y H. Putnam, a las más modernas de R. Boyd o S. Psillos, la clave es la misma, esto es, la conexión explicativa entre éxito y verdad/existencia.[8] Visto así, nuestra pregunta inicial "¿es RC una hipótesis empírica (o científica)?" debe reformularse entonces como sigue: "¿es RC una *explicación* empírica (o científica)?".

---

[7] N. Cartwright coincide en esto con Hacking aunque su defensa del realismo óntico va por otros derroteros (v. Cartwright, 1983).

[8] V. Miller (1987, cap. 9) y Psillos (1999), cap. 4, para un repaso de las diferentes versiones. En Psillos (2000) y en la introducción de Clarke y Lyons (2002) se comenta el estado actual del debate sobre este argumento, conocido como el argumento del no milagro (*no miracle argument*), según expresión introducida por Putnam.

Nótese que plantear RC como una explicación por sí solo no resuelve la cuestión que nos ocupa. El estatus empírico de RC no viene determinado ni por el carácter empírico y contingente del *explanandum* ni por el modo en que RC se obtiene (mediante una inferencia a la mejor explicación). La inferencia a la mejor explicación puede conducir a conclusiones que no diríamos que son afirmaciones empíricas en un sentido genuino (el argumento teológico del diseño, podría ser un ejemplo de esto).

Dada la profusión con que empleamos la inferencia a la mejor explicación en contextos cotidianos, el antirrealista no puede rechazarla sin más, ya que es una pieza básica de nuestro arsenal cognitivo. Sin embargo, el realista científico tampoco puede dar carpetazo al asunto afirmando que RC es una conclusión empírica aceptable simplemente porque es, suponiendo que lo sea, la mejor explicación del *explanandum* en cuestión (el éxito predictivo-instrumental de las teorías científicas). La pregunta que hemos de hacernos es qué consecuencias observacionales se siguen del hecho de que RC sea verdad.

4. El contenido empírico de RC

Veamos un par de argumentos que pretenden mostrar que RC tiene consecuencias observacionales, y por tanto, que es empíricamente contrastable.

a) *El argumento del éxito futuro de las teorías*

> Si T es verdadera, todas las consecuencias observacionales de T han de ser verdaderas. Por tanto, si a partir del éxito predictivo-instrumental de T conjeturamos su éxito predictivo-instrumental en un futuro y esto se cumple, hemos confirmado la verdad de T.

Este argumento no sirve para mostrar que RC está empíricamente confirmado. El hecho de que T siga teniendo éxito en las pruebas a que la sometemos confirma tanto 'T es verdadera' como 'Todas las consecuencias observacionales de T son verdaderas', pues podría ocurrir que T solamente "salvara las apariencias" y que, a pesar de ello, T tuviera éxito predictivo-instrumental (un ejemplo podría ser la astronomía ptolemaica, o la mecánica newtoniana aplicada a cuerpos macroscópicos que se mueven a velocidades muy inferiores a la de la luz). Ciertamente, no podría ser que T fuera falsa y que *todas* sus consecuencias observacionales fueran verdaderas. Pero sí podría ocurrir que todas las consecuencias observacionales de T que hemos contrastado hasta la fecha fueran verdaderas y que T fuera falsa. Puestos a elegir, a partir del éxito empírico de T deberíamos inferir, como mucho, que T es empíricamente adecuada (o sea, que todas sus consecuencias observacionales son verdaderas) en vez de 'T es verdadera', ya que el riesgo de equivocación es menor.[9]

En suma, aunque el éxito predictivo-instrumental de T, éxito ininterrumpido, sea una consecuencia observacional de la verdad de T, esto no es una consecuencia observacional diferente de las que constituyen el *explanandum* de la explicación realista. Esta deficiencia de la explicación realista pienso que es suficiente para cuestionar su pretendido carácter empírico o científico.

---

[9] Esta es precisamente la posición de van Fraassen (v. *supra* nota 2).

b) *El argumento de los avances en la "tecnología de la observación"*

> Los avances en el instrumental científico han mostrado que entidades inicialmente introducidas por consideraciones explicativas finalmente han sido detectadas/observadas, con lo cual puede decirse que hemos obtenido evidencia observacional a favor de la existencia de las entidades teóricas. Entonces, si el procedimiento inferencial utilizado ha resultado acertado en un número alto de casos, tenemos razón para pensar que en los casos en los que las entidades no han podido aún ser detectadas/observadas también tendremos un número alto de aciertos. Si aceptamos además que entre esos casos habríamos de incluir RC –puesto que también es una inferencia a la mejor explicación–, es bastante probable que la propia inferencia realista sea correcta.

Se ha objetado que este argumento comete una petición de principio [Douven, 2002]. Decimos que ahora podemos observar los átomos, pero en realidad lo que estamos diciendo es que la mejor explicación de lo que vemos en la fotografía hecha por el microscopio electrónico es la existencia de tales partículas. Con lo cual a la hora de justificar la corrección de la inferencia apelando a la evidencia obtenida, ya estamos dando por supuesto que es correcta. Ahora bien, aunque admitamos que lo inobservable es tan inobservable ahora como antes, y que se trata de una barrera históricamente inamovible, no tenemos por qué aceptar que nuestras actitudes epistémicas deben reflejarla. La observación instrumentalmente mediada es una de las formas en que interaccionamos con entidades inobservables. Parte de lo que sabemos sobre ellas tiene que ver con lo que sabemos sobre cómo funciona el instrumental de detección, y también con nuestra capacidad de interferir en los procesos en los que están involucradas –en un sentido similar a la manipulabilidad invocada por Hacking. No es lo mismo entonces una entidad inicialmente postulada para explicar determinados efectos observacionales, que posteriormente haya sido detectada mediante distintas técnicas, y que interviene en procesos que somos capaces de controlar y modificar, que una entidad cuya existencia depende exclusivamente de consideraciones explicativas (por poner un ejemplo, piénsese en la diferencia entre las esporas y la gravedad newtoniana). En muchos casos no resulta problemático decir que hay evidencia empírica a favor de la existencia de determinadas entidades inobservables, puesto que hay contextos en los que la observación mediada instrumentalmente apunta en un sentido muy claro. [10] En cuanto a la verdad (aproximada) de la teoría en la que se incluyen tales entidades, queda la posibilidad de optar por una inferencia a la mejor explicación relativa a los contextos particulares antes mencionados. Así, que los científicos utilicen electrones y positrones de modo rutinario para llevar a cabo un experimento denota que son capaces de predecir con éxito su comportamiento en una situación controlada. Pero el diseño del propio experimento presupone la atribución de propiedades que van más allá de la mera capacidad de producir ciertos efectos observables (recuérdese lo que dijimos en la sección 2). Entonces, si aquellas entidades no existieran y no tuvieran aproximadamente las propiedades que nuestras teorías les atribuyen, no se explica por qué habrían de comportarse como lo hacen en el marco experimental. Esto es una razón para creer que los electrones existen y que son aproximadamente como nuestra teoría dice que son.

---

[10] V. Achinstein (2002) sobre los famosos experimentos de Perrin para demostrar la existencia de las moléculas.

Sin embargo, aun suponiendo que los avances en la tecnología de la observación pudieran proporcionar apoyo observacional –indirecto a pesar de todo– a nuestras afirmaciones sobre la existencia de entidades teóricas en contextos determinados, esto no nos permitiría afirmar la corrección de RC porque:

(i) es discutible que RC pueda agruparse junto a las inferencias abductivas usuales en contextos cotidianos o en contextos científicos (ya hemos visto las dificultades para derivar consecuencias observacionales distintas al fenómeno que constituye el *explanandum*);

(ii) el registro histórico no juega a favor del realista de un modo concluyente; hay casos en los que la postulación de entidades guiada por consideraciones explicativas ha sido un fracaso (el éter, por ejemplo).

(iii) la hipótesis realista plantea un vínculo *explicativo* entre verdad/existencia por un lado y éxito predictivo-instrumental por otro; y para ello no basta con mostrar que históricamente se ha dado una coincidencia entre éxito y verdad.

Llegado este punto mi conclusión es que RC, entendido como una explicación del éxito predictivo-instrumental de la ciencia no es una hipótesis empíricamente contrastable (y por tanto, tampoco es una hipótesis científica).

5. ¿Qué implicaciones tiene considerar RC como hipótesis empírica o como tesis filosófica?

La conclusión que cierra la sección anterior no implica, naturalmente, que RC sea falso. En realidad, no se pronuncia sobre la corrección de RC, sino sobre cómo debe dirimirse el problema de la relación entre las teorías científicas y la realidad. Tal vez el desempate entre las distintas respuestas a esta cuestión no dependa de la evidencia empírica, extraída de la historia de la ciencia o de la práctica científica, que pueda aducirse. Pero esto no tiene por qué favorecer o perjudicar a ninguna de ellas. La argumentación filosófica tendría la última palabra, por lo que hemos de constatar aquí una limitación del enfoque naturalista en filosofía de la ciencia. Y por si fuera poco, ni siquiera encontramos una posición común entre los partidarios del naturalismo. [11]

De todos modos, esta situación no plantea un problema insalvable al naturalista. Lo plantearía si el naturalismo nos obligara a comprometernos con la indefendible idea de que toda controversia debe ser resuelta concluyentemente apelando a la evidencia disponible. Pero el naturalista no tiene por qué cargar con un compromiso de tal cariz. No obstante, por debajo de la actitud naturalista alienta la convicción de que el conocimiento científico es más fiable que cualquier otro que podamos obtener, y aquí habría que incluir al conocimiento proporcionado por la filosofía. Pues bien, admitir que RC no es una hipótesis empíricamente contrastable para un naturalista no significa otra cosa más que admitir que nunca podremos estar tan seguros de la verdad de RC como podemos estarlo de la verdad de una hipótesis científica, sea cual sea el grado de certeza que podamos alcanzar respecto a esta última. Reconocer que alguna de las cuestiones que aborda la filosofía de la ciencia no son resueltas desde la

[11] Así, mientras Richard Boyd insiste en que el realismo es una consecuencia cuasi inevitable de la ciencia contemporánea, Larry Laudan sostiene que una aproximación naturalista a la ciencia conduce a la eliminación de la verdad de la axiología de la ciencia (cf. Boyd 1996 y Laudan 1984). A pesar de los pronunciamientos de ambos, sus argumentos tienen un regusto marcadamente filosófico.

ciencia, ni es inconsistente con RC ni tampoco tiene por qué invalidar los avances procurados por los enfoques "naturalizados" en otros asuntos.

Nuestra conclusión tampoco implica que RC sea absolutamente independiente del plano fáctico. Una posición sobre la ciencia –realista o no– que nos obligue a considerar la historia de la ciencia –o la práctica científica– nada más que como una sucesión de fracasos no resulta iluminadora. Por otro lado, aunque no haya evidencia que apoye la presunción general a favor de la verdad de las teorías científicas, tal como pretende el argumento basado en la inferencia a la mejor explicación, al realista le queda abierta la posibilidad de hacer más selectiva su posición, afirmando en algunos contextos la existencia de entidades inobservables y la verdad aproximada de la teoría, y conformándose en otros con admitir que lo más razonable es suspender la creencia. Desde este realismo local o selectivo la carga de la prueba caería entonces del lado del antirrealista, que es quien debe justificar su aversión a comprometerse en tales contextos particulares.

No puede decirse, en fin, que la preocupación por la corrección (o verdad) de las teorías particulares y por la realidad de las entidades postuladas por ellas sea algo ajeno a la ciencia. Los científicos tienen sus convicciones en uno u otro sentido. La interpretación de la mecánica de Maxwell por parte de Hertz es inseparable de su confeso instrumentalismo respecto a las teorías científicas, mientras que el rumbo tomado por Einstein al final de su vida difícilmente se entiende sin su filia realista. Y a menudo la investigación experimental va destinada a comprobar la existencia de entidades inobservables y a afinar el ajuste entre la teoría y los datos experimentales. En cuanto a la defensa del realismo basada en la inferencia del éxito a la verdad, éste sí que es un componente extracientífico, una pieza más de una visión global de la ciencia, el realismo, que como cualquier otra visión filosófica sobre la ciencia debe ser valorada por sus méritos a la hora de encajar las múltiples facetas de la actividad científica.

Bibliografía

Achinstein, P. (2002), "Is There a Valid Experimental Argument for Scientific Realism?", *Journal of Philosophy* 99, pp. 471-495.

Boyd, R.N. (1996), "Realism, Approximate Truth and Philosophical Method", en D. Papineau (ed.), *The Philosophy of Science*, Londres, Oxford University Press.

Cartwright, N. (1983), *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, Clarendon Press.

Clarke, S. y Lyons, T. (eds.) (2002), *Scientific Realism and Commonsense*, Dordrecht, Kluwer.

Devitt, M. (1984), *Realism and Truth*, Oxford, Blackwell.

Douven, I. (2002), "Testing Inference to the Best Explanation", *Synthese* 130, pp. 355-377.

Giere, R. (1985), "Philosophy of Science Naturalized", *Philosophy of Science* 52, pp. 331-356.

Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press.

Iranzo, V. (2000), "Manipulabilidad y entidades inobservables", *Theoria* 15, pp. 131-153.

Laudan, L. (1984), *Science and Values*, University of California Press.

Leplin, J. (1998), *A Novel Defense of Scientific Realism*, Oxford, Oxford University Press.

Leplin, J. (ed.) (1984), *Scientific Realism*, Berkeley, University of California Press.

Miller, R. (1987), *Fact and Method,* Princeton, NJ., Princeton University Press.

Psillos, S. (1999), *Scientific Realism. How Science Tracks Truth*, London, Routledge.

Psillos, S. (2000), "The Present State of the Scientific Realism Debate", *British Journal for the Philosophy of Science* 51, pp. 705-728.

Putnam, H. (1978), *Meaning and the Moral Sciences*, London, Routledge.

Van Fraassen, B. (1985), "Empiricism in the Philosophy of Science", en Churchland, P.M. y Hooker, C. (eds.), *Images of Science*, Chicago, Univ. of Chicago Press, pp. 245-308.

IDENTIDAD PERSONAL Y EL CONCEPTO DE PERSONA

José Óscar Benito Vicente

Abstract: It would hardly be an exaggeration to say that the problem of personal identity over time has been one of the most debated subjects in contemporary Anglo-American philosophy. This one has been conceived broadly as the problem of how to specify a set of necessary and sufficient conditions under which distinct temporally indexed "person-stages" are determined as co-personal. Paradoxically, the attention paid to the problem of personal identity has not been accompanied with a similar interest in the concept of a person, and this neglect has concealed its progressive devaluation and misappropriation. In this paper, I claim that the concept of a person cannot be reduced to the concept of a "subject", or a "human animal", because it includes biological, cultural, normative and practical features. Moreover, I propose a set of requirements that should be fulfilled by an individual for being considered as a person. Finally, I point out the importance of facing jointly the problems of personal identity and the concept of a person.

Key words: Personal Identity, Person, Parfit, Animalism.

–¿Puede saberse quién eres tú? –preguntó la Oruga.
–La verdad, señora, es que en estos momentos no estoy muy segura de quién soy. El caso es que sé muy bien quién era esta mañana, cuando me levanté, pero desde entonces he debido sufrir varias transformaciones.
Alicia en el País de las Maravillas

"Lo que los filósofos han terminado finalmente por aceptar como un análisis del concepto de persona, no es, en realidad, un análisis de *ese* concepto en absoluto": con esta polémica afirmación iniciaba Harry Frankfurt su artículo "Freedom of the will and the concept of a person". [1] Este artículo, publicado a principios de los 70, denunciaba lo que, a juicio de Frankfurt, se había convertido en un error recurrente en los análisis que de la identidad personal se venían haciendo en el seno de la filosofía analítica: la inadecuada caracterización del concepto de persona. Para Strawson, por ejemplo, el concepto de persona era "el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único". [2] Ayer, por su parte, consideraba que "es caracterís-

[1] H. Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", incluido en su *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, 1988; pág. 11.

[2] P.F. Strawson, *Individuals*, Methuen, Londres, 1959; págs. 101-102. [Hay traducción en castellano: *Individuos*, Taurus, Madrid, 1989; pág. 104.]

tico de las personas, en este aspecto, el que además de poseer diversas propiedades físicas, incluida la de ocupar una serie continua de posiciones en el espacio en el transcurso de un periodo dado de tiempo, poseen diversas formas de conciencia". [3] Para Frankfurt, autores como Ayer y Strawson incurrían en un error tan obvio como incomprensible: dado que los seres humanos no son los únicos individuos a los que podemos adscribir predicados tanto físicos como mentales, siendo, sin embargo, los únicos a los que de hecho consideramos personas, una caracterización como la ofrecida por estos autores no sería suficientemente restrictiva, ni permitiría captar la peculiaridad de los seres a los que consideramos personas. Así, aplicando esta definición de "persona", habría que admitir como tales a los miembros de gran número de especies animales, incluyendo a todos los animales superiores. Por otra parte, el hecho de que, en nuestro mundo, todas las personas sean seres humanos, no debería llevarnos a asimilar ambos términos: mientras que el concepto de ser humano es eminentemente biológico, bajo el concepto de persona, entendido este en un sentido filosóficamente relevante, podrían incluirse individuos no humanos que dispusieran de la facultad o facultades que consideráramos esenciales en las personas. Frankfurt, en su artículo, consideraba que esta errónea comprensión del concepto de persona era la causa de la subsiguiente "malversación de un término filosóficamente valioso", y postulaba como facultad característica de las personas la capacidad para generar deseos de segundo orden que le permitieran dirigir su conducta. Por tanto, sería conceptualmente posible que un ser vivo no humano fuera una persona; del mismo modo, también sería posible que, a causa de algún déficit, algún ser humano no fuera una persona. Frankfurt pone como ejemplo el de un individuo que, a pesar de tener el deseo de dejar de consumir drogas, fuera incapaz de superar su adicción. Dicho sujeto dispondría de deseos de segundo orden (dejar las drogas), pero estos serían ineficaces en cuanto a su capacidad de modificar los deseos de primer orden (tomar otra dosis). Para Frankfurt, este individuo no sería propiamente una persona, sino un "wanton", un individuo dominado por sus apetitos y carente de libertad y autonomía. [4]

El artículo de Frankfurt prácticamente coincidió en el tiempo con la publicación de "Persons and their Pasts", [5] con el que Shoemaker revolucionó el ámbito filosófico analítico al ofrecer, tras más de doscientos años, una posible solución a la objeción de circularidad que Butler imputara al criterio psicológico de identidad personal de Locke. El impacto del artículo de Shoemaker fue decisivo en la revitalización y posterior evolución del problema, y el análisis de la identidad personal en términos psicológicos se convirtió en predominante en los círculos analíticos, hasta el punto de llegarse a establecer lo que algunos autores no han dudado en calificar como "paradigma neo-lockeano". [6] Este recogería la definición canónica de "persona" en Locke, tal y como la había expuesto en su Ensayo, [7] aunque sustituyendo la ontología lockeana por otra

---

[3] A.J. Ayer, *The Concept of a Person*, St. Martin Press, New York, 1963; pág. 82. [Hay traducción en castellano: *El concepto de persona*, Seix Barral, Barcelona, 1969; pág. 109.]

[4] H. Frankfurt, *op. cit*., pág. 16.

[5] S. Shoemaker, "Persons and their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, núm. 4, octubre 1970. El artículo de Frankfurt fue publicado originalmente en enero de 1971, es decir, apenas tres meses después del de Shoemaker.

[6] Véase M. Slors, *The Diachronic Mind*, Kluwer, Dordrecht, 2001; cap. 2. Los exponentes más destacados del "paradigma neo-lockeano" serían Shoemaker, Perry, Lewis, Nozick, Noonan y Parfit.

[7] Para Locke, una persona es "un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de tener conciencia"; *Ensayo sobre el conocimiento humano*, F.C.E., México, 1959; lib. II, cap. XXVII, § 9.

de corte estrictamente materialista, adoptando la terminología de las "etapas de persona" (*person-stage*) imperante en ese momento, y refinando, en líneas generales, la idea básica de una identidad fundada en la continuidad psicológica.

Sin embargo, la atención prestada durante las tres últimas décadas al problema de la identidad personal no ha ido acompañada, paradójicamente, de un interés similar por el concepto de persona, sobre el cual se ha supuesto un acuerdo tácito dentro de dicho paradigma. Ello, sin duda, ha encubierto su paulatina devaluación; una devaluación que se muestra en toda su radicalidad en la teoría defendida por Parfit en su obra capital, *Reasons and Persons.* [8]

El proceso iniciado por Shoemaker y culminado por Parfit podría resumirse del modo siguiente: partiendo de una caracterización de la persona como la de un sujeto autoconsciente y con memoria, y fundando la identidad personal en la mera continuidad psicológica, se sigue la irrelevancia del propio cuerpo en el mantenimiento de nuestra identidad. Como ya avanzaba Locke en su Ensayo, yo podría seguir siendo la misma persona aunque tuviera otro cuerpo: si el alma de un príncipe, que llevara consigo la conciencia de la vida pasada de ese príncipe, entrara en el cuerpo de un zapatero, todo el mundo advertiría que el ser humano con el cuerpo del zapatero sería ahora la persona del príncipe. [9] Ahora bien, una vez aceptado esto, habrá que admitir que mi interés por mi cuerpo debe ser sólo contingente.

Por otra parte, también sería conceptualmente posible que la cadena causal responsable de mi continuidad psicológica se bifurcara, de forma que hubiera en el futuro dos personas distintas entre sí, pero que, no obstante, fueran psicológicamente continuas con la persona que soy ahora, en el presente. Dado que las dos personas futuras son numéricamente distintas entre sí, que la identidad es una propiedad transitiva, y que ambas tendrían los mismos méritos para reclamar su identidad conmigo, habría que concluir que yo no podría identificarme con ninguna de las dos, aunque pudiera tener un interés racional por el futuro de ambas. Como consecuencia de esto, habría que admitir, según Parfit, que lo que racionalmente "importa" para mi supervivencia es el mantenimiento de la continuidad psicológica, aunque sea como alguien no estrictamente idéntico a quien ahora soy; la conservación de la identidad personal, como valor añadido a la continuidad psicológica sería, por tanto, racionalmente irrelevante. Y dado que la continuidad psicológica no implica necesariamente identidad personal, sería posible redescribir dicha continuidad sin necesidad de afirmar que estamos refiriéndonos a la vida de una persona particular: lo que importa en la supervivencia de una persona podría ser descrito, en definitiva, en términos impersonales.

Aunque las conclusiones de Parfit no son compartidas por la mayoría de los defensores del "paradigma neo-lockeano", resultan, dados sus presupuestos, perfectamente coherentes con este, lo que debería llevar a preguntarnos por el concepto de persona que permite unos resultados tan contraintuitivos. La advertencia de Frankfurt, treinta años después, no sólo sigue siendo oportuna, sino que resulta más pertinente que nunca; por ello, parece necesario revisar el concepto de persona que se está utilizando actualmente en la filosofía analítica. En este trabajo, prestaré especial atención a las tesis que, sobre la naturaleza de las personas, defiende Parfit, por considerarlo un ejemplo particularmente iluminador del problema al que quiero referirme.

En primer lugar, para Parfit, "las personas no son entidades con existencia separada.

---

[8] D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

[9] J. Locke, ed. cit., libro II, cap. XXVII, § 15, pág. 323.

La existencia de una persona implica simplemente la existencia de su cerebro y de su cuerpo, y la acción de sus hechos (*the doing of his deeds*), y la ocurrencia de sus estados y eventos mentales. Pero, aunque no sean entidades con existencia separada, las personas existen [...] Una persona es una entidad que *tiene* un cerebro y un cuerpo y *tiene* diferentes experiencias". [10] Ahora bien, dejando a un lado el rechazo a la identificación de la persona con algún tipo de substancia con existencia separada (al modo de un ego cartesiano, por ejemplo), tenemos que Parfit se esfuerza en recalcar tanto que "la existencia de una persona consiste simplemente en la existencia de un cerebro y cuerpo, y en la ocurrencia de una serie de eventos físicos y mentales interrelacionados" [11] (afirmación que Parfit etiqueta como "Reduccionismo"), como que "una persona es una entidad que *es distinta* de su cuerpo o cerebro, y de sus diversas experiencias". [12]

Parfit ilustra la peculiar relación existente entre la persona y su cerebro, cuerpo y experiencias con un ejemplo, tomado de Hume: "Aunque las naciones no son entidades con existencia separada, no estamos forzados a aceptar que una nación sea o su gobierno, o sus ciudadanos, o su territorio, o la suma de los tres. Una nación no es ninguna de estas tres cosas, y podemos referirnos a las naciones. De forma similar, no estamos obligados a aceptar que una persona sea su cerebro, o la totalidad de su cuerpo. Y podemos referirnos a las personas". [13]

Ciertamente, no resulta difícil advertir en las afirmaciones de Parfit los ecos de las antiguas definiciones de Strawson y Ayer, que ya denunciara Frankfurt: el concepto de persona como entidad a la que es posible aplicar predicados tanto físicos como psicológicos. Sin embargo, el paradigma neolockeano en el que Parfit se inserta cuenta con una posibilidad de la que Strawson y Ayer carecían: la de disponer, a partir del artículo de Shoemaker anteriormente citado, de los elementos que permitan elaborar un criterio de identidad personal puramente psicológico. Dado que para el mantenimiento de nuestra identidad no es necesario la continuidad corporal, y que nuestro propio cuerpo se convierte en un mero portador contingente de nuestra continuidad psicológica, sólo nos queda un paso para negar la importancia de nuestro cuerpo en la caracterización de lo que somos: un paso que Parfit asume cuando afirma que "no soy una serie de experiencias, sino la persona que *tiene* esas experiencias. En este sentido, una persona es *lo que tiene* experiencias, o el sujeto de experiencias. Esto es cierto por la forma en la que hablamos". [14]

Así pues, la persona, caracterizada en un principio como una entidad tanto física como psíquica, termina por identificarse con el sujeto de experiencias. En realidad, la maniobra emprendida por Parfit no acaba en esta reducción, sino que concluye por afirmar la posibilidad de dar cuenta de la unidad psicológica de la persona en términos impersonales [15] y de declarar el carácter meramente convencional, o incluso ficticio, de aquellas entidades a las que llamamos personas. [16]

---

[10] D. Parfit, *Reasons and Persons,* ed. cit., pág. 471.

[11] *Op. cit*., pág. 211.

[12] *Op. cit.*, pág. 471. Las cursivas son mías.

[13] *Op. cit.*, pág. 472.

[14] *Op. cit.*, pág. 223.

[15] Por ejemplo, en *op. cit.,* pág. 251: "podemos redescribir la vida de cualquier persona en términos impersonales. Para explicar la unidad de esta vida no necesitamos afirmar que es la vida de una persona particular... Las personas sólo serían mencionadas, en este caso, en las descripciones de los *contenidos* de muchos pensamientos, deseos, recuerdos, etc"; o, en la pág. 226: "Podemos describir y referirnos a diferentes pensamientos, y describir las relaciones entre ellos, sin adscribir dichos pensamientos a pensadores. Adscribimos, de hecho, pensamientos a pensadores, porque esa es una forma de expresarnos".

[16] "No soy una serie de eventos, sino una persona. [Pero este hecho] sólo es un hecho acerca de nuestra gramática, o de nuestro lenguaje. Las personas o los sujetos existen en este sentido relativo al lengua-

Ciertamente, no parece tarea fácil sostener simultánea y coherentemente todas estas afirmaciones: una persona resulta ser, simultáneamente, una entidad corpórea y un mero sujeto de experiencias; algo indefinido que no se identifica con un cerebro, pero que tiene un cerebro, y que existe sólo como un hecho relativo a nuestra gramática. No es mi propósito entrar aquí en un análisis detallado del concepto de persona defendido por Parfit; si lo he elegido, es porque me parece un ejemplo especialmente claro del tipo de paradojas que surgen dentro del actual paradigma neolockeano.

Esto ha llevado a varios autores, en los últimos años, a abordar el concepto de persona de forma radicalmente diferente. Snowdon [17] y Olson [18] rechazan un análisis psicológico de la identidad personal y defienden una tesis a la que denominan "animalismo", según la cual, lo que somos esencialmente es animales humanos, "homo sapiens". Para los animalistas, nosotros somos personas, y existimos: existe una identidad numérica estricta entre todos los individuos que son personas y ciertos seres humanos. Sin embargo, hay casos posibles en que un ser humano podría no ser una persona, tal y como esta era definida por Locke. El de "persona", para Locke, era un concepto "funcional", "forense", no substancial; por ello, no hay contradicción alguna en que un individuo que en un momento dado es una persona pudiera haber existido, o pudiera continuar existiendo en el futuro, aunque sin seguir siendo una persona. Por ejemplo, si afirmo que en un cierto tiempo yo fui un zigoto, ello no quiere decir que ese zigoto ya fuera una persona; del mismo modo, si sufro una grave lesión cerebral que me deja vivo, aunque en estado vegetativo, ese ser seguiría siendo yo, aunque hubiera dejado de ser una persona de forma irreversible. "Ser una persona", para los animalistas, sería un tipo de predicado equivalente a "ser profesor", "ser pensionista" o "ser jugador de ajedrez". Un profesor es un ser humano que realiza una cierta función y que tiene unas ciertas propiedades, pero carece de sentido preguntarse por unas condiciones independientes de mi identidad como profesor: mientras siga siendo *el mismo* ser humano, y mientras siga siendo *un* profesor, seguiré siendo *el mismo* profesor. Por otra parte, dado que las únicas entidades a las que se aplica este predicado funcional, tal y como fue definido por Locke, son un cierto tipo de animales, a saber, los seres humanos, no tendría demasiado sentido empeñarse en caracterizar el concepto de forma que pudiera aplicarse a entidades que no existen. En definitiva, el animalismo sostiene que yo soy esencialmente un ser humano, y accidentalmente una persona; ser una persona no es algo que afecte a mis condiciones de supervivencia ni de identidad (que son meramente biológicas), y la propia noción de persona ni siquiera es susceptible de un análisis claro. [19]

---

je"; véase su artículo "Divided Minds and the Nature of Persons" en C. Blakemore y S. Greenfield (eds.), *Mindwaves*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

[17] P.F. Snowdon, "Persons, Animals, and Ourselves", en C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind*, Clarendon Press, Oxford, 1990. También en "Personal Identity and Brain Transplants", en D. Cockburn (ed.), *Human Beings*, Cambridge University Press, 1991.

[18] Fundamentalmente en E.T. Olson, *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, 1997.

[19] Como curiosidad, podemos señalar aquí que en sus últimos escritos Parfit parece asumir posturas cercanas al animalismo: "Shoemaker supone que lo que esencialmente somos es personas, mientras que yo considero como aceptable afirmar que lo que somos esencialmente es seres humanos, tratando el concepto de persona como un concepto de fase (*phased-sortal*), como 'niño' o 'crisálida', ya que existimos antes de convertirnos en personas y puede que continuemos existiendo después de dejar de ser personas"; véase su artículo "Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes", *Philosophical Topics*, vol. 26, nº 1 y 2, 1999; pág. 218.

Si los defensores del animalismo están en lo cierto, deberíamos abandonar la búsqueda de un criterio de identidad personal, ya que el hecho de que yo sea una persona sería, desde el punto de vista metafísico, tan poco relevante como el hecho de ser un profesor o ser un jugador de ajedrez. Ser personas no sería un rasgo esencial de nuestra identidad, del mismo modo que no lo sería ser adultos, o ser profesores. Sin embargo, aun admitiendo que el de persona no es un concepto de clase natural, la mayoría de nosotros coincidiría en que el hecho de ser personas nos parece un rasgo extremadamente relevante a la hora de considerar el tipo de entidades que somos. De alguna manera, nos resistimos a aceptar que nuestra condición de personas sea una propiedad meramente circunstancial; por otra parte, si adoptamos el enfoque animalista, deberíamos también asumir que el hecho de reivindicar nuestra condición de personas, además del de seres humanos, sería poco menos que redundante: dado su carácter de "concepto de fase", el de persona sería aproximadamente el de "ser humano suficientemente desarrollado y en posesión de un mínimo de facultades mentales". De hecho, este tipo de individuos son los referentes a los que habitualmente aplicamos el concepto de persona. Sin embargo, puede que aún permanezca la sospecha de que estamos incurriendo en un nuevo tipo de "malversación de un término filosóficamente valioso" y de que estemos realizando un análisis inadecuado. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de personas? Quizá un breve análisis etimológico puede aclarar algo sobre el verdadero origen y significado de este concepto, y de su importancia.

En nuestro actual concepto de persona confluyen varias fuentes. En primer lugar, el término latino "persona" deriva del etrusco "phersu" y este del griego "provsw-pon", y designaba la máscara que utilizaban los actores de la tragedia para hacer resonar la voz (*per sonare*); dicho sentido teatral persiste en la expresión "dramatis personae". En segundo lugar, el término adquiere un nuevo significado en el marco del Derecho Romano, al aludir a cualquier tipo de entidad, individual o colectiva, que es sujeto de derechos y deberes; según dicho sentido, un esclavo podría ser hombre, pero no persona. Por otra parte, en el ámbito filosófico, una de las primeras definiciones de persona es la de Boecio (finales del siglo V): "substancia individual de naturaleza racional". El concepto, al ser adoptado por la teología cristiana, adquiere un nuevo significado: Dios, siendo único, se manifiesta en tres personas distintas, y el hombre, en tanto que imagen suya, puede ser también considerado persona, aunque sólo en un sentido derivado. Un concepto que, sin embargo, no puede aún aplicarse de manera efectiva con carácter universal: recordemos la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en la que este justificaba la guerra y el sometimiento de los indios americanos dada "la índole y costumbres de estos homúnculos tan bárbaros, incultos e inhumanos", [20] a los que se les debía negar, hasta su conversión y civilización, el reconocimiento como personas. Será la Ilustración la que definitivamente universalice el concepto y lo haga extensivo a todos los seres humanos, elevándolos a la categoría de fines en sí mismos.

Tenemos, así pues, una serie de elementos con los que históricamente se ha constituido nuestro concepto de persona: una persona es un ser público (la máscara que se muestra), racional, sujeto de derechos y deberes, y dotado de una especial dignidad (ya sea desde una fundamentación religiosa o filosófica). Un concepto, por tanto, que aunque reúne ciertos rasgos descriptivos, es ineludiblemente normativo. Por ello, el

---

[20] J. G. de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, F.C.E., México, 1987; pág. 111.

hecho de que, en nuestro mundo, la totalidad de las personas sean seres humanos no es motivo suficiente para reducir el concepto de "persona" al meramente descriptivo, biológico, de "ser humano"; del mismo modo, tampoco me parece adecuado intentar definir nuestro término *a partir* del de ser humano: la capacidad de reconocer derechos y deberes, la dignidad o la racionalidad no son atributos conceptualmente dependientes de la humanidad. En las páginas siguientes trataré de comentar brevemente los requisitos fundamentales que, a mi juicio, debería reunir un individuo para que pudiéramos considerarlo persona; o, lo que es lo mismo, el conjunto de propiedades que nos constituyen como personas. Para ello, voy a empezar por enumerar una serie de características que debe reunir, objetivamente, el individuo "candidato" a ser persona, para pasar a considerar, posteriormente, las condiciones "subjetivas" o "psicológicas".

La primera de las condiciones objetivas es que una persona debe ser un organismo biológico. Esta afirmación, lejos de ser una obviedad, es de hecho negada por la mayoría de las corrientes dominantes hoy en día en filosofía de la mente, que la rechazan por considerarla, en expresión de Baillie, un "chauvinismo del carbono". [21] Según dichas corrientes, "habría que dejar abierta, como una cuestión empírica, la posibilidad de que un artefacto futuro satisficiera un "Test de Turing" ideal, y que, por tanto, garantizara la adscripción de personeidad". [22] Aquí vemos, como en el caso de Parfit, como el hecho de ser persona se reduce al de ser un sujeto de experiencias; o, para ser más precisos, al de ser, al menos en apariencia, un sujeto que es capaz de contestar con coherencia a una serie de preguntas.

Según otros autores, como Hanfling, la mera superación de un test de Turing (aun concediendo la fiabilidad de dicho test) no sería un requisito suficiente, ya que "pensar no es algo que pueda tratarse con independencia de otras cualidades personales. Lo que hay que considerar es si, o hasta dónde, una máquina podría participar en la compleja totalidad de cualidades, actividades, actitudes, pensamientos, sentimientos y relaciones morales que consideramos esenciales para ser una persona –si, en este sentido, las máquinas podrían ser personas". [23] Ahora bien, para Hanfling, *si* un artefacto fuera similar a los seres humanos en lo que respecta a funciones vitales (comer, beber), sensaciones (tener hambre), relación con la salud, con el sexo, con la muerte, con sus recuerdos, no tendría ningún sentido negarles el estatuto de persona a causa de su origen o de su composición interna, del mismo modo que seguimos considerando que un "bebé-probeta" es una persona, a pesar de que su origen no sea el convencional. Por ello, negar el estatuto de persona a un artefacto con una apariencia y comportamiento totalmente indistinguibles del de un ser humano normal sería adoptar la misma postura que la del escéptico filosófico acerca de la existencia de "otras mentes". [24]

Los argumentos de Hanfling pueden parecer convincentes, independientemente de que consideremos factible que pudiera llegar a cumplirse el antecedente del condicional que Hanfling plantea; es decir, que un autómata pueda adquirir tal grado de complejidad. Sin embargo, hay una objeción poderosa contra este tipo de argumentos. [25] En sus escritos sobre filosofía de la psicología, Wittgenstein apuntaba: "Vemos emo-

---

[21] J. Baillie, *Problems in Personal Identity*, Paragon House, New York, 1993; pág. 64.

[22] J. Baillie, *op. cit.,* pág. 64.

[23] O. Hanfling, "Machines as Persons?" en D. Cockburn. (ed.): *Human Beings*, Cambridge University Press, 1991; pág. 25.

[24] O. Hanfling, *op. cit.,* pág. 34.

[25] Véase C. Cherry, "Machines as Persons?" en D. Cockburn (ed.), *op. cit.,* págs. 11-24.

ción. –¿Como opuesto a qué?– No vemos contorsiones de los músculos faciales *y hacemos la inferencia* de que siente alegría, pena o aburrimiento. Describimos una cara inmediatamente como triste, radiante, aburrida, incluso cuando somos incapaces de dar cualquier otra descripción de los rasgos. –La pena, nos gustaría decir, está personificada en su cara". [26] Dejando a un lado el problema de si inferimos o captamos directamente los sentimientos de una persona al ver la expresión de su cara, el fragmento de Wittgenstein señala una cuestión importante: aun cuando la conducta externa de una máquina pareciera expresar sentimientos, e incluso concediendo que dicha conducta estuviera realmente acompañada del correspondiente sentimiento, dicho sentimiento no estaría conectado de ninguna manera esencial con la conducta en que se manifiesta. [27] Es decir, en un autómata, la relación existente entre un cierto tipo de (supuesto) sentimiento y su expresión sería totalmente contingente, el mero resultado de un programa informático. Aun cuando un autómata pudiera reír o llorar, no se le podrían "saltar las lágrimas".

Por otro lado, considero que parte de los rasgos normativos asociados al concepto de persona, y del valor absoluto que, desde un punto de vista moral, concedemos a las personas, no podrían ser traspasados, sin sufrir modificaciones drásticas, a unas potenciales personas artificiales. En primer lugar, mientras que un artefacto es esencialmente replicable y susceptible de ser fabricado en serie, los organismos vivos son literalmente irrepetibles: no existe ningún ser vivo que sea absolutamente igual a otro. Parte del valor que otorgamos, no sólo a las personas, sino a cualquier ser vivo, tiene su origen en nuestro conocimiento de su carácter absolutamente irremplazable y único. Dicha actitud no podría ser mantenida frente a una persona artificial, por más "humano" que nos pareciera su comportamiento, y el mero reconocimiento de este como "persona" no sería posible sin la modificación radical del propio concepto.

En segundo lugar, aunque íntimamente conectado con lo anterior, podría afirmarse que parte del valor que asignamos a las personas depende de su condición de seres mortales, y de la consciencia de la propia mortalidad. Como señalaba Borges en su cuento *El inmortal*, "La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. [...] Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso". Un artefacto, eternamente reparable, no podría ser capaz de inspirar el tipo de sentimientos que nos despiertan las personas, o los simples seres vivos, ni de hacerse merecedor del valor que les otorgamos.

Para advertir hasta qué punto el valor que asignamos a las personas depende de su carácter irrepetible y mortal, quizá no esté de más recordar la "muerte" de Roy, el replicante interpretado por Rutger Hauer, en la escena final de *Blade Runner*, de Ridley Scott. Durante toda la película se pone en cuestión la naturaleza específica del hombre, utilizando como elemento de comparación el androide, el replicante. Al final de la misma, la diferencia entre humanos y replicantes es puesta en entredicho precisamente cuando Roy, ante la inminencia de su "desconexión", declara: "Yo he visto cosas que vosotros no creeríais. Atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto Rayos-C brillar en la oscuridad cerca de la Puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia... Es hora de morir...". Hábilmente, la escena es presentada con todo el dramatismo que supone la pérdida irrever-

---

[26] L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, Basil Blackwell, Oxford, 1990; § 570.

[27] C. Cherry, *op. cit.*, pág. 20.

sible e irrecuperable de un ser vivo; para el espectador, Roy deja de ser un mero androide y se convierte en una persona, en un auténtico héroe trágico al que es posible conceder el carácter absolutamente valioso que asignamos a las personas, y no un simple artefacto susceptible de ser, a su vez, replicado, como realmente es.

Ya hemos visto que una persona debe ser un ser vivo; además, dicho organismo biológico debe ser un *agente racional*. La racionalidad y el carácter agencial dependen, en primer lugar, de la presencia de una determinada complejidad psicológica que permita la autoconciencia y la memoria. Recordemos que, para Locke, una persona era "un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace en virtud de tener conciencia". Independientemente de que se considere *además* que esta continuidad psicológica es el criterio necesario y suficiente de identidad personal, como afirman los neo-lockeanos, el reconocimiento de que dicha característica es un rasgo fundamental de las personas es prácticamente universal. Sin embargo, como nos recordaba Frankfurt, un mero sujeto psicológico autoconsciente y con memoria no debería ser considerado una persona si no pudiéramos atribuirle una cierta libertad de la voluntad, es decir, un cierto carácter agencial. Para Frankfurt, dicho carácter consistía básicamente en la capacidad de hacer causalmente relevantes nuestros deseos de segundo orden, lo que nos convertiría en agentes libres. Desde esta perspectiva, tanto la libertad como la personeidad efectiva sería una cuestión de grado: todas las personas tendrían la capacidad estructural de adecuar su voluntad a sus deseos de segundo orden, aunque la mayoría, en mayor o menor grado, cedería ocasionalmente a ciertos deseos de primer orden incompatibles con aquellos. Todo aquel que, en algún momento, actuara más como "le apetece" que como realmente "desea" se estaría comportando como un "wanton", no como una auténtica persona; del mismo modo, si dicha debilidad de la voluntad se tornara una auténtica incapacidad para regir sus acciones, perdería, para Frankfurt, su condición de persona. Por otra parte, la racionalidad sería la garante de la coherencia interna de los deseos de segundo orden, que no deberían entrar en contradicción entre sí.

Desde diferentes perspectivas, otros autores han criticado también la identificación de la persona con el sujeto de experiencias, al considerar ilegítima la caracterización de la agencia como la de una mera forma de experiencia. Comprender nuestras vidas como algo que hacemos, y no simplemente como algo que nos sucede, como una mera secuencia de experiencias, implica admitir nuestra condición de agentes. Ahora bien, esta caracterización como agentes no precisa, sin embargo, comprometerse con la existencia de un sujeto substancial o trascendental, sino que puede explicarse en función de una unidad organizativa interna: retomando el ejemplo de las naciones, empleado por Parfit, Korsgaard afirma que "un estado no es meramente un grupo de ciudadanos que viven en un territorio compartido: tenemos un estado sólo cuando estos ciudadanos se han constituido como un agente singular. Esto es, cuando han adaptado una forma de resolver conflictos, tomar decisiones, interactuar con otros estados y planificar juntos un futuro continuado". [28] El concepto de persona debe, por tanto, incluir el requisito del carácter agencial del sujeto y su unicidad como agente, independientemente de la fundamentación metafísica de dicha unicidad. Dicho requisito resulta esencial precisamente por el carácter irreductible de la persona al mero

[28] C. M. Korsgaard, "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", *Philosophy & Public Affairs*, nº 18, 1989; pág. 114.

sujeto de experiencias, que puede fingirse desencarnado: como señala Korsgaard, "eres una persona unificada en cualquier tiempo dado porque tienes que actuar, y sólo tienes un cuerpo para hacerlo". [29] No diré aquí nada más sobre este punto.

Además de ser un organismo vivo, y un agente racional, hay una tercera condición objetiva que debe cumplirse para poder ser persona: una persona es un ser que tiene capacidad simbólica; es, en otras palabras, un animal cultural. Una persona se constituye dentro de una determinada cultura, que convierte su medio ambiente natural en un mundo significativo. Dicha afirmación resulta evidente en el caso de los seres humanos; podríamos decir, con Jerome Bruner, que "no existe una sola «explicación» del hombre, ni biológica ni de otro tipo. En última instancia, ni siquiera las explicaciones causales más poderosas de la condición humana pueden tener sentido y plausibilidad sin ser interpretadas a la luz del mundo simbólico que constituye la cultura humana". [30] En general, creo que este requisito se podría aplicar a cualquier tipo de personas, independientemente de que fueran o no seres humanos. La quintaesencia de esta capacidad simbólica sería la capacidad lingüística: el lenguaje, como forma de comunicación, pero también como forma de realización de determinados actos juega un papel fundamental en nuestra constitución como personas. Como ha señalado Searle, "parece imposible tener estructuras institucionales como el dinero, el matrimonio, los gobiernos y la propiedad sin que haya alguna forma de lenguaje, porque, en cierto sentido [...] las palabras u otros símbolos son parcialmente constitutivos de los hechos". [31] De igual modo, en algunos de los actos característicos de las personas, la expresión de las palabras es el episodio fundamental de la realización del acto. Las personas deben ser capaces de prometer, mentir, maldecir, o bromear; y dichas acciones son, eminentemente, actos de habla. No creo que sea necesario insistir más sobre esto.

Así pues, ya tenemos las tres condiciones objetivas que debe reunir una persona: debe ser un ser vivo, un agente racional, y un sujeto dotado con capacidad simbólica y, en especial, lingüística. ¿Qué más podría ser necesario? En mi opinión, además del cumplimiento de estos requisitos objetivos, es preciso que se den una serie de condiciones que podríamos denominar subjetivas, en el sentido de que dependen tanto de la actitud y de la percepción que el propio sujeto tiene de sí mismo, como de su relación con los sujetos que interactúan con él.

En primer lugar, el individuo no sólo debe ser, sino que también debe considerarse a sí mismo como un agente racional. En un famoso ensayo, [32] Bruno Snell mantenía la tesis de que el hombre homérico se concebía a sí mismo como falto de la unidad e interioridad propia de la personalidad tal y como nosotros las entendemos, y no se consideraría como un agente moral autónomo, libre y responsable de sus acciones, por la constante interferencia de los dioses en los actos humanos. Dejando a un lado la cuestión de hasta qué punto los griegos arcaicos tenían esa imagen de sí mismos, lo que me interesa resaltar es la importancia de considerarse uno mismo una persona para poder realmente ejercer como tal, para llegar efectivamente a serlo. Si repasamos las condiciones objetivas de personeidad, parece poco probable que un ser vivo con capacidad simbólica pueda seriamente dudar de que tiene dicha propiedad; sin embar-

---

[29] C. M. Korsgaard, *op. cit*., pág. 110.

[30] J. Bruner, *Actos de significado*, Alianza, Madrid, 1990; pág. 133.

[31] J. Searle, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997; pág. 75.

[32] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkes bei den Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.

go, no ocurre lo mismo con el carácter agencial: es perfectamente posible dudar de la unidad de la propia vida mental, o de que uno mismo sea un agente. La tesis de Snell, sea o no verdadera, es absolutamente concebible: un ser humano, con todas las condiciones objetivas para ser persona, puede creer que la razón última de sus decisiones está en la voluntad de los dioses, en la educación adquirida en la infancia, o en los genes que le fueron transmitidos. La creencia de que tenemos alternativas de actuación, y de que la elección final está en nuestras manos, es un requisito necesario para que se dé el surgimiento de la responsabilidad moral en una persona. Recordemos que, para Frankfurt, un ser humano llegaba a ser persona en tanto que era capaz de generar deseos de segundo orden que tuvieran eficiencia causal en su conducta efectiva; sin la creencia en nuestra condición agencial, ni siquiera consideraríamos seriamente la posibilidad de dirigir nuestros deseos de primer orden como agentes auténticamente racionales.

En segundo lugar, la adquisición y el mantenimiento de la categoría de persona por parte de un individuo que, por lo demás, reúne todas las condiciones objetivas para serlo, depende, en buena medida, de la actitud que los demás adopten hacia él. En cierto modo, es nuestra actitud la que lo constituye o lo descalifica como persona; mientras que, por su parte, dicho individuo debe ser capaz de responder recíprocamente a dicha actitud. Intentaré explicar brevemente a qué me refiero.

Una persona es un individuo al que consideramos objeto adecuado de ciertas actitudes y sentimientos (solidaridad, simpatía, enamoramiento), y sujeto de ciertos predicados (estar furioso por algo, o tener derecho a algo, o ser responsable de algo, o estar resentido por algo). Recíprocamente, concedemos gran importancia a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otras personas y, en buena medida, nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. [33]

Cuando Wittgenstein se pregunta "Dite por ejemplo: 'Esos niños son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática'", su reacción es: "O bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro, o algo parecido". [34] Cuando, por el contrario, somos nosotros los destinatarios ocasionales de esa mirada objetivadora, cosificadora, nuestra reacción suele consistir en una reivindicación del reconocimiento por parte del otro de nuestra condición de personas. Exigimos del otro que adopte hacia nosotros una actitud "hacia un alma", y fundamos dicha exigencia en nuestra capacidad para adoptar hacia él una actitud recíproca.

En general, el valor que reconocemos en las demás personas, y que forma parte de lo que constituye la actitud natural que tenemos hacia las personas, no se genera espontáneamente si no es mediante la experiencia de ser objeto de esas actitudes interpersonales por parte de los otros. Nos convertimos en personas al formarnos entre personas y al ser tratados como personas: nacemos siendo seres humanos, pero sólo progresivamente nos constituimos como personas.

Si esto es así, y el examen que hemos realizado es correcto, deberemos concluir que el concepto de persona es mucho más complejo de lo que usualmente viene considerándose en los análisis contemporáneos de la identidad personal. Una persona no

---

[33] Strawson ha desarrollado ampliamente estas cuestiones en su libro *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995.

[34] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988; § 420 (I).

sería solamente una entidad a la que podemos adscribir predicados tanto mentales como físicos, y mucho menos un puro sujeto de experiencias: es una entidad biológica, un agente racional y un ser con capacidad simbólica, que se considera a sí mismo como tal y que para ello precisa una formación en una comunidad de individuos similares con los que tiene relaciones recíprocas de reconocimiento. Por tanto, estaríamos ante un concepto que une e incluye lo biológico, lo cultural, lo normativo y lo práctico, y que no puede ser reducido, sin desvirtuarse, a ninguna de estas categorías. En contra de lo defendido por los animalistas, creo que un concepto de este calado, sin ser de clase natural, es mucho más que un simple "concepto de fase" o que una mera propiedad, entre otras, que tiene el ser humano que esencialmente soy. "Ser una persona" no es una de las muchas cosas que puedo decir de mí, sino algo que determina profundamente el tipo de entidad que yo soy. No me parece, por tanto, irrelevante la tarea de determinar un criterio de identidad personal, de lo que hace que las personas sean y se consideren las mismas a lo largo del tiempo; sin embargo la búsqueda de dicho criterio no debe olvidar la complejidad de los seres cuya identidad se rastrea. Analizar en qué consiste ser una persona y elaborar un criterio de identidad personal son dos problemas distintos que, no obstante, difícilmente podrán resolverse si se insiste en abordarlos de forma independiente.

ESPACIOS VACÍOS, NARRADORES SILENCIADOS

Andrea Luquin Calvo
andrealuquin@yahoo.com

Abstract: On the basis of the ideas on the space (the location, the extension and the location) of Michel Foucault and the totalitarianism of Hannah Arendt, one looks for to make a reflection on the ethics and the construction of the world in which it is inhabited, like foundation of the narration of the sense and its lost one before the cancellation of all space that allows the movement and the freedom. To describe the present situation introduce two terms: the displacement, by which the human beings are rejected of the vital space and the possibility of narration and the Non Place of the anthropologist Marc Auge, spaces that nullify the identity. With it a possible rescue of the space through the figure of outside, of exile like that ex-ones, exit that allows to recover the lost distance like critic.

Key words: space, movement, freedom, sense, location, displacement, nonplace, exile, outside.

La salida del espacio

> *Ya no hay tierra firme para mí. Todo se me vuelve blando, inseguro, bamboleante.*
>
> *Un mundo de algodón, un suelo de barro, escurridizo, sucio. Y un cansancio enorme, porque se va la esperanza de vencer. ¿Dónde poner el pie? Ya no hay mundo para nosotros.*
>
> Max Aub, *El rapto de Europa*

"Nos han borrado del mapa", le dice un exiliado español a un compañero en *El remate* de Max Aub. La frase resume la tragedia de todo destierro, de toda privación del espacio. El exiliado siente su vida como suspendida: es una sombra. Al perder su espacio, puede llegar a no encontrarse, sintiéndose perdido. Siente el "desgarro" como una expulsión de la tierra. "El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión". [1] Salida del espacio: la incapacidad de poder narrar la historia, nuestra historia, con sentido.

Para Hannah Arendt, lo característico del ya terminado siglo XX era (¿es aún?) la expatriación, el desarraigo sin precedentes, la generalización de las figuras del "paria", el "refugiado", el "exiliado" y la conciencia de la impotencia humana ante las fuerzas políticas, que culminaron en el ascenso de los movimientos totalitarios. Todos esos destierros fueron la consecuencia de esa moral de desperdicio, del mundo tecnificado, del espacio negado en donde los seres humanos se convierten en lo inútil. La

[1] María Zambrano, *Los bienaventurados,* Madrid, Siruela, 1990, p. 32.

ruptura, el destierro que nos ha lanzado a esta vida vagabunda, del espacio y del mundo, es feroz, una barbarie nunca antes vista. Esta vez no se trataba de la pérdida de un mundo por una violencia que suprime las libertades: se trataba de la desaparición de un mundo común, de las condiciones esenciales de toda libertad. "De todas las libertades específicas que se nos pueden ocurrir al oír... la libertad de movimiento es desde el punto de vista histórico la más antigua y también la más elemental. El hecho de poder ir hacia donde queramos es el gesto prototípico del ser libre... tanto la acción como el pensamiento se dan en la forma de movimiento... la libertad sirve de fundamento a ambos: libertad de movimiento". [2] La narración en este aspecto es portadora de sentido, pero es necesario tener un status político, tener un espacio en el mundo a partir del cual hablar y narrar la vida. De ahí, la violencia radical del totalitarismo: no tiene topología espacial, nos deja sin mundo en el cual movernos, silenciando toda narración individual. Su trabajo consiste en apretar a unos hombres contra otros, hasta destruir el espacio existente entre ellos, hasta asfixiarlos. Al anular el espacio, la proximidad sin diferencias destruye la singularidad, la distancia, y con ella lo público en tanto espacialización, el movimiento en tanto libertad. Negando el espacio se evita la acción, buscando sustituir la pluralidad por un hombre único, incapaz ya de encontrar sentido de manera personal al mundo. Una nueva forma de habitar el espacio que acaba por establecer que los seres humanos sencillamente sobran, están de más.

Lo que más asusta hoy es que basta con abrir el periódico para observar que nuestro nuevo siglo XXI sigue ofreciendo abundantes pruebas de esa reducción del espacio. Lo único que cambia es la ubicación geográfica. Ya no parece haber mundo para nosotros: vivimos en la arquitectura del desplazado, de los campos de emigrantes, de las autopistas y aeropuertos a ninguna parte, de las grandes superficies anónimas, de los futuros nulificados. Una crisis que se nos revela concerniente no sólo a la crisis del sujeto entendida como caída o pérdida de la concepción metafísica del mismo; sino que aparece en relación con *la insostenibilidad del sujeto en el mundo,* en el espacio radicalmente transformado por la organización técnica, del capital y del mercado. ¿Hay aún sentido posible para poder realizar nuestras acciones? ¿Hay todavía un mundo para nosotros?

La cara más profunda del exilio se nos revela: se ha convertido en nuestra propia constitución. El yo como exilio, como apertura y salida de sentido, pues ya no lo encontramos. La radicalización de esa experiencia se encuentra en Heidegger y en las filosofías existenciales, cuando nos convertimos en un ser-*ahí* (un afuera), en un ser cuya esencia consiste en su *ex-istencia* o un ser que considera que todo da igual, que todo está permitido porque ha decidido salir del sentido; en todos esos sujetos lo que cuenta ya sólo es ese *ex.* Salida del mundo, de la historia, del universo como explica Zambrano en *Los bienaventurados.* Pero precisamente sólo en ese afuera es que aún puede haber esperanza. Porque a final de cuentas en ese exilio –y sólo en él– la necesidad de tener un espacio, un mundo, se revela. La patria verdadera tiene por condición crear el exilio, nos dice Zambrano: ante nosotros se abre la inmensidad del espacio. Si para Michel Foucault, la época actual es sobre todo la época del espacio, no se equivoca: nos han desplazado.

---

[2] Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 19.

La ética y el espacio

Para Hannah Arendt la acción y el discurso, basada en la posibilidad de movimiento, permite a los seres humanos revelar activamente su identidad y hacer su aparición en el mundo, de tal forma que en esa revelación de su acción, en la ética, se construye el espacio en el cual habitamos. Hemos de remitirnos entonces al origen de la palabra ética para encontrar su sentido. La etimología nos devuelve esa fuerza elemental de la palabra, su sentido auténtico gastado a través del uso cotidiano: "Las palabras... son casitas con su bodega y su desván... Subir la escalera en la casa de la palabra es, de peldaño en peldaño, abstraerse. Bajar a la bodega es soñar, es perderse en los lejanos corredores de una etimología incierta, es buscar en las palabras tesoros inencontrables. Subir y bajar, en las palabras mismas, es la vida del poeta. [3] En este bajar de la etimología nos encontramos con que la palabra ética es impensable sin el espacio. Como apuntaba Heidegger, [4] la palabra proviene del vocablo *ethos*: residencia, lugar donde se habita, la morada, casa, hogar. Ese ethos como hogar, como espacio de morada de la ética alude al espacio originario donde el hombre habita. Así, el ethos es el suelo, el fundamento, la raíz de donde brotan todos los actos humanos. La analogía del espacio como el hogar será el eje central de Bachelard en su obra *La poética del espacio*: Todo espacio verdaderamente habitado lleva la noción de casa, la imaginación creará el albergue, los significados harán las paredes. Hay que decir cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con todas las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos de día en día en un lugar del mundo. El sujeto es un artista que convertirá el espacio en la casa, el hogar, *ethos* primordial.

Es evidente que la cultura occidental no siempre es "ética" en el sentido de la destrucción y ocultamiento de los espacios. Son tiempos de ruptura en donde el espacio construido no ha significado el hogar esperado, sino que se ha convertido en su contrario. De esos ocultamientos, el totalitarismo es el más peligroso; es como una barra de hierro, que comprime cada vez más a las personas. En un mundo en que no hay movimiento y la distancia es eliminada dejo de ver al otro, ya no existe. Es la *lejanía del otro*, paradójicamente en un espacio tan comprimido. Y en ese asfixiar, los hombres sobran. Convertir al ser humano en animal de trabajo, en material o recurso humano, simple número, sobrante si la cuenta final no resulta lo que esperábamos, anula y aplasta cualquier convivencia. El hogar que caracteriza al genuino habitar no se manifiesta en nuestro mundo. Hemos logrado lo que ninguna especie: establecer que ella misma, los seres humanos, estén de más; no hay espacio para nosotros.

Es fácil entender que quien está privado del mundo, del hogar, de compartir ese espacio con otro, queda arrebatado de aquello que permite conocerle como humano. Este nuevo *no lugar* se constituye en la novedad radical del siglo XX. Al anular el espacio, la proximidad sin diferencias del totalitarismo (y la de la sociedad de masas), se destruye la singularidad, la distancia, y con ella lo público en tanto espacialización, la acción en tanto libertad. Hoy nuestro trayecto se ha transformado en una búsqueda de sentido que significa re-territorializar al espacio enfatizando sus múltiples direcciones y flujos. No nos queda más: vivimos en la arquitectura del desplazado, del que busca refugios.

---

[3] Bachelard, *La poética del espacio,* México, FCE, 1965, pp. 194-195.
[4] En *Carta sobre el humanismo*.

La construcción del espacio

> *Sócrates dijo su "conócete a ti mismo" contra Pitágoras, que se jactaba de sus viajes.*
>
> *"Conócete a ti mismo" es la idea del viaje interior, no del mero turismo. [Pero] no hay que desdeñar la geografía; quizás no sea menos importante que la psicología.*
>
> Borges en diálogo con Osvaldo Ferrari

El espacio resurge en su importancia central para el pensamiento ético. Es cierto que como señala Foucault: "En el momento en que comenzaba a desarrollarse una política reflexiva de los espacios (finales del siglo XVIII) las nuevas adquisiciones de la física... desalojaron a la filosofía de su viejo derecho de hablar del mundo, del cosmos, del espacio finito e infinito. Esta doble ocupación del espacio por una tecnología política y por una práctica científica ha circunscrito la filosofía a una problemática del tiempo. Desde Kant, lo que el filósofo tiene que pensar es el tiempo". [5] El progreso como sucesión, en un tiempo dio la primacía a la reflexión de éste, mientras que hoy, para quien el mundo se convirtió en exilio, para quien el tiempo del progreso acabó devorándolo, el acento se encuentra en ese espacio perdido.

Michel Foucault ha dado ya la pauta de lo que podría ser la tarea de una especie de historia de los espacios construidos: "podría escribirse toda una historia de los espacios que al mismo tiempo sería una historia de los poderes, que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del habitar... sorprende cuánto tiempo ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como un problema histórico-político... se le analizaba o bien como suelo, o bien como aire, lo que importaba era el sustrato o las fronteras". [6] Al trabajar sobre el espacio nos remitimos al trayecto y al movimiento, a esas fuerzas que están ahí, habitándolo. Hay que pensar cómo vestimos, cómo habitamos el espacio, cómo –en fin– hacemos ética en el mundo al realizar nuestras acciones en él.

La configuración histórica de los espacios de la modernidad la encontramos en el artículo de Foucault "Espacios diferentes". En ella, con vistas a lanzar su idea de utopía (lugares inexistentes que mantienen con el espacio una relación de analogía directa o inversa, en donde la sociedad es perfeccionada o mostrada en su reverso) y heterotopía [7] (lugares reales diseñados en la institución social, especies de utopías reales en las cuales los emplazamientos culturales están representados, cuestionados e invertidos), Foucault realiza un viaje por la conformación del espacio. De esta manera, el francés señala que la Edad Media, mundo de lugares jerarquizados tanto en el cielo como en la tierra, se rigió por la *localización*; fijar y cerrar en límites determinados, estableciendo el lugar en que se hallaba algo, en un mundo ordenado de antemano por Dios. La localización se romperá, cuando es imposible ya ubicar algo en base a este mapa diseñado por la divinidad. Precisamente esta crisis de localización, de ubicación, dio origen a la modernidad.

---

[5] Michel Foucault, "El ojo del poder", entrevista en *Bentham Jeremías: el panóptico*, Barcelona, La Piqueta, 1980, p. 12.

[6] *Ibid.,* p. 12.

[7] Existen heterotopías de crisis, lugares privilegiados, sagrados, o prohibidos, reservados a los individuos que se encuentran, en relación a la sociedad en estado de crisis, y heterotopías de desviación: en las que se ubican los individuos cuyo comportamiento está desviado con respecto a la norma exigida.

El espacio del hombre moderno es un espacio diferente. Gracias a la razón, al sistema solar, a los descubrimientos transoceánicos, se abría un espacio, no sólo geográfico (al dominio del Atlántico se suma la conquista de América), sino una nueva mentalidad. Se trata, en palabras de Schmitt, [8] del dominio del océano, de la expansión de fronteras, de la visión del espacio con un telescopio. El hombre conquistaba una nueva inmensidad a través de la técnica. La libertad alzaba a los hombres a través del océano, al abismo que se convierte en espacio dominable y dominado por los hombres para ser libres gracias a su técnica. Dueño y señor del espacio y las estrellas, el mundo físico se ampliaba; el telescopio ayudaba al hombre a entender su mundo, el barco a recorrerlo. En la historia moderna el hombre reclama su libertad para ordenar este nuevo espacio. El hombre conquistaba así una nueva inmensidad a través de la técnica para poder encontrar que todo era posible. Si bien necesitamos de la razón para "dominar" el océano y explorar los cielos, el carácter de gratuidad del espacio, oceánico y celeste, ejercerá la atracción al vacío. Se nos proporciona una especie de espacio sin límites en donde se puede jugar con todas las posibilidades, en donde podemos proyectar la consecución de las mismas, en donde la libertad puede aparecer.

Es en esta revolución del espacio en donde se constituye el mundo occidental moderno: la existencia se ve desde el vacío. El mundo no esta en el espacio, por el contrario, el espacio es el que está en el mundo. Que mejor que proyectar en ese vacío en su ser. El moderno se arroja a la nada, a ese hechizo de su propio reflejo en la inmensidad oceánica y celeste. La potencias marítimas surgirán y con ellas el pensamiento político y moral, reflejo de esta inmensidad encontrada. "Esto es más que una postura política, esto remite a un ser-en-el-mundo. El pensamiento anglosajón, que es el de una antigua potencia marítima, es un pensamiento ondulatorio, que remite al nomadismo, a la flexibilidad, a la fluctuación, a la fugacidad en la existencia: favorece la incertidumbre, se complace con el relativismo, el relacionismo absoluto". [9] Después de la revolución de Galileo y Copérnico el hombre nunca se había sentido tan amenazado, las cosas ocupaban más espacio que antes (había más y nuevas) y éste a su vez se ampliaba; todo comienza a moverse y ha dejar de tener sentido en su pasada localización. Sin más norte ni sur, hacía falta crear otros mundos, para poder refugiarse; había que volver a darle un orden. El espacio se encontró así con Galileo ("La naturaleza está escrita en lenguaje matemático") y Descartes en la *extensión*: con ella se abría a la capacidad de ocupar el espacio de una nueva forma.

Para dar el sentido a este nuevo espacio, la razón moderna construyó un sujeto, un yo solipsista identificado con su propio reflejo; el yo pienso cartesiano que se levantaba como el criterio de certeza frente al caos, frente a la duda. En el vacío, Descartes se encuentra consigo mismo, soy una cosa que piensa, un pensamiento que se tiene a sí mismo por contenido. "El moderno punto de vista del mundo astrofísico, que comenzó con Galileo, y su desafío a la suficiencia de los sentidos para revelar la realidad, nos ha dejado un universo de cuyas cualidades solo conocemos la manera en como afectan a nuestros instrumentos de medida... en lugar de cualidades objetivas en otros mundos encontramos instrumentos, y en vez de la naturaleza o el universo... el hombre sólo se encuentra consigo mismo". [10]

---

[8] Schmitt, *Tierra y mar,* Madrid, Ed. Instituto de Estudios Políticos de Madrid, 1952.

[9] Paul Virilio, "Hay que defender la historia, entrevista de Rachid Sabbaghi y Nadia Tazi" en *IPN ciencia, arte: cultura,* noviembre-diciembre de 1998, Hemeroteca Virtual ANUIES.

[10] Hannah Arendt, *La condición humana*, Madrid, Paidós, 1994, p. 289.

Pero no sólo eso. Ante un espacio diferente, se necesitaba un movimiento diferente "el verdadero escándalo de la obra de Galileo no es tanto el haber descubierto, o más bien haber redescubierto que la Tierra giraba alrededor del Sol, sino el haber constituido un espacio infinito, e infinitamente abierto; de tal forma que el espacio medieval, de algún modo, se disolvía, el lugar de una cosa no era más que un punto en su movimiento, así como el reposo de una cosa no era más que su movimiento indefinidamente". [11] La gran conquista es la autonomía kantiana como la propiedad de un sujeto que se ha liberado de todo tipo de sometimiento y se ha convertido en dueño de sí mismo y de su historia. Esta autonomía, este darse a sí mismo su propia ley y de obedecerla, sólo es posible mediante el uso de la razón.

El espacio moderno. El emplazamiento

Con la episteme de esta época moderna se nos permitió, en palabras de Foucault, dividir lo uno de lo diferente, lo verdadero de lo falso; todo en nombre de la construcción del hombre moderno y racional. El sentido estaba dado. Sin perder de vista el hilo conductor foucaultiano, la época moderna buscaba actuar de tal manera que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, de las determinaciones que no controlaba; y lograr, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por primera vez en dueño de sí. Esa construcción de un sujeto enamorado de su propio reflejo, [12] lanzándose al vacío, es el sujeto destinado a la ordenación de la extensión que acabará en *emplazamiento*, en ordenación de los objetos en un lugar, en la otorgación de un determinado tiempo para realizar una acción o movimiento. Control sobre control: El hombre se convertía en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en dueño de su espacio. "En nuestros días, el emplazamiento sustituye a la extensión... se define por las relaciones de proximidad entre puntos o elementos; formalmente, se las puede describir como series, árboles, cuadrículas... Estamos en la época de lo simultáneo, estamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y lo lejano, de lo uno al lado de lo otro, de lo disperso". [13] El emplazamiento dará así identidad, rumbo. Esta ordenación, como bien lo anota Foucault, este emplazamiento crea el problema del sitio (la demografía), que va más allá de plantear simplemente si hay lugar para las cosas y en especial para el hombre que, convertido en objeto, también debe ser emplazado. Surge el problema de qué relaciones de proximidad, qué tipo de almacenamiento, de circulación, "de identificación, de clasificación de elementos humanos deben ser tenidos en cuenta en tal o cual situación para llegar a

---

[11] Foucault, "Espacios diferentes" en *Estética, ética y hermenéutica,* Obras esenciales, volumen III, Barcelona, Paidós, p. 432.

[12] Lacan entiende al yo como el encargado de mantener una apariencia de coherencia. El francés criticará la segunda meditación de Descartes, como descubre el yo en el "estadio del espejo". El espejo es el lugar donde (el niño entre los 6 y 18 meses) se ve anticipadamente una imagen unitaria y total de lo que se es: puro fragmento. La imagen es asumida jubilosamente por un Yo que se encuentra antes de objetivarse en la dialéctica de identificación con el otro. Esta identificación es eficaz porque realiza la formación y unidad del yo, sobre la experiencia del cuerpo que hasta entonces se ha vivido como fragmentado. El yo entonces, se constituye como una ficción y su unidad se logra a partir de una alineación imaginaria. Narciso enamorado de su imagen, ahogándose en ella porque no hay allí ningún límite. El límite en la función del Otro del lenguaje, introduce la agresividad y la muerte en tanto funda la dialéctica del "tú o yo", en donde "con él no soy pero sin él tampoco" la eterna dinámica del reconocimiento de Hegel, relación que hará surgir la agresividad ya que "este 'otro igual a mí' puede ser que me aniquile".

[13] Foucault, *Espacios diferentes, op. cit.,* pp. 431, 432.

tal o cual fin. Estamos en una época en que el espacio se nos da bajo la forma de relaciones de emplazamientos". [14]

Pero esa libertad encontrada en el dominio ejercido a las cosas, se dispersa precisamente en ese dominio. El ser humano olvida que "Nada puede permanecer inmenso si cabe medirlo, que toda panorámica junta partes distantes y por lo tanto establece la contigüidad donde antes imperaba la distancia". [15] Esta frase de Arendt define la esencia del emplazamiento. Quien domina acaba siendo también dominado, emplazado. El emplazamiento surge al convertir el espacio en dominable y dominado por los hombres para ser libres gracias a su técnica. En la crítica establecida por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* se puede ver como el proyecto de reconstrucción racional del mundo lleva en su seno la contradicción, su misma negación ya que la razón ilustrada conlleva la instauración del pensamiento enclaustrador y el dominio de la lógica de la identidad, porque ilustrar e iluminar es, a la vez, históricamente dominar y encadenar. La técnica coloniza el espacio porque para poder aprehender el territorio es necesario recorrerlo. Aparece la velocidad como un elemento importante; la aceleración del movimiento debía de darnos una aceleración de la libertad. De ahí la importancia otorgada al tiempo por el progreso moderno; éste debía darse en el espacio, para que pudiera aparecer era necesario acelerar el movimiento: había que recorrer el espacio más rápido. "Creo... que no se ha comprendido la llegada del motor. No se ha visto que se trataba de la invención de un movimiento perpetuo o casi: el motor a vapor, a explosión, eléctrico, electrónico, a inferencia lógica en el caso de la computadora y... del motor de búsqueda de Internet. Considero, con Ernst Jünger, que esto va más lejos que la revolución industrial. Un Huygens o un Descartes no ignoraban la primacía de esto, sin duda porque todavía podían referirse al Primer Motor de Aristóteles, al divino". [16] La situación es que hoy no sabemos muy bien por dónde vamos, pero vamos y cada vez más rápido. Vamos camino a ninguna parte, pero tenemos prisa en llegar. Si la mirada sobre sí y el encuentro de la libertad fue el privilegio moderno, la velocidad acabará por perderla. Hará del territorio, del espacio lo que pasa sin ser visto, sin ser vivido ni experimentado, por lo tanto no narrado, carente de sentido. [17] Estamos, como bien apunta Foucault, en la edad de la inmediatez y de lo instantáneo. Lo instantáneo hace presente un momento después ya no esta ahí. Hoy entramos ya en la velocidad de la luz y a la velocidad de la luz el espacio se anula. Ese tiempo instantáneo carece de topos y por lo tanto carece de las dimensiones físicas y memorias que son las que constituyen el habitar. ¿Hay ya espacio en esta velocidad, en esta aceleración del movimiento que instaure algo?

---

[14] *Ibid.,* p. 433.

[15] Arendt, *La condición humana, op. cit.,* p. 279.

[16] Virilio, *Hay que defender la historia, op. cit.*

[17] La aparición del ciberespacio marca la prioridad del tiempo. La comunicación alta velocidad pero ¿en dónde? Y ¿quién dice las cosas? ¿a quién? (la audiencia, la masa). No se narra, se informa. No se comprende: se conocen una serie de datos y opiniones, que hoy estarán aquí y mañana no.

El no-lugar

Desde luego es extraño no habitar más el mundo
Rilke

Lo que entendemos por el ocultamiento del espacio corresponde a todas aquellas acciones y hechos, como la guerra, que lo ponen en peligro. La violencia surge cuando se rompe el lugar en que podemos movernos y se nulifica la voluntad que lo permite. El fascismo y la velocidad se emparejaron para provocar una reducción del mundo. El movimiento (su aceleración) se convierte en la obsesión de los movimientos totalitarios "que sólo pueden hallarse en el poder mientras están en marcha y pongan en movimiento a todo lo que exista en torno a ellos". [18]

El problema consiste en que en el emplazamiento se conquistaba la libertad de acción. Pero, puesto que *todo es posible*, ya que todo ha dejado de ser localizable, ahora la nueva ordenación *se hace necesaria*. Una ordenación, opresión que acaba siendo hecha en nombre, paradójicamente, de la libertad. El progreso tiene un costo. Como afirma Walter Benjamin, no hay documento histórico que no lo sea de barbarie. El ángel del progreso es impulsado por el viento, avanza sin poder reparar el daño hecho, sólo lo observa. Se trata del designio de hacer de los seres humanos y de su individualidad cantidad sobrante, superflua. Yo, los otros, no pueden ser tratados como meros objetos: el idealismo se convierte en la tentación del totalitarismo.

Si el conocimiento que nos lleva a ordenar el espacio tiene que ver la esencia de la realidad, entonces todo lo contingente se convierte en irrelevante, se reduce la pluralidad a un elemento único, necesario para ese orden general, universal. El peligro de esta visión es que puede justificar cualquier proyecto, aunque tenga un severo costo humano porque lo concreto, al carecer de significación teórica, ni valida ni invalida al proyecto general. [19] Los habitantes de estos espacios, como señala Arendt, se ven arrojados y atrapados en el proceso de lo que se llame Naturaleza o marcha histórica, con objeto de acelerar su movimiento.

Lo siniestro sale a la luz. "Las relaciones de la morada y del espacio se vuelven ficticias. Todo es máquina y la vida íntima huye por todas partes. Las calles son como tubos donde son aspirados los hombres". [20] Lo familiar se vuelve amenazante, peligroso, una cárcel sin salida. Nos hemos exiliado de nuestra casa, del hogar. Lo cotidiano está preñado de extrañeza y se nos vuelve inhóspito, una cárcel sin salida, una jaula de hierro weberiana; nos hemos exiliado de nuestra casa, del hogar. Lo siniestro, según Freud, es aquello que debe permanecer oculto y sale a la luz, que se alza en lo cotidiano y lo conocido, se ha manifestado, alcanzando el punto preciso de tornarse extraño, inquietante, horroroso: nuestro propio espacio del cual estamos siendo desplazados.

---

[18] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 3. Totalitarismo, Madrid, Alianza, 1987, p. 482.

[19] Hannah Arendt apunta en *Los orígenes del totalitarismo* (que recuerda la crítica de Benjamin en el narrador a una sociedad no basada en esta sino en la información, en la mera opinión): "En la sociedad moderna, con su característica falta de discernimiento... cualquiera que no sólo posea opiniones, sino que las presente en un tono de convicción inconmovible, no perderá fácilmente su prestigio, aunque hayan sido muchas las veces en que se haya demostrado que estaba equivocado. Hitler, que por una experiencia de primera mano conocía el moderno caos de opiniones, descubrió... que el convencimiento de que todo es un disparate... podía evitarse adhiriéndose a una de las muchas opiniones corrientes con «inquebrantable firmeza». Esta aterradora arbitrariedad de semejante fanatismo ejerce una gran fascinación en la sociedad porque... se ve liberada del caos de opiniones". Nota a pie de página, p. 482.

[20] Bachelard, *La poética del espacio, op. cit.,* p. 62.

El desplazamiento y los no-lugares

La ordenación del emplazamiento da así un paso más –no descrito por Foucault en su ensayo–, se convierte en *desplazamiento*; mover, sacar de un lugar a una persona porque no hay espacio para ella, porque no se ajusta al ambiente o a las circunstancias de esa ordenación (emplazamiento) convertida en necesaria, un orden y control totales, paradójicamente, en nombre de la libertad y el progreso. Foucault acierta al expresar que el espacio toma importancia en cuanto a las relaciones de poder ahí manifiestas, ya que el desarrollo de nuestro sistema no hubiera sido posible sin la creación de espacios donde se impusieron técnicas de saber-poder destinadas a forjar al nuevo sujeto. Pero cuando hablamos de desplazamiento no sólo hablamos de las relaciones de poder en un espacio que se contrae, sino también de las personas que sobran en esta ordenación, a quienes se les niega cualquier utopía o heterotopía y que por ellas mismas han de encontrar un nuevo espacio que permita encontrar sentido. ¿Qué pasa cuando en el espacio al que somos desplazados es imposible ya contar la propia historia? Ese no-topos, es desplazamiento, es precisamente el lugar no enunciado por Foucault. Hemos hecho insostenible el habitar el espacio. Como decía Max Aub, parece ya no existir mundo para nosotros. Si el emplazamiento provocó el origen de utopías y heterotopías, como una especie de espacios de respiración para evitar el asfixiamiento, los desplazamientos producirán los No-Lugares**.**

¿A qué nos referimos con el término no-lugares? Para el antropólogo Marc Auge, la situación actual está caracterizada por esta clase de reducción del espacio. Como hemos visto, hoy nos encontramos con que los seres humanos han dejado de aparecer en un espacio que les proporcione una narración con sentido. Para el francés el lugar es un espacio fuertemente simbolizado, una construcción concreta y simbólica que otorga sentido a aquellos que lo habitan y lo utilizan; en él podemos leer parcialmente la identidad de los que lo ocupan, al reconocerse en una narración productora de espacio. En contraposición, los *no-lugares* [21] se referirán a aquellos espacios donde esta lectura no es posible. Espacios en los cuales no cabe una identidad, un simbolismo y una historia; donde el sentido se pierde. Su versión negra sería, para Auge, los campos de refugiados, de emigrantes, no-lugares en donde el espacio, a pesar de todo, intenta recomponerse en la esperanza de poder recuperar la narración de la vida. Pero no sólo hemos creado campos de refugiados-emigrantes, sino también campos de concentración. Aunque Auge no considera que el campo de concentración sea un no-lugar, lo hace porque éste ha acabado por poseer todos los efectos de un lugar; es decir, el tiempo lo ha significado como lugar de memoria e identidad histórica que intenta no dar olvido a lo que ocurrió ahí: tiene un significado. No obstante la lectura del campo de concentración

[21] Estos espacios son característicos de lo que llama "sobremodernidad". Auge prefiere este término antes que postmoderno. La sobremodernidad amplía el movimiento de la modernidad; en una lógica del exceso: aceleración de la historia, exceso informativo, individualización de los destinos y desplazamiento de los parámetros espaciales que provoca una crisis de narratividad sobre la manera de habitar y significar el espacio. Auge advierte de la creciente virtualidad del espacio público, convertido en una gran red donde las posibilidades de "circulación" son cada vez mayores, pero donde no se puede dialogar y se tiende al aislamiento. Cuando se accede a un no lugar, el individuo entra en un anonimato en donde necesita una identidad provisional que lo asemeje al otro (como los usuarios de cajeros automáticos, hipermercados, etc.). Las relaciones que se establecen conducen a la individualización por la brevedad entre los contactos sociales la persona que ingresa a estos espacios solo es lo que hace o vive al instante. El sentido, la significación y el valor de las cosas son percibidos como nulos. La desidentificación es patente.

como el no-lugar en extremo, logrado por un emplazamiento-desplazamiento brutal, el lugar donde los seres humanos son silenciados, privados de su identidad y acaban siendo, no ya mero número manipulable y suprimible a discreción, sino verdaderamente sobrantes para la organización del espacio, no es arbitraria. Viviendo amontonados sin espacio intermedio, rota la relación entre los actos y el destino, en donde cualquier narración se torna imposible. La violencia es mayor, quizás porque en ese campo se reproduce a escala lo que ya se había conseguido en el exterior a él. [22] Como cantidad sobrante de una ordenación totalitaria, incapaz de entender la diferencia, en nombre de una marcha histórica del progreso. Nos enfrentamos a tiempos de ruptura en donde el espacio construido no ha significado el hogar esperado sino que se ha convertido en su contrario, un espacio vacío de narradores silenciados.

OTRO ESPACIO: EL AFUERA

> *Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar*
>
> Hannah Arendt

La visión optimista de una historia concebida como una marcha permanente hacia la realización de la humanidad, un concepto de la civilización basado en la creencia en un Logos capaz de instaurar en el mundo un orden racional, se nos ha roto: el emplazamiento racional ha terminado por desplazarnos. No solo Husserl lo señalaba; el diagnóstico weberiano, el psicoanálisis y ese desenmascaramiento llevado a cabo por Nietzsche lo atestigua ya. De repente, la manera en que habitábamos el mundo se nos ha vuelto extraña, se nos ha exiliado; sencillamente estamos desterrados del hogar.

Pero el exiliado, a pesar de todo, posee la esperanza de ser comprendido, de entender su condición para con los demás y, sobre todo, consigo mismo: un extranjero con la esperanza de encontrar su casa en el afuera. Lo que cuenta es este momento de la salida y del afuera que no es un momento, sino que la existencia ya sólo es ese *ex*. Se trata del que parte y se aparta no hacia un lugar determinado, sino el que parte absolutamente *al afuera*: "Y es que andar fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al *salir* de ellas se quedó para siempre fuera, liberado a la visión, proponiendo el ver para verse; porque aquel que lo vea acaba viéndose, lo que tan imposible resulta en su casa en su propia casa, en su propia geografía e Historia verse en sus raíces sin haberse desprendido de ellas, sin haber sido de ellas arrancado. El exiliado regala a su paso, que por ello anda tan despacio, la visión prometida al que se quedó fuera, fuera y en vilo... A pique en el borde de su abismo llano, allí donde no hay camino, donde la amenaza de ser devorado por la tierra no se hace sentir tan siquiera, donde nadie le pide ni le llama, extravagante como un ciego sin norte, un ciego que se ha quedado sin vista por no tener adonde ir". [23]

---

[22] "comprender pervertidamente a las ciudades según el modelo de Auschwitz, a los Estados como máquinas, en fin a las comunidades como macro invernaderos en los que la temperatura, la reproducción y la aniquilación están regulados por mecanismos automáticos extraños al diálogo... Auschwitz... alcanzó la culminación máxima de lo que es una ciudad, el límite y el orden, aunque bajo la forma de una nada exasperada"; Arturo Leyte, "¿Fue Auschwitz una ciudad?", *Archipiélago* (34-35 De espacios y lugares: preocupaciones y ocupaciones), 1998, p. 118.

[23] Zambrano, *Los bienaventurados, op. cit.,* p. 33.

El afuera: lo constitutivo del afuera no es un punto visible e identificable sino más bien un conjunto de fuerzas liberadas. Pliegue del espacio, de creatividad al cual se accede, punto de resistencia: siempre creación de lo abierto que se convierte en desaceleración, salto fuera del círculo que provoca el distanciamiento, la mirada contemplativa de lo forzosamente alejado que permite aceptar las situaciones primariamente inexplicables. No se trata del escape, de una evasión; el desplazamiento al afuera no olvida al mundo, busca comprender, para provocar una visión nueva, sin dejar de habitarlo. Saber que se sueña –como dice Nietzsche– no significa dejar de soñar. [24] Un tomar distancia, similar al proceso literario-narrativo, del afuera por excelencia: "Este pensamiento que mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como de lo exterior sus límites, anunciar su fin... y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que se es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas... es el pensamiento del afuera". [25] El afuera no es espacio de desahogo, sino espacio hallado para describir reflexivamente lo vivido, para ver el mundo en la distancia que permita comprenderlo. Escuchar al mundo y a los otros como quien "se prepara para sobrevivir incluso... de la cultura... aunque esto suene algo bárbaro", como dice Benjamin.

Esta relación trata de un perderse y de volver a encontrarse, es un proceso curativo, es mirar, es la construcción de sentido: "Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad... de ahí la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo... hacia un extremo que necesite refutarse constantemente: que una vez haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer, y hacia este vacío debe dirigirse... en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente". [26]

El hombre es un ser entreabierto, el proyecto individual es comprensión. Sartre lo decía: ahí donde comprendo soy otro. El espacio implica también comprensión del proyecto de cualquier otro hombre; hay un espacio público que todos compartimos para poder ser, para poder movernos. Un espacio de múltiples perspectivas, múltiples voces en cuanto encuentro de fuerzas. Si no comprendemos esto, si continuamos silenciando narradores, el espacio continuará vacío y sin sentido. Se trata, como lo expresa María Zambrano, de evitar la tentación de la existencia, esa misma que atrapa a un Descartes construyendo un sujeto, un yo solipsista identificado con su propio reflejo que se levantaba como el criterio de certeza:

> Si no se entiende esta situación, la tentación de la existencia, de ser el existente en medio de esa soledad dejada por el desamparo... por andar así, sin mediación puede ser tomada como libertad. La libertad así aceptada se establece como realidad que necesita ser constantemente verificada con... una acción cualquiera... el Yo entonces emerge sustituyendo a la mediación, tomando la inmensidad como campo disponible para la unicidad. Es el único y todo puede ser su propiedad. La inmensidad queda así reducida a ser todo... que admite sumandos... sumandos a la que quedan reducidos los seres que inexorablemente se presentan que son sentidos como los otros, los opo-

---

[24] *Gaya Ciencia,* aforismo 54.
[25] Michel Foucault, *El pensamiento del afuera,* Valencia, Pre-Textos, 1988, pp. 16-17.
[26] *Ibid.,* pp. 24-25.

sitores, los contendientes. Todo contiende y se opone ante el único que se ha instalado en el desierto. Un desierto que ya no es la inmensidad. Y se ha perdido así para siempre... Ahora la soledad es distancia... entre Yo y los otros, insalvable distancia.[27]

Bibliografía

Arendt, Hannah (1987), *Los orígenes del totalitarismo,* 3. Totalitarismo, Madrid, Alianza.
——— (1990), *Hombres en tiempos de oscuridad,* Barcelona, Gedisa.
——— (1994), *La condición humana,* Madrid, Paidós.
Auge, Marc (1993), *Los no lugares espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad,* Barcelona, Gedisa.
Bachelard, G. (1965), *La poética del espacio*, México, FCE.
Foucault, Michel (1980), "El ojo del poder", entrevista en *Bentham Jeremías: el panóptico*, Barcelona, Ed. La piqueta.
——— (1988), *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos.
Zambrano, María (1990), *Los bienaventurados,* Madrid, Siruela.
Schmitt, Carl (1952), *Tierra y mar,* Madrid, Ed. Instituto de Estudios Políticos de Madrid.

Artículos

Foucault, Michel, "Espacios diferentes" en *Estética, ética y hermenéutica,* Obras esenciales, volumen III, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 432-441.
Leyte, Arturo, "¿Fue Auschwitz una ciudad?", *Archipiélago* (34-35 De espacios y lugares: preocupaciones y ocupaciones), 1998.
Virilio, Paul, "Hay que defender la historia", entrevista de Rachid Sabbaghi y Nadia Tazi en *IPN ciencia, arte: cultura,* noviembre-diciembre de 1998, Hemeroteca Virtual ANUIES http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES.

[27] Zambrano, *Los bienaventurados, op. cit.,* pp. 39, 40.

EL PRINCIPITO, UNA GUÍA DIDÁCTICA PARA LA EDUCACIÓN EN VALORES

Mª Dolores Sanz-Berzosa, Amparo Muñoz, Ángel Salazar y otros miembros del Centro de Filosofía para Niñ@s de la Comunidad Valenciana

Abstract: This article presents the last work of the group "Centre of Philosophy for Children of Valencian Community". It is a didactic material to work the Antoine de Saint-Exupéry´s book: *The little prince*. It presents a method to read a story. Each chapter has its exercises, its plans for discussion, its text commentaries, its classroom games and other activities. This article defends the relationship between Philosophy and Literature in the framework of the Programme of Philosophy for children of Lipman.

Key words: Philosophy for children, *The little prince*, Relationship between Philosophy and Literature.

I. Introducción

El reconocimiento del poder educador de la narración puede rastrearse desde nuestros días hasta el propio Platón, [1] quien considera que la importancia de la poesía está en que afecta vitalmente al sujeto, le proporciona pautas de conducta y modelos vitales sobre el sentido de la vida. [2]

El relato abre las puertas a lo diverso y plural, [3] a múltiples perspectivas sobre el pasado y el presente. A través de él se accede al mundo de lo posible, donde el sentido no se descubre ni se restaura, sino que se produce, no como concepto sino como experiencia. Y estas operaciones de creación de sentido, siempre provisional y contingente, tienen un carácter inequívocamente pedagógico.

En Mathew Lipman, fundador del proyecto educativo de Filosofía para Niñ@s, se recoge gran parte de esa tradición, pues se incorpora la narración al núcleo de su proyecto educativo. Tanto es así que, como materiales propios del proyecto, elabora novelas [4] que contienen los principales temas clásicos de la filosofía.

---

[1] De las dos fases de las que consta el modelo educativo platónico, la primera se centra en la música (que incluye la poesía) y la gimnástica, la importancia de ambas disciplinas se debe a su capacidad de afectar vitalmente a los educandos. Esta es también la causa del peligro que los poetas entrañan en el pensamiento de Platón.

[2] *La mentira social*, Tecnos, Madrid, 1989.

[3] M. Casado, A. De León.

[4] El Proyecto Educativo Filosofía para Niños/as surge a finales de los años sesenta, cuando Matthew Lipman, profesor de la Universidad de Montclair, en New Jersey, observa que sus alumnos aprendían la Lógica que él les enseñaba en el aula, pero luego no transferían esos conocimientos a la vida diaria. Pensó que la causa estaba relacionada con el momento en el que se les enseñaba, era quizá demasiado tarde, y

Es bien cierto el importante papel que desempeña la narración en el proyecto educativo de Filosofía para Niñ@s, pero no lo es menos que la metodología concreta con la que se propone acercarse a los textos supone otro pilar del programa. Lipman pone en el comienzo de su metodología la lectura de la narración, de forma que el trabajo en el aula comienza con la lectura [5] comunitaria de un relato. Al finalizar ésta, se formulan preguntas, en las cuales los alumnos desvelan los intereses que el texto ha suscitado en ellos, una de esas preguntas será elegida [6] por la comunidad de investigación [7] como punto de partida de su estudio, dentro de esa comunidad de investi-

---

sería mejor empezar a enseñarla a estudiantes más jóvenes. Para hacerlo más ameno, se le ocurrió escribir una novela en la que los personajes se preguntan qué es pensar bien y descubren las leyes de la lógica al tiempo que se plantean una serie de cuestiones típicamente filosóficas (la mente, la cultura, la moral, la belleza, la ciencia, Dios, etc.), así nace "*El descubrimiento de Harry*". Inmediatamente la puso a prueba como instrumento didáctico e investigó los resultados de su utilización. Entonces se dio cuenta de que si los maestros no estaban bien entrenados, tanto en las cuestiones de lógica, como en el método activo que implica el uso de la novela, no había diferencias importantes entre el modo de razonar de los alumnos que seguían el programa y los que no lo seguían. En 1974 comienza a colaborar con él otra profesora de filosofía, Ann Margaret Sharp, que elabora junto con Lipman un manual de ejercicios *Investigación filosófica* para usar con la novela *El descubrimiento de Harry,* y que la complementa. A partir de aquí, surgen las diferentes novelas y manuales que constituyen los materiales del programa. Unos materiales que siguen creciendo como consecuencia del continuo trabajo de investigación sobre las necesidades educativas de cada momento social.

[5] Félix García Moriyón, en su articulo "¿Qué es leer?", realiza un interesante estudio sobre la lectura, señalamos aquí la clasificación de niveles de lectura. En los dos primeros recoge la distinción actualmente admitida entre alfabetización básica y alfabetización funcional, el tercer nivel es más sofisticado. La tesis que mantiene respecto a esa distinción parte del supuesto de que es una distinción puramente analítica, y que convertirla en real, separar los tres niveles, causa la mayoría de las dificultades o errores de aprendizaje.

El primer nivel es el mero reconocimiento del texto, y exige al lector una complejidad cognitiva elevada, así como la puesta en marcha de multitud de destrezas.

El segundo nivel exige la comprensión del texto escrito, es decir, saber qué es lo que pretende decir el texto, sus ideas fundamentales, así como la estructura fundamental de esas ideas que se presentan con un orden determinado. El nivel alcanzado en este nivel es el que determina, según los organismos internacionales, si se ha alcanzado un nivel de alfabetización funcional suficiente.

A estos niveles y tras marcar algunas insuficiencias en ellos, propone un tercer nivel, en el cual se trata de "recuperar el pensamiento vivo que en un momento determinado queda cristalizado en un texto escrito, reproducible desde ese momento innumerables veces y listo para ser retomado por cualquier lector en cualquier otro momento. Ante un texto, el objetivo prioritario deber ser entablar un diálogo con el autor del texto, adentrarnos en el sentido que ese mismo texto tenía para el autor, el que puede tener para el lector en el proceso de lectura... lo que eso aporta para mí en mi personal e intransferible proceso de lectura.

El texto se me presenta como un elemento que aporta sugerencias en ese proceso de búsqueda de sentido y del que debo apropiarme de forma personal y creativa. El primer paso ante un texto escrito será siempre el de formular una pregunta en la que se despliega y hace explícito mi interés personal... sin la pregunta inicial es muy difícil que se inicie ningún tipo de diálogo; tras la pregunta empieza un recorrido en espiral en el que lo importante no es tanto la comprensión de lo escrito como la interpretación y la apropiación personal que recrea el sentido".

[6] Se elige una pregunta para comenzar la discusión, pero a lo largo del proceso de discusión deben tratarse todas las preguntas que se han suscitado en el aula tras la lectura.

[7] Se propone la comunidad de investigación como el medio adecuado para plantear cuestiones, posibilitar el diálogo y buscar y construir respuestas. Se pretende convertir el aula en una comunidad de trabajo conjunto, participativo y cooperativo, en la que alumn@s y profesor/a buscan conjuntamente respuestas a las cuestiones planteadas. Para ello sin duda el diálogo es el único medio posible para debatir, cuestionar y hacer asumible aquello que ha sido objeto de indagación y búsqueda a partir de los intereses de los integrantes del grupo. En palabras de M. Lipman, en *Filosofía en el Aula*, "Cuando se anima a los niños a pensar filosóficamente, el aula se convierte en una comunidad de investigación. Una comunidad semejante muestra un compromiso con los procedimientos de la investigación, con las técnicas responsables de búsqueda que presuponen una apertura a la evidencia y a la razón. Se está asumiendo que estos procedimientos de la comunidad, una vez que han sido interiorizados se convierten en hábitos reflexivos del individuo".

gación se profundizará en los temas que hayan surgido, se clarificarán conceptos, avanzando en la investigación, hasta agotar las posibilidades de las cuestiones suscitadas, sin que esto quiera decir que se alcance su resolución definitiva y cerrada. Es, en resumen, un acto de búsqueda de sentido en la comunidad de investigación que se constituye en el aula.

La lectura muestra su potencialidad educadora al recuperar su dimensión dialógica, pero hay que tener en cuenta que estamos aquí refiriéndonos a la lectura como interpretación, supuestos los mínimos técnicos necesarios. La originalidad del proyecto educativo de Lipman se encuentra también en su amplitud y apertura al diálogo.

II. La creación de materiales didácticos propios

El papel que en el programa de Filosofía para Niñ@s se otorga a la narración, invita a la creación de relatos que cuenten con las características presentadas. Es decir, incluyan los temas fundamentales de la filosofía occidental.

La reflexión filosófica está íntimamente vinculada a la curiosidad humana, hacer filosofía supone mantener en todos nosotros viva la conversación rigurosa para encontrar el sentido, mantener vivo el diálogo con los textos. Y en esa línea de trabajo se desarrollan parte de las actividades de algunos miembros del grupo de filosofía para niñ@s. [8]

Sin embargo, es difícil renunciar a la utilización de textos netamente literarios, pues en la mayoría de los casos dada su calidad y complejidad permiten, no sólo disfrutarlos, sino obtener una aplicación fructífera en el aula.

De la misma manera que para las novelas propias, se ve conveniente la elaboración de manuales encaminados a orientar y facilitar al profesor/a material adecuado y accesible para trabajar los temas que las obras elegidas van sugiriendo a lo largo de su lectura. Estos manuales y su manejo son otro elemento diferenciador del proyecto Lipman.

La experiencia desarrollada en el manejo de los manuales propios, y los resultados de ella obtenidos, nos ha movido a pensar que en el caso de la literatura se hace necesario desarrollar actividades y ejercicios que ayuden a trasladar esa obra literaria al aula. Existen diferentes iniciativas en este sentido, la última, la que presentamos.

La construcción de una comunidad de investigación es un logro que exige unos requisitos previos: disponibilidad hacia la razón, respeto mutuo, ausencia de adoctrinamiento. El aula debe alcanzar el ambiente que estimule la reflexión filosófica. El profesor/a debe poseer autoridad en técnicas y procedimientos de investigación filosófica, y estar abierto a diferentes puntos de vista. No se debe, bajo ningún concepto, abortar el pensamiento de los niñ@s antes de que hayan tenido la oportunidad de ver a dónde les pueden conducir sus ideas. Es igualmente censurable la manipulación de la discusión. Se debe tener presente que disentir es un derecho, pero en ningún caso una obligación. El derecho a estar en desacuerdo no es mayor al derecho de estar de acuerdo.

[8] Merecen especial mención en este sentido la publicación de:

Pepe y Felisa, material elaborado por María Palmero, publicado por Tilde, que desde antes de su publicación ha demostrado su gran utilidad para el trabajo en el aula. Constituye una magnífica representación del universo infantil, en su realidad y en su forma de narración, y ello provoca que este material se solicite desde multitud de lugares, especialmente desde Sudamérica. Está formado por un conjunto de narraciones con apoyo didáctico para el profesor, destinado a niños/as entre 5 y 8 años.

El Radiofonista pirado, publicado por Anaya, cuyo autor, Chema Sánchez Alarcón, presenta los principales problemas filosóficos que cualquier Historia de la Filosofía convencional incluiría, su novedad y principal mérito es la perspectiva vital y próxima a los adolescentes y jóvenes actuales. Entendemos que la calidad de sus contenidos y la cercanía a la realidad cotidiana se encuentra la causa de su éxito editorial.

III. *El principito*: Desarrollo didáctico

El principito es una novela entrañable que se ha utilizado mucho en nuestros centros educativos, por su plasticidad, su sencillez y el calado profundo de sus mensajes.

Nadie que haya leído este libro podrá olvidar nunca al niño que aprendió a ser responsable cuidando aquella rosa tan coqueta a la que amaba, o el valor de la amistad con un zorro... La obra presenta un bello y simbólico mundo que nos enseña los caminos de la amistad, el deber y la responsabilidad como la forma de alcanzar la plenitud.

En nuestro grupo de trabajo, vinculado al CEFIRE de Torrent y al Programa de Filosofía para Niñ@s de Lipman, estamos preocupados y centrados en la investigación y creación de materiales para la Educación en Valores. La confección de esta guía didáctica para *El principito*, que se está ultimando y testando en el aula, es una muestra de ello.

El trabajo que queremos presentar tiene como principales objetivos la realización de una *lectura crítica y creativa* de la obra, desde dentro planteándose las mismas preguntas que los personajes y dialogando con el texto, con la obra. Para ello, y aquí nos encontramos con un objetivo y al mismo tiempo la característica del método que presentamos, *recreamos la obra desde su perspectiva más filosófica*, es decir, recreamos la historia, en cuanto vuelve a suceder (sucedernos) y ante la cual reflexionamos.

Los temas que aparecen en la obra son múltiples, no se agotan en los que en la guía hemos entresacado, sin embargo en ella se reúnen, de forma procedimental, cuestiones tan importantes como: el poder, la amistad, la esencia de las cosas, la riqueza, los valores.

El material que aquí se ofrece pretende ser una ayuda para el trabajo en el aula. Como se comprobará, se trata de un cuaderno de trabajo para ofrecerlo a los alumn@s. Contiene actividades muy variadas, que van desde los cuestionarios o planes de discusión, a los comentarios de texto, incluyendo juegos, viñetas, poesías, etc. Dada la variedad que se presenta pueden ser utilizados desde los últimos cursos de Primaria, hasta en algunas actividades de Bachiller, así como un taller de animación a la lectura, sociodrama, talleres de filosofía y literatura o teatro y pensamiento.

En cualquier caso, es el profesor quien tendrá que hacer la selección partiendo del conocimiento de su grupo de alumnos concreto. Para facilitar esta tarea junto con el material impreso se adjunta un disquete con los contenidos que contiene las fichas de trabajo en aula y posibilita su modificación y/o adaptación, en caso de que el profesor la estime oportuna. Pensamos, sin embargo, que ésta en todo caso será mínima, dado que se parte de un punto de vista eminentemente práctico, se estructura de forma sencilla, comenzando con una introducción motivadora, en la que presenta a los personajes; luego se van tratando los temas relacionados con las aventuras del Principito; contienen unas secciones fijas para presentar y agrupar los ejercicios y actividades. Además el cuaderno, dirigido a los alumnos, emplea un lenguaje sencillo y directo, guiándoles sobre lo que tienen que hacer en cada caso. Con la intención de facilitar la tarea un poco más se introduce el personaje ficticio, un narrador (el propio profesor) que va recreando la historia e introduciendo cada nuevo paso y cada nueva actividad.

La estructura de los materiales es la siguiente:

1. *Actividades para invitar a la lectura:* En esta primera parte se presenta la metodología que guiará el desarrollo que de la obra se ha realizado, sirve como intro-

ducción metodológica para el grupo, profesor y alumnos. En ella se muestra la dinámica básica a seguir que sustenta la recreación de la obra, es decir, se parte de la invitación desde una actividad sugerente tomada de la propia obra y elaborada especialmente en los sucesivos capítulos.

2. *Los personajes:* En este segundo bloque presentamos a los principales personajes de la historia, siguiendo sus pasos iniciaremos nuestro propio camino de juegos y reflexión.

3. *Las aventuras del principito:* Es en esta parte del trabajo que se presenta en la que más claramente se ve el esquema de trabajo que se persigue para desarrollar los temas fundamentales que la obra nos va proponiendo.

4. *La despedida:* En ella acaba, como en todo viaje, los materiales que os presentamos.

Según lo expuesto las principales novedades que presenta el material son:

• Es una técnica para contar y leer un libro que puede facilitar el contacto con la obra.

• Son materiales elaborados para tratar cada capítulo, desde ejercicios, pasando por planes de discusión y comentarios de diversas modalidades de texto, hasta actividades especiales cuidadosamente pensadas.

• Se adjunta una presentación en soporte informático que facilita la adaptación a las necesidades concretas de cada grupo.

En resumen, la virtualidad de este trabajo es la técnica de contar, obviamente desde una interpretación concreta, pero dejando espacio para nuevas interpretaciones dentro de ella, y la propuesta de algunos ejercicios que conforman la guía didáctica. En la comunicación, se pretende mostrar de forma práctica su utilización, aquí solo pueden trasladarse los ejercicios y actividades elaboradas para la introducción y uno de sus capítulos. A esta limitación se añade el formato de la guía que incluye múltiples ilustraciones y personajes, sin embargo, si bien es cierto que esta última limitación resta vistosidad, no impide que se traslade claramente el contenido y su utilidad para aplicarlo en las aulas.

Las sesiones comienzan con una introducción por parte del profesor, que ejerce las funciones de narrador, cuenta, no lee, intentando recuperar de alguna forma la evocación propia de la tradición oral. Una vez situado el capítulo que se quiere leer comienza su lectura en grupo, como hemos descrito anteriormente.

Siguiendo la clasificación especificada arriba, los ejercicios y actividades que ayudarán a avanzar en la investigación sobre las cuestiones que suscita la lectura de cada capítulo, se estructuran de la siguiente forma:

1. Juego de aula
2. Ejercicios
3. Para tu cuaderno
4. Comentario de texto
5. Para leer, ver, escuchar y reflexionar

Como ejemplo, se muestran los ejercicios dedicados a "*el Principito y el Rey*", que hemos subtitulado como *¿Qué significa el poder?* En este capítulo se aborda este concepto y otros relacionados con él, como autoridad, autoritarismo, totalitarismo, democracia. Los ejercicios propuestos son:

1. *Juego de aula*

Necesitamos tres voluntarios.

Tenéis que salir al centro del aula, donde todos los demás os puedan ver. Después, cada uno de vosotros tres tendréis que elegir a otro compañero o compañera y darle una orden, pedirle que haga algo.

Esa persona tendrá que decidir si lo hace o no y explicar las razones por las que actúa así.

Cuando los tres hayáis intervenido, tenéis que pensar y comentar entre todos estas cuestiones: ¿Quién puede dar una orden? ¿Todas las órdenes deben ser cumplidas? ¿Qué cosas debería tener en cuenta el que manda antes de dar una orden?

2. *Ejercicios*

2.1. *El poder*

- ¿Qué significa "tener poder"?
- ¿Qué cosas dan poder a las personas?
- ¿Si tienes más posibilidades de hacer cosas, eres más poderoso?
- ¿Puedes ser un político y tener menos posibilidades de hacer cosas que un ciudadano normal?
- ¿Qué tipo de poder tiene un ministro?
- ¿Qué relaciones de poder existen entre un padre y un hijo? ¿Quién tiene más poder de los dos?
- ¿Quién tiene más poder, un político o un banquero?
- ¿Es bueno que se encuentren todos los poderes en pocas manos?
- ¿Es lo mismo "tener poder" que "saber mandar"?
- ¿Es lo mismo "tener poder" que "tener autoridad"?
- ¿Cuándo se puede decir que un profesor tiene poder con sus alumnos?
- ¿Quién tiene autoridad para decidir que se ha marcado un gol: un árbitro, un periodista deportivo o un jugador de fútbol?
- ¿Los políticos tienen autoridad? ¿Se puede hacer política sin tener autoridad?
- ¿Por qué dice el Rey del Principito que la autoridad reposa en primer término en la razón?
- ¿Para qué sirve la autoridad del Estado en una sociedad?
- ¿Existen diferentes formas de ejercer la autoridad política?
- ¿Qué tipos de Estados conoces?
- ¿Qué diferencia existe entre un Estado democrático y un Estado absolutista?
- ¿Por qué crees que la gente quiere tener poder?

2.2. *Plan de discusión:*[9] *¿qué personas tienen autoridad?*

1) Fíjate en el cuadro que aparece a continuación. Piensa en las personas con las que te relacionas en los ámbitos que se mantienen a la izquierda. ¿Cuáles tienen autoridad sobre ti? ¿Sobre quiénes tienes tú cierta autoridad?

	Tengo autoridad sobre ellos	Tienen autoridad sobre mí
Familia		
Amigos		
Barrio		
Instituto		

[9] Tomado de M. Lipman, *Investigación social,* cap. III, pp. 187-188.

2) Ahora repasa el cuadro y piensa si respetas a las personas que tienen autoridad sobre ti por la posición que ocupan o por lo que han hecho. Piensa lo mismo cuando se refiere al respeto que te muestran las personas sobre las que tú ejerces una autoridad.

3) Compara tu cuadro con el de un compañero. ¿Tenéis ejemplos iguales? Comprueba si tu compañero comparte contigo las razones por las que respetas a los que tienen autoridad o por las que te respetan a ti.

4) Breve plan de discusión sobre el ejercicio:

a) ¿Hay alguna persona en tu lista que tenga autoridad sobre ti pero a las cuales tú no respetas? ¿Por qué no las respetas?

b) ¿Hay algunas personas en tu lista sobre las que tú tengas autoridad pero que crees que no te respetan? ¿Por qué?

c) ¿Es posible que alguien tenga autoridad sin que le respeten?

d) ¿Es posible que alguien sea respetado, pero que no tenga autoridad?

2.3. *División de poderes* [10]

Indica de qué forma se divide la autoridad entre las siguientes partes y qué poder ejerce cada una:

El gobierno de un Estado y las Cortes.
El director y los profesores de tu Centro.
El escritor de un libro y su editor.
Los distintos Estados y la ONU.
El productor de una película y el director.
El presidente de una Comunidad Autónoma y los alcaldes.

2.4. *Estados democráticos*

Definiendo un "Estado de carácter absolutista" como aquel cuyo gobierno se apropia del poder político y controla sin dejar ser controlado, y "Estado de carácter democrático" como aquel que no concentra el poder en pocas manos porque mantiene que el gobierno es de todos y permite el control, ¿cuáles de las siguientes formas de estado serían democráticas o absolutistas?:

	Democrática	Absolutista	Justificación
Monarquía absoluta			
Democracia directa			
Oligarquía			
Democracia representativa			
República parlamentaria			
Monarquía constitucional			

3. *Para tu cuaderno*

Observa con atención esta viñeta, reflexiona sobre su contenido y coméntala en tu cuaderno. Estas cuestiones te ayudarán en la reflexión y el comentario:

¿Es necesario que siempre haya alguien que mande?
¿Se puede ser libre teniendo un jefe?

---

[10] Adaptación, M. Lipman, *Investigación social,* cap. VI, pp. 361-362.

¿El poder corrompe?
¿El poder debe tener límites? ¿Cómo limitarías el poder?

4. *Comentarios de texto*

TEXTO 1: "El hombre entra con su intervención en la realidad, no simplemente modificándola de manera biológica, sino de manera específicamente humana, dominándola. La técnica no sólo es una modificación de las cosas, es poder sobre las cosas." (X. Zubiri, *Sobre el hombre*).

- ¿Cuál es la manera específicamente humana de modificar la realidad?
- ¿Cómo se relacionan en el texto la técnica y el poder?
- ¿Qué consecuencias positivas y negativas tiene para el ser humano su capacidad de dominar la naturaleza?

TEXTO 2: "Autoridad es una vieja palabra latina y no ha sido nunca (al menos hasta hace pocas décadas) un término peyorativo. A través de los siglos, la autoridad ha sido un término bueno y elogioso. Hoy, en cambio, autoritarismo es una palabra despectiva, e indica un exceso y un abuso de autoridad; en realidad indica una autoridad opresiva que aplasta la libertad. No tengo nada en contra de esta transformación, con tal que protejamos «autoridad» de la contaminación (incluso absorción, en última instancia) por «autoritarismo». Lo que equivale a decir que es importante conservar «autoridad» como concepto diferenciado cuyo deterioro no podemos permitirnos." (G. Sartori, *Teoría de la democracia*).

- ¿Qué diferencia crees que hay entre "autoridad" y "autoritarismo"?
- ¿Hasta qué punto es necesaria la autoridad en la familia, en el colegio, en un club deportivo, en la sociedad?
- Piensa experiencias personales o históricas en las que creas que se haya ejercido la autoridad o el autoritarismo.

TEXTO 3: "Si los individuos renuncian a sus derechos, transfiriéndolos a una autoridad poderosa, que puede forzarles a mantener sus promesas y convenios, entonces pueden tornarse efectivas y legítimas esferas privada y pública, estado y sociedad. Un contrato entre los individuos es esencial: un contrato social. Consiste en que los individuos ceden su derecho al autogobierno a una autoridad única –y por lo tanto autorizada para actuar en su nombre– con la condición de que todo el resto de los individuos hagan lo mismo. Resulta de ello una única condición de autoridad: la relación entre el soberano y los súbditos. Se crea un único poder político: el ejercicio del poder soberano o de la soberanía, el uso autorizado (por lo tanto legítimo) del poder por una persona o una asamblea, creada como soberana." (D. Held, *Modelos de democracia*).

- ¿Crees que es necesario que alguien asuma el poder político en una sociedad, es decir, que haya súbditos y soberanos? ¿Qué ventajas e inconvenientes crees que tiene?
- Según el texto, ¿cuándo una autoridad poderosa puede ejercer legítimamente el poder?
- ¿Qué diferencia hay entre sociedad y Estado?
- Busca información sobre cómo Rousseau y Hobbes definen la necesidad del "contrato social".

5. *Para leer, escuchar, ver y reflexionar.*

ENSAYO FILOSÓFICO: Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* Alianza, Madrid.
NOVELA: *Diario de Ana Frank.*
PELÍCULA: Título: *Bienvenido Mr. Marshall.*
Director: Luis García Berlanga.
Actores: José Isbert, Manolo Morán, Lolita Sevilla, Elvira Quintillá…
Duración: 75 min. aprox.

Argumento: Villar del Río, un apacible pueblo hispano, recibe la noticia de la llegada inminente de altas personalidades norteamericanas que facilitarán ayuda económica al país. Todos los vecinos participan en los grandes preparativos y cada uno piensa en lo que pedirá a los poderosos americanos. El día señalado, la comitiva pasa sin detenerse en el lugar, dejando a sus habitantes endeudados. Parece que todo se derrumba pero el acontecimiento permite descubrir el genio de la comunidad, que tras la decepción, se da cuenta de que los poderosos no van a resolver los problemas sino que todo depende de su trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lipman, M., *Filosofía en el aula*, Madrid, 1992, Ediciones de la Torre.
Lipman, M., *Pensamiento complejo y educación*, Madrid, 1998, Ediciones de la Torre.
Lipman, M., *Mark*, Madrid, 1989, Ediciones de la Torre.
Lipman, M., *Investigación Social. Manual para acompañar a Mark*, Madrid, 1989, Ediciones de la Torre.
García Moriyón, F., "¿Qué es leer?", Revista *Aprender a Pensar* nº 21, 2002 vol. 1, pp. 21-35.
Casado, M., De León, A., "Mithos y Logos: El contrapunto irónico", Revista *Aprender a Pensar* nº 15, 1997, pp. 34-39.
Gómez de Liaño, R, *La mentira social,* Madrid, 1989, Tecnos.
Sánchez Alarcón, J.M., *El Radiofonista pirado*, Madrid, 1999, Ed. Anaya.
Palmero, M., *Pepe y Felisa: Cuaderno de lectura,* Valencia, 1997, Ediciones Tilde.
Palmero, M., *Pepe y Felisa: Guía didáctica,* Valencia, 1997, Ediciones Tilde.
www. Fpncomval.com

HERRAMIENTAS PARA UNA MIRADA CRÍTICA AL CONCEPTO DE ESPACIO EN FOUCAULT

Francisco José Campos Roselló
Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Valencia
Francisco.Campos@uv.es

Abstract: Foucault wrote, "perhaps the present would be the epoch of the space" (Foucault 1999, 431). But to understand what he meant and what understood for "space" requires an exegesis a great deal more complex than is offered us in some post-modern hasty texts. I present two fundamental critical lines of analysis. On the one hand, I suggest an approximation to the relational concept of Foucault's space-power in the sense of the Riemann's geometry. We can obtain an interesting dimensionality of the Foucault's idea, with it. A Riemann's space of several dimensions in which we can draw the so many dimensions of the power. If we "read" the Foucault's power concept in the sense of Riemann's "force", we can manage to represent it geometrically and will not be so difficult to explain and understand it. On the other hand, I submit the 'space' in the "thought of the outside" to a strong criticism on the bases of the Foucault's thought. Finally I indicate an answer to the criticism that, I believe, Foucault would have accepted.

Introducción

Foucault escribe en 1967, estando en Túnez:

> *El siglo XIX encontró en el segundo principio de la termodinámica lo esencial de sus recursos mitológicos. La época actual sería más bien quizá la época del espacio.* (Foucault 1999, 431)

Lo incluye en la conferencia pronunciada en París el 14 de marzo de 1967 en el *Cercle d'études architecturals.* [1] Finalmente autoriza su publicación en la primavera de 1984 (Foucault 1999, 431). [2]

Podemos pues considerar que es un pensamiento maduro y no fruto de una idea pasajera. Encontramos referencias a esta caracterización en varios de sus comentaristas y seguidores.

Es una idea interesante en muchos aspectos, sin embargo es mucho más compleja, si se analiza con detenimiento, de lo que algunos atolondrados posmodernistas nos muestran.

---

[1] La referencia la tomo de la edición de Paidós en castellano (Foucault 1999, 431). Otros autores dan otra fecha, por ejemplo David Macey indica marzo de 1966 (Macey 1995, 246). Para nuestros propósitos es irrelevante ya que pertenecen al mismo período contemplado.

[2] En este caso David Macey confirma todo lo dicho (Macey 1995, 246).

Foucault utiliza el término "espacio" de forma equívoca y ambigua. Podemos mostrar dos concepciones subyacentes a este término, que nos pueden resultar interesantes.

En primer lugar sugerimos aproximarnos al concepto de espacio que introduce en la relación "espacio-poder". Esta es una de las ideas clave de la metodología foucaultiana y una de las más interesantes, ya que le diferencia claramente, dentro de las teorías políticas de la izquierda, de la teoría clásica marxista. Para una aproximación comprensiva proponemos una perspectiva original, su comparación con la teoría fuerza-geometría de Riemann. Consideramos que esta concepción matemática describe perfectamente la pluridimensionalidad que Foucault quiere introducir para representar las relaciones de poder en el seno de la sociedad, frente a una concepción clásica plana o de dos dimensiones, vg. clase dominante vs. clase dominada.

En segundo lugar proponemos que el espacio en el "pensamiento del afuera", podemos someterlo a una fuerte crítica en los propios fundamentos del pensamiento foucaultiano. Incurre, a nuestro entender, en una falacia lógica cuando dice: "en el momento en que pronuncio lisa y llanamente 'hablo', no me encuentro amenazado por ninguno de estos peligros; y las dos proposiciones que encierra ese único enunciado ('hablo' y 'digo que hablo') no se comprometen una a la otra en absoluto" (Foucault 1988, p. 8).

La nueva fundamentación de la geometría realizada por Riemann: Fuerza = Geometría

Para la primera aproximación al concepto de 'espacio-poder' foucaultiano introduciremos informalmente –i.e. una presentación no matemática– la nueva concepción de la geometría realizada por Riemann. [3]

En 1854 Riemann presenta públicamente su nueva fundamentación de la geometría. La conferencia forma parte de su habilitación como Privatdozent en la Universidad de Gotinga. La elección del tema, demasiado importante incluso para tal ocasión, es debida a Gauss, su mentor. Gauss ha estado trabajando en una profunda revisión de la geometría euclidiana; pero, demasiado conservador, teme dar publicidad a ideas revolucionarias, sólo las comunica a unos pocos colegas y amigos.

El reto es enorme para Riemann. Se trata de buscar una nueva fundamentación de la geometría que permita la introducción de espacios multidimensionales. Al parecer está al tanto de las ideas de Gauss.

Por si esto no fuera suficiente, Riemann trabaja con Wilhelm Weber en las investigaciones que este realiza acerca de la influencia de la electricidad sobre las agujas de la brújula. Riemann intuye lo que sabemos hoy, que la electricidad y el magnetismo son formas diferentes de la misma fuerza. Se trata pues de dar una formulación matemática única para ambas manifestaciones.

Riemann está trabajando sobre los dos conceptos fundamentales de su obra, 'fuerza' y 'geometría'.

Por un lado encuentra que la geometría euclidiana es una abstracción ideal válida

[3] Para una bibliografía sobre el tema puede consultarse, entre otros: M. Kaku (1996).

para un espacio teórico de líneas rectas, de superficies planas, de dos o tres dimensiones. Pero dicha geometría es incapaz de matematizar la realidad de un mundo en donde ni hay líneas rectas, ni superficies planas. Un mundo lleno de infinitas posibilidades irrepresentables euclídeamente, como las nubes, la espuma de mar, ondulaciones del viento, excavaciones del agua en las rocas. Euclides formuló su geometría en dos y tres dimensiones. Fue Aristóteles el primero en negar explícitamente la posibilidad de la existencia de más de tres dimensiones; la línea tiene magnitud en una dirección, el plano en dos direcciones, y el sólido en tres direcciones, más allá de éstas no hay otra magnitud porque las tres son todas, dijo en el *De caelo*.

Pero es debido a Ptolomeo el razonamiento acerca de la imposibilidad de una cuarta dimensión, basándose en la imposibilidad de dibujar una cuarta perpendicular a las tres de una cualquiera de las esquinas de un cubo.

Una confusión muy interesante de investigar entre percepción e ideación, [4] baste anotar que nuestro cerebro, educado en la percepción tridimensional, es incapaz de visualizar una cuarta dimensión, pero sí es capaz de idear y demostrar matemáticamente la existencia de objetos de n-dimensiones.

Por otro lado Riemann se encuentra que la 'fuerza' es considerada, desde Newton, una acción a distancia entre dos cuerpos. Esto significa una interacción instantánea entre cuerpos que no se tocan.

La visión revolucionaria de Riemann es considerar que la fuerza es el resultado de la geometría. Para ello introduce las geometrías n-dimensionales.

Esto finalmente se plasma en el tensor métrico de Riemann. El tensor métrico de Riemann es un instrumental matemático que nos permite la introducción matemática de la multidimensionalidad. Podemos tratar de explicarlo intuitivamente, sin recurrir a su descripción matemática, a continuación.

En el espacio plano, el euclídeo:

– las líneas paralelas nunca se encuentran,

– por un punto exterior a una recta, sólo se puede trazar una paralela a la misma, y

– la suma de los ángulos de un triángulo es 180º.

En un espacio curvo, de curvatura positiva, v.g. superficie de una esfera:

– las líneas paralelas en un punto, siempre se cortan en otro,

– se pueden trazar infinitas paralelas a una recta, y

– la suma de los ángulos de un triángulo es mayor de 180º.

En un espacio curvo, de curvatura negativa, v.g. la superficie de una silla de montar:

– como en el espacio curvo positivo, las líneas paralelas en un punto también se cortan en otro,

– y también podemos dibujar infinitas paralelas a una recta,

– sin embargo la suma de los ángulos de un triángulo es menor de 180º.

Riemann demostró que la introducción de espacios de cualquier dimensión con curvatura arbitraria no planteaba ningún tipo de contradicción. Si bien es cierto que no podemos visualizar un cubo n-dimensional, matemáticamente sí podemos trabajar con dichas figuras. Se introduce una matriz de puntos denominada tensor métrico de Riemann que describe la figura en cuestión.

Desde Riemann la Geometría ya no se refiere a lo que el espacio 'es'. El espacio

---

[4] Que no es este el lugar de realizar, ya que nos conduciría inevitablemente a un debate en torno a Hume.

en las matemáticas actuales es una multiplicidad, según el concepto de 'multiplicidad de Riemann', esto es, aquella clase de objetos tal que cualquier miembro de la clase puede ser completamente especificado asignándole ciertos números, en un orden definido, que corresponden a propiedades 'numerables' de los elementos, correspondiendo la asignación del orden a un orden preasignado de las propiedades 'numerables.

Riemann planteó que la curvatura o distorsión del espacio provocaba la aparición de una fuerza, pero no llegó a obtener qué era lo que provocaba la aparición de una curvatura espacial.

Hasta que Einstein se dio cuenta de las ideas de Riemann de una física geometrizada, la física de Riemann no atrajo la atención de los físicos. Einstein, de forma independiente al parecer, también se planteó la explicación geométrica del concepto de 'fuerza'. Además fue quien explicó que la curvatura de un lugar del espacio está determinada por la cantidad de materia y energía contenida en este.

El poder es el resultado del espacio-emplazamiento en Foucault

La idea riemanniana es una herramienta poderosísima que podemos aplicar inmediatamente en Foucault:

> *Estamos en una época en la que el espacio se nos da en forma de relaciones de emplazamiento.* (Foucault 1999, p. 433)

Esa es la idea clave del tensor métrico de Riemann, con él se pueden describir espacios de cualquier dimensión con cualquier curvatura arbitraria.

Pero lo más importante en Foucault es que el poder es el resultado del espacio, del emplazamiento. Si pensamos que podemos describir las relaciones de emplazamiento según el tensor métrico de Riemann, obtendremos la geometría del poder. El panóptico, símbolo por excelencia del poder, es consecuencia de la distribución de los cuerpos en el espacio de forma que nada quede oculto, es una manifestación de la geometría del poder. En la actualidad el más claro exponente es la cámara de vídeo.

Si en Riemann la fuerza es el resultado de la geometría, del nuevo espacio pluridimensional, lo mismo sucede en Foucault, el poder es el resultado del emplazamiento, del nuevo espacio pluridimensional, de las relaciones de emplazamiento.

El concepto de espacio foucaultiano en el 'pensamiento del afuera'

Cuando Foucault lanza su magnífico reto diciendo:

> *La época actual sería más bien quizá la época del espacio.* (Foucault 1999, 431)

lo que está haciendo es intentar introducir una nueva modalidad del espacio; dirá:

> *Del espacio del afuera es de lo que ahora quisiera hablar.* (Foucault 1999, 433).

E inmediatamente define:

> *El espacio dentro del cual vivimos, por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es en sí mismo un espacio heterogéneo. Dicho de otro modo no vivimos en una especie de vacío … vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto.* (Foucault 1999, 434)

Este espacio heterogéneo se entiende perfectamente en términos de la geometría riemanniana. Frente al espacio euclídeo-newtoniano, frente al espacio homogéneo y absoluto, el espacio riemanniano-foucaultiano es un espacio relativo al conjunto de relaciones (geometría-poder) que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles, ni intercambiables.

El pensamiento del afuera en Foucault [5]

Sin embargo consideramos que cambia fundamental y erróneamente este interesante punto de vista acerca del espacio cuando quiere introducir el 'pensamiento del afuera' y la 'desaparición del sujeto'. El contexto en donde quiere introducirlo es, cómo no, en el del lenguaje:

> *Nos encontramos de repente ante una hiancia (sic,* béance *en original francés) que durante mucho tiempo se nos había ocultado: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que con la desaparición del sujeto.* (Foucault 1988, 16)

El tema que nos interesa será cómo constituye el espacio en el 'pensamiento del afuera'. [6] Veamos pues, y permítaseme una larga cita, cómo continúa elaborando ese 'pensamiento del afuera':

> *¿Cómo tener acceso a esta extraña relación? Tal vez mediante una forma de pensamiento de la que la cultura occidental no ha hecho más que esbozar, en sus márgenes, su posibilidad todavía incierta. Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas, este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra "el pensamiento del afuera".* (Foucault 1988, 16-17)

Está claro que despliega una nueva dimensión, diría yo, para una nueva forma de pensamiento y propongo que, no sabiendo dónde situarla o cómo definirla, necesita caracterizarla como un 'vacío que le sirve de lugar'. Pero no está satisfecho del todo, prueba de ello es que dice a continuación:

---

[5] *La pensée du dehors* se publica en 1966, pertenece pues al período que estamos trabajando (Macey 1995, 241, nota 140).

[6] Conscientemente no voy a tratar el problema del sujeto, de su desaparición, construcción o invención.

> *Algún día habrá que tratar de definir las formas y categorías fundamentales de este "pensamiento del afuera".* (Foucault 1988, 16)

Considero que la intuición de un espacio riemanniano con el que ha jugado en el espacio-poder, le falla en la introducción del "pensamiento del afuera". Ahora está jugando sólo con un 'dentro y fuera' de tres dimensiones, con lo que a partir de aquí estará necesitado de introducir el concepto de "***vacío*** *que le sirve de lugar*".

En el concepto de espacio-poder sí que ha introducido una multiplicidad relacional que define el emplazamiento del sujeto. La toponimia multidimensional se ve más clara, pues Foucault tiene mucho más clara la multidimensionalidad del poder, o mejor, de las relaciones de poder. Sin embargo, aunque aquí también le sería muy sencillo definir ese espacio del afuera recurriendo a un espacio multidimensional riemanniano, no lo logra, e introduce el vacío, para caos y confusión de algunos posmodernistas. Con lo que introduce la polémica posterior de si existe o no una construcción ontológica del sujeto en Foucault. Esto es, si podemos hablar de una 're-construcción ontológica de nosotros mismos', o es mejor hablar de una 'deconstrucción del sujeto'. [7]

Lo que ahora me interesa destacar es que el problema lo ha introducido ya en la propia fundamentación al inicio del artículo "El pensamiento del afuera". El problema surge cuando comienza el artículo diciendo:

> *La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación: "miento". "Hablo" pone a prueba toda la ficción moderna.* (Foucault 1988, 7)

A continuación Foucault pasa a considerar la gran distancia que hay entre su argumento y el de Epiménides, diciendo sobre este último:

> *puede refutarse si se distingue, en el interior de un discurso que gira artificialmente sobre sí mismo, dos proposiciones, de las cuales la una es objeto de la otra.* (Foucault 1988, 7)

Afirmando a continuación:

> *En el momento en que pronuncio lisa y llanamente "hablo", no me encuentro amenazado por ninguno de esos peligros; y las dos proposiciones que encierra ese único enunciado ("hablo y digo que hablo") no se comprometen la una a la otra. Estoy a buen recaudo en la fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma ajustándose exactamente a sí misma, sin desbordar sobre ningún margen y conjurando toda posibilidad de error, puesto que no digo nada más que el hecho de que hablo. La proposición-objeto y aquella que la enuncia se comunican sin ningún obstáculo ni resistencia, no sólo por el lado de la palabra de que se trata, sino también por el lado del sujeto que articula esta palabra. Es por tanto verdad, irrefutable verdad, que hablo cuando digo que hablo.* (Foucault 1988, 8-9)

La última afirmación es trivial y tautológicamente verdadera. Pero no cuando dice "*no digo nada más que el hecho de que hablo*", aquí reside el problema del que Foucault no es consciente.

Cuando digo "hablo", ya existen lógicamente dos proposiciones, una de las cuales es objeto de la otra, como sucede con el ejemplo de Epiménides. Una es el hablar y

---

[7] Pospongo para otra ocasión el análisis de esa polémica, que hay que hacer con detalle.

otra el enunciado sobre esa acción de hablar. Se está introduciendo dos niveles del lenguaje y el segundo se refiere al primero.

Esto se ve mucho más claramente, para aquellos menos versados en este tipo de planteamientos lógicos, si digo 'no hablo', o 'prefiero no hablar', o bien si digo 'callo'. [8] Un primer discurso es el hecho físico de que estoy hablando y, en un segundo nivel, emito una frase que quiere dar a entender a mi interlocutor que no quiero entrar en debate o no quiero manifestar mi opinión, etc.

Decir 'no hablo', ya está introduciendo una afirmación sobre una actitud del sujeto. Por ejemplo, un niño que se considera injustamente acusado de haber hablado en clase cuando él permanecía en silencio, al decir 'no hablo', manifiesta un enunciado de protesta, o de indignación, o de rebeldía. No es sólo el hecho de introducir una negación lo que introduce un segundo nivel del lenguaje, se ha introducido una reflexión acerca del acto de habla previo.

Veamos otro ejemplo. Los componentes de un grupo de trabajo hemos tenido una reunión en la que hemos decidido presentar una queja o reivindicación al encargado del grupo, el cual no ha estado presente en nuestra conversación. Al terminar el acuerdo, uno de los componentes del grupo dice 'yo hablo'. No dice que esté emitiendo un enunciado sin más. Ni siquiera dice que va a decirnos algo a continuación. Está diciéndonos que él se va a responsabilizar de trasmitir nuestros acuerdos a la dirección o encargado del grupo. Enuncia la Asunción de la responsabilidad; indica, se puede interpretar también, la Asunción de un cierto liderazgo reivindicativo del grupo. La respuesta, sea cual sea, del grupo no tendrá que ver con el primer nivel de habla, sino con este segundo nivel de la responsabilidad o de liderazgo. Incluso si otro le dice 'tú no hablas', no le está diciendo que el compañero sea mudo, o que no pueda hablar en absoluto, está indicando precisamente que no le considera idóneo para asumir la responsabilidad de representante del grupo o transmitir correctamente las decisiones del grupo.

Lo relevante para nuestra discusión es que, algo tan aparentemente trivial como decir "hablo", ya introduce dos niveles del lenguaje y que ambos se comprometen el uno con el otro, no existiendo esa:

> *fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma ajustándose exactamente a sí misma, sin desbordar sobre ningún margen y conjurando toda posibilidad de error, puesto que no digo nada más que el hecho de que hablo.* (Foucault 1988, 9)

Por el contrario Foucault se acaba de introducir por los laberínticos vericuetos del lenguaje. Y, lo que es peor, sin ser consciente de ello. No es de extrañar que termine no sabiendo dónde está e introduciendo el vacío para describir el 'lugar no-lugar' en donde se ha perdido. Sin embargo sí que podemos comprender que esa introducción del 'vacío' es una introducción *ad hoc*, o circunstancial, respecto del uso del lenguaje, y no hace referencia al espacio vital del sujeto. Esto lo comprobamos cuando Foucault dice textualmente:

> *… no vivimos en una especie de vacío … vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto.* (Foucault 1999, 434)

---

[8] Con esta idea quiero introducir también el *no comment* inglés que en más de una ocasión se introduce dejando entrever claramente el comentario que se apostilla.

Todo ello, tal vez, sugiero, se puede resolver introduciendo de nuevo esa concepción riemanniana del espacio multidimensional. Por ejemplo podríamos construir una réplica y decir en nombre de Foucault:

El sujeto se ve desplazado desde su propio espacio al ver que este, su espacio, las relaciones de emplazamiento que le constituyen como sujeto, es un espacio construido, inventado, impuesto política, educacional, social, históricamente. Descubre como ajenos, tanto su identidad, como ese espacio-emplazamiento; al ver que ambos han sido realizados, construidos, inventados por el poder-dominación. Así que, para rechazar, resistirse a esa construcción, ha de retirarse a otras dimensiones, situarse en el afuera de ese espacio, relaciones, emplazamientos. En la medida que lo logre, podrá inventar, construir, habitar espacios de libertad en donde jugar [9] a re-construir sus múltiples identidades.

Bibliografía

Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. Paidós. Barcelona. 1999.
——— "Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuité*, nº 5, oct. 1984, pp. 46-49.
——— *El pensamiento del afuera*. Pre-Textos. Valencia. 1988.
Kaku, Michio. *Hiperespacio*. Crítica. Barcelona. 1996.
Macey, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra. Madrid. 1995.

[9] Utilizo 'jugar' en sentido foucaultiano de conjunto de reglas que se encarga de producir la verdad.

LA BÚSQUEDA DEL LECTOR PREDESTINADO. NIETZSCHE Y LA INCOMPRENSIÓN

Elena Nájera
Universidad de Alicante

Abstract: This essay aims to show the philosophical meaning of Nietzsche´s search for predestined readers. This search presupposes a critical attitude towards reading and involves a defence of incomprehension. Nietzsche thinks that his doctrine excludes popularity, and therefore he does not want to be understood by everybody but only by those who might be able to share his elitist moral project. In order to get in touch with these predestined readers, he makes use of an original writing style; an aristocratic morality will be its hermeneutical key.

Key words: Nietzsche – predestined readers – style – aristocratic morality.

En vida, la relación de Nietzsche con sus lectores siempre fue difícil, por no decir imposible. Se jactaba, ciertamente, de poder escribir para contados pero exquisitos discípulos, de gozar del reconocimiento de "inteligencias selectas" –como él las llamaba–, "de caracteres probados, educados en altas posiciones y en elevados deberes" que devoraban sus libros fuera de Alemania. [1] Sin embargo, cabe recordar que, al margen de ciertas simpatías y algunas fidelidades casi anecdóticas, [2] la incomprensión acordonó ya sus primeros textos, convirtiéndose esta circunstancia en un recurrente motivo de angustia pero también en uno de los ejes de su reflexión. En cualquier caso, los pasos de Nietzsche, tanto los filosóficos como los personales, fueron desde muy temprano solitarios. De hecho, ambos caminos se hermanan y puede decirse que, como toda gran filosofía –tal y como la define *Más allá del bien y del mal*–, la suya es en buena medida una "autoconfesión", "una especie de *mémoires* no queridas y no advertidas". [3]

---

[1] *Ecce homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 2. Citaremos según la edición de las obras completas de Nietzsche llevada a cabo por G. Colli y M. Montinari, *Kritische Studienausgabe* (*KSA*), Walter de Gruyter, Berlín, 1999, indicando volumen y página(s) y, a continuación, si procede, la(s) página(s) de la traducción castellana manejada. En este caso: *KSA* 6-301; p. 58 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1995.

[2] Nietzsche, por ejemplo, presume de tener a J. Burckhardt y H. Taine por sus dos únicos pero selectos lectores, como le cuenta al mismo Burckhardt en una carta del 14 de noviembre de 1887. En lo que respecta a la correspondencia nietzscheana, citaremos según la edición de la misma llevada a cabo por G. Colli y M. Montinari, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (*KSB*), Walter de Gruyter, Berlín, 2003, indicando volumen y página(s) y, a continuación, la(s) página(s) de la traducción castellana realizada por J. Muñoz en F. Nietzsche, *Epistolario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. En este caso, *KSB* 8-198; en la ed. cast., pp. 216-217. Cf. también la carta a H. Taine del 4 de julio de 1887 en la que habla de otros excelentes lectores como el hegeliano Bruno Bauer y el poeta suizo Gottfried Keller; *KSB* 8–106-107; en la ed. cast., p. 212.

[3] *Más allá del bien y del mal,* § 6; *KSA* 5-19; p. 26 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1983.

Precisamente, a tenor de este irremediable trasunto autobiográfico, Nietzsche achacará la incomprensión de su obra a la calidad del planteamiento vital que la anima. Poniendo en juego ese criterio, alegará que la clave hermenéutica de su filosofía la da un modo de vida excepcional basado en un ideal moral que difícilmente puede ser compartido por sus coetáneos. La cuestión entonces es que para alguien que biografía su escritura, que la cierra con una llave existencial, no puede valer cualquier lector: "no es cosa fácil –insiste en este sentido Zaratustra– comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen". [4] Nietzsche, en efecto, siempre tuvo sus reservas a propósito de la lectura. Ya decía también por boca de Zaratustra que "el que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino también el pensar". [5]

Al calor de estas rápidas pero contundentes afirmaciones, parece claro que la buena lectura no puede ser cosa de todos, sino que, muy al contrario, son los menos los que pueden presumir realmente de autoridad a la hora de interpretar. En este sentido, en *El Anticristo* –una de las últimas obras escritas por Nietzsche y, por tanto, una página principal de su testamento filosófico– habla de esos pocos lectores llamados a comprender su obra, de unos lectores "predestinados" que despuntan sin duda del "resto", que es –dice textualmente– "simplemente la humanidad". [6] Nuestro autor se va a preocupar por seleccionar a estos raros hermeneutas, privatizando de alguna manera ese ejercicio en principio público que es la lectura. Y para ello va a ayudarse del estilo: va a explotar las posibilidades de la escritura con el fin de sanear una caligrafía corrompida, a su entender –como hemos leído hace un momento–, por su afán de divulgación. Y es que se trata justamente de poner límites a la comprensión: "cuando uno escribe –señalará al respecto en *La ciencia jovial*– no sólo quiere ser entendido, sino también, ciertamente, no ser entendido". [7]

En el presente texto, nos proponemos explorar las implicaciones que tiene en la filosofía nietzscheana esta crítica de la lectura que, como vamos a ver, discurre sobre una defensa de la incomprensión; incomprensión en buena medida forzosa, no querida, que acabó, no obstante, por convertirse en una condición misma de su pensamiento. Para ello, trataremos de aclarar la identidad de esos "lectores predestinados" que invoca nuestro autor y ver qué política pone en juego su escritura para distinguirlos. Empecemos analizando el tiempo de esta predestinación, ya que, teniendo en cuenta la tenaz incomprensión que envolvió el presente de Nietzsche, va a tener una obligada proyección de futuro. No en vano, convencido de ello, se declaró en vida un autor póstumo.

I. Un autor póstumo

A disgusto con sus coetáneos y abrigando la esperanza de que el futuro le depararía mejores intérpretes, Nietzsche inventariaba su obra como intempestiva, como gestada antes de tiempo, y le pronosticaba un alumbramiento tardío, póstumo. "Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo –anotaba al respecto en *Ecce homo*–, algunos

---

[4] *Así habló Zaratustra*, I, "Del leer y el escribir"; *KSA* 4-48; p. 69 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1994.

[5] *Ibid*.

[6] *El Anticristo*, "Prólogo"; *KSA* 6–167-168; p. 30 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1999.

[7] *La ciencia jovial*, § 381; *KSA* 3-633; p. 400 de la ed. cast. de Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

nacen póstumamente". [8] Esta huida hacia adelante, paradójicamente hecha pública en unos libros que no hubieran sido enviados a la imprenta sin albergar la esperanza de una buena acogida, es fruto del orgullo, pero, sin duda, también de la frustración. Nietzsche aprovecha toda ocasión para señalar que su destino le viene demasiado grande al presente que le ha tocado vivir, aunque, a su vez, no puede dejar de sentirse injustamente ignorado. A pesar de todo, el escritor está dolido con *sus* lectores, unos lectores que, en general, le han pagado con la indiferencia o, en el mejor de los casos, con el desprecio, condenándole en vida a la más flaca minoría cuando, en realidad, por su cabeza rondaba la idea de un gran magisterio. En estos términos se desahoga Nietzsche con su amiga de siempre, Malwida von Meysenburg, ya casi al final de su cordura:

> La herida consiste en no percibir respuesta alguna, ni un solo sonido y tener que llevar uno solo sobre sus hombros la espantosa carga que hubiera deseado compartir o traspasar (pues si no fuera por esto, ¿para qué escribir?). [9]

Esta amarga decepción no va a llevar, sin embargo, a Nietzsche a renunciar al reconocimiento, sino sólo a posponerlo haciendo para ello de su fracaso de público la mejor virtud. Y con este fin, como ya hemos señalado, se vale del argumento de que de un texto sólo se puede llegar a entender lo que ya se sabe o se barrunta por experiencia, por afinidad biográfica, vital: "se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia", señala al respecto en *Ecce homo.* [10] Convencido de ello, encuentra imposible reunir en el clima de depauperación espiritual que asola su siglo un auditorio competente para su filosofía. También en *Ecce homo*, su autobiografía póstuma, pero acabada y preparada por él mismo para la imprenta, se recoge esta rotunda experiencia de incomprensión con las siguientes palabras:

> Imaginémonos el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, de que sea el *primer lenguaje* para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso, sencillamente no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada *no hay tampoco nada*... Esta es, en definitiva, mi experiencia ordinaria y, si se quiere, la *originalidad* de mi experiencia. [11]

"Sé que hay tal originalidad y tanto peligro en mis pensamientos –insiste en este sentido en una carta a Malwida von Meysenburg– que no habrá hasta muy tarde oídos para ellos". [12] Venido al mundo, por lo tanto, a su entender, a destiempo, en medio de una época carente por completo de sensibilidad para hacerse cargo de su obra, Nietzsche la ve abocada al malentendido y, por lo tanto, en la necesidad de confiar su verdadero descubrimiento al porvenir. "Tan solo el pasado mañana me pertenece", concluye en este sentido también en *El Anticristo.* [13]

---

[8] *Ecce homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 1; *KSA* 6-298; en la ed. cast. p. 55. Cf. también *Crepúsculo de los ídolos*, "Sentencias y flechas", § 15; *KSA* 6-61; p. 31 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1996.

[9] Carta desde Sils Maria de finales de julio de 1888; *KSB* 8-377; en la ed. cast. p. 230.

[10] *Ecce homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 1; *KSA* 6-300; en la ed. cast. p. 57.

[11] *Ibid*.

[12] Carta a Malwida von Meysenburg del 12 de mayo de 1887; *KSB* 8-70; en la ed. cast., p. 209.

[13] *El Anticristo*, "Prólogo", *KSA* 6-167; en la ed. cast. p. 29.

Así pues, con esta vocación de autoridad póstuma, persuadido de ser un "hijo del futuro", [14] nuestro filósofo parece encontrar el valor para encajar los duros golpes que jalonaron su carrera editorial y relativizar las malas críticas recibidas: "dentro de cincuenta años –le escribe a su madre en octubre de 1887– estos juicios habrán dado una vuelta completa y entonces el nombre de tu hijo lucirá resplandeciente de gloria y veneración". [15] Sin duda, el presentimiento no era del todo errado, pero lo que nos interesa destacar ahora más que nada es que es esta aguda conciencia de intempestividad que gana a la filosofía nietzscheana la que va a marcar de un modo decisivo la crítica de la lectura que ya le hemos visto anunciar, empujándola a una apología de la incomprensión como la que se desliza por las siguientes líneas de *Ecce Homo*:

> Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en las que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zaratustra*. Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si ya hoy esperase yo encontrar oídos y *manos* para *mis* verdades: que hoy no se me oiga, que hoy no se sepa tomar nada de mí, eso no es sólo comprensible, eso me parece incluso lo justo. [16]

Nietzsche considera, en definitiva, que su doctrina está de hecho, y también de derecho, completamente fuera de las posibilidades vitales de los hombres y mujeres de su tiempo y que su popularidad sólo confirmaría una deshonrosa coincidencia de intereses. Por ello, el exponerse a una lectura indiscriminada se le antoja un ejercicio ocioso, inútil, que lo condenaría al equívoco, redundando únicamente en perjuicio de la originalidad de su obra. Así las cosas, en un fragmento póstumo del otoño de 1887, el 9[188], nos encontramos con la siguiente declaración de intenciones:

> He dejado de respetar a los lectores: ¿cómo podría escribir para los lectores?... Pero me anoto a mí mismo, para mí. [17]

Tomando nota de esta advertencia, quisiéramos abordar en las páginas siguientes esa difícil y visceral relación póstuma que Nietzsche quiere entablar con los llamados a ser sus verdaderos lectores. Ello nos va a llevar a explorar las circunstancias de la incomprensión que le hemos visto justificar y a descifrar la propuesta vital que guarda su caligrafía. Será el momento de abordar la cuestión del estilo.

II. La incomprensión: el destino de los hombres póstumos

De acuerdo con lo hasta aquí dicho, puede deducirse que la autoridad del filósofo, lejos de reposar en el respeto generalizado, parece hacerlo, por contra, en la soledad que acarrea la incomprensión y en el destierro al que invita. No en vano imagina Nietzsche los escenarios de su filosofía en los parajes más inhóspitos y menos transitados: es "vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas", como la describe en *Ecce homo*, o también un "solitario castillo", como le cuenta a Malwida von Meysen-

---

[14] *La ciencia jovial*, § 377; *KSA* 3-628; en la ed. cast. p. 395.

[15] Carta a Franziska Nietzsche del 18 de octubre de 1887 desde Venecia; *KSA* 8-170; en la ed. cast., p. 215.

[16] *Ecce Homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 1, *KSA* 6-298; en la ed. cast., p. 55.

[17] *KSA* 12-450.

burg.[18] Desde aquí, siempre a vista de pájaro, se gana una autonomía y una perspectiva privilegiadas –"¡con qué libertad se respira! ¡cuántas cosas sentimos por *debajo* de nosotros!"–[19] a fuerza de orfandad. Tanta que Nietzsche no siempre puede con ella: "me parece insensato querer tener razón si ha de ser a cambio de no poder amar a nadie ni despertar ninguna simpatía", se sincera con P. Gast;[20] y, dándole vueltas a la mala acogida de sus libros, se lamenta en otra ocasión: "año tras año pasan sin traerme ningún consuelo, sin una gota de humanidad, sin un aliento de amor".[21]

Sin embargo, ese retiro, esa extrema "independencia", como la llama Nietzsche, pretende encontrar una buena justificación en el hecho de que, "a pesar de todas sus desventajas, constituye una importantísima condición para todo filósofo".[22] El nuestro, en concreto, siente que lo impopular de su tarea lo incomunica inevitablemente, que los problemas encerrados en sus libros –como le escribe a H. Taine–[23] "hacen solitario al hombre que en ellos trabaja", y que esta circunstancia, a su vez, es la única coherente con su ideal filosófico-moral. Se trata de un aislamiento forzoso, necesario, que se descubre a su vez como el mejor ejercicio de autenticidad. Con esta valencia discurre la soledad de las siguientes líneas escritas a Malwida von Meysenburg:

> Lo que aún me hace vivir, mi penosa labor poco común, me obliga también a apartarme de «los hombres» y a no ligarme ya a nadie, llevándome además a una tan extrema pureza, que quizás ella sea la causa de mi reluctancia ante los «seres humanos» y, sobre todo, ante «los jóvenes» que, importunos y desmañados como perritos, me abruman con visitas en exceso frecuentes.[24]

Nietzsche concede que se ha convertido en un ser extraño e insociable, en una "cueva, en algo escondido y difícil de hallar, aunque se salga expresamente en su búsqueda",[25] y quiere hacerse fuerte en ese puesto. Con la lección del *amor fati* que da en sus propios libros bien aprendida, se propone asumir esa clausura como un destino íntimamente querido que no sueña con la cordialidad. En *Ecce homo*, de hecho, achaca su único sufrimiento a la muchedumbre y nunca a su ausencia, sufrimiento en este último caso que no sería sino una fuerte objeción contra una persona.[26] E insiste al respecto: "la náusea que el hombre, que el «populacho» me producen ha sido siempre mi máximo peligro".[27] "Yo necesito soledad", concluye, o, lo que es lo mismo, como aclara seguidamente y ya le hemos visto precisar, "pureza".[28]

Coherente con este diagnóstico, nuestro autor va a prolongar la vida de la incomprensión, mostrándose conforme con la perspectiva no sólo ya del desconocimiento presente de su obra por parte del gran público, sino también acaso futuro. Su triunfo –señala en este sentido– es precisamente el opuesto del de Schopenhauer, que se preo-

---

[18] Cf. respectivamente *Ecce homo,* "Prólogo", § 3; *KSA* 6-258; en la ed. cast., p. 16, y la carta a Malwida von Meysenburg del 12 de mayo de 1887; *KSB* 8-69; en la ed. cast., p. 208.

[19] *Ibid*.

[20] Carta a Peter Gast del 20 de agosto de 1880; *KSB* 6-37; en la ed. cast., p. 161.

[21] Carta al Barón Reindhart von Seidlitz del 12 de febrero de 1888; *KSB* 8-249; en la ed. cast., p. 224.

[22] Carta a Franziska Nietzsche desde Venecia del 18 de octubre de 1887; *KSB* 8-170; en la ed. cast., p. 214.

[23] Carta del 4 de julio de 1887; *KSB* 8-107; en la ed. cast., p. 212.

[24] Carta a Malwida von Meysenburg del 12 de mayo de 1887; *KSB* 8-69; en la ed. cast., p. 208.

[25] Carta al Barón Reindhart von Seidlitz del 12 de febrero de 1888; *KSB* 8-248; en la ed. cast., p. 224.

[26] *Ecce homo*, "Por qué soy tan inteligente", § 10; *KSA* 6-297; en la ed. cast. p. 54.

[27] *Ibid.*, "Por qué soy tan sabio", § 8; *KSA* 6-276; en la ed. cast. p. 33.

[28] *Ibid*.

cupaba absurdamente, a su entender, de la buena acogida de sus libros: "yo digo *non legor, non legar*", contrapone Nietzsche, es decir, "no soy leído, no seré leído". [29]

Teniendo en cuenta esta puntualización y matizándose, por consiguiente, esa confianza en el porvenir que embargaba hace unas páginas ciertos pasajes epistolares, ya no se trataría simplemente de aplazar la comprensión por unas décadas, sino que parece más bien que habría que ponerla *sine die* entre paréntesis. Precisamente, en un fragmento del otoño de 1887, el 9[76], se señala como uno de los mayores méritos de los hombres póstumos –rótulo que Nietzsche quiere compartir aquí con nombres como Stendhal, Napoleón o Maquiavelo– el hecho de que tal vez sus enseñanzas no puedan llegar a ser nunca del todo asequibles ni factibles para los demás. Y ésta es, en definitiva, la conclusión a la que se llega en este fragmento y que en *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche retoma para redactarla en primera persona del plural:

> no somos comprendidos jamás –y de ahí nuestra autoridad. [30]

El mejor aval de la filosofía nietzscheana pasa a ser entonces la incomprensión que le han regalado sus coetáneos, pero que seguramente le reserve también la posteridad. Así pues, la falta de lectores que arropen su obra, la posibilidad de que no se la aplauda ahora ni tal vez nunca parece no sólo no preocupar a nuestro autor sino, bien al contrario, confortarle, ofrecerle el seguro contra la vulgarización y la trivialización que está buscando. Y es que, bajo su punto de vista, la comunicación, la divulgación que promete la lectura expone cualquier texto al malentendido en la medida en que lo somete a un tribunal indiscriminado, competente únicamente en los lugares comunes. Nietzsche está convencido por ello de que "siempre se pierde algo al darse al público" [31] y, de hecho, le hemos visto anunciar en la intimidad de los cuadernos del otoño de 1887 una maniobra de introversión, de "anotarse a sí mismo y para sí mismo", que –insistimos–, aun siendo en parte una reacción al fracaso editorial sufrido, tiene un importante trasunto filosófico.

Esta defensa nietzscheana de la incomprensión se sustenta, en efecto, sobre la crítica de los vicios gregarios que, a su entender, arrastra irremediablemente la comprensión. Ésta, en última instancia, se descubre como un recurso antropológico al servicio de la supervivencia de la especie: hace de puente entre sus miembros, permitiendo así el ajuste de los intereses particulares en nombre de los generales. Con este fin, la comunicación, como se señala, por ejemplo, en el fragmento 9[106] del otoño de 1887, arregla la experiencia, la simplifica plegándola a unas pautas lógicas que antes que con la descripción de lo particular tienen que ver con su puesta en común. Así pues, diciéndolo muy brevemente de acuerdo con el célebre párrafo 354 de *La ciencia jovial*, el lenguaje no permite la expresión de la singularidad, sino que, bien al contrario, dominado como está por el "genio de la especie", obliga a pensar en términos

---

[29] *Ibid*., "Por qué escribo tan buenos libros", § 1; *KSA* 6-299; en la ed. cast. p. 56. Para comprender la comparación con Schopenhauer, cf. la tercera de las *Consideraciones intempestivas* en la que Nietzsche le recrimina a Schopenhauer su afán de divulgación: "Nos llena de tristeza verle a la caza de cualquier dato del que poder inferir que comenzaba a ser conocido; y sus manifestaciones a raíz de su resonante, acaso demasiado resonante triunfo final, de su conciencia de ser por fin realmente leído (*legor et legar*) tienen algo de conmovedoramente doloroso", *KSA* 1-353; p. 42 de la ed. cast. de Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

[30] *Crepúsculo de los ídolos*, "Sentencias y flechas", § 15; *KSA* 6-61; en la ed. cast. p. 31.

[31] Carta al Barón Carl von Gesdorff del 7 de abril de 1866; *KSB* 2-121; en la ed. cast., p. 32.

comunitarios y sociales.[32] En definitiva, como escribe Nietzsche en un texto póstumo, "la palabra diluye y embrutece, la palabra despersonaliza, la palabra convierte en común lo que no lo es". Bajo este punto de vista, todo acto comunicativo constituiría una concesión al adocenamiento y una traición a la idiosincrasia. Por ello, a Nietzsche parece merecerle la pena correr, no ya el riesgo de la contracorriente, sino el de un silencio cercano al solipsismo como el que encierran las siguientes líneas de *El crepúsculo de los ídolos*:

> no nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran.[33]

La comunicación, para quien dice esto, impone una dinámica impersonal y da paso a la fuerza de la costumbre, desempeñando una eficaz labor de uniformización y homogeneización, de convencionalización de la experiencia. La comprensión, en una palabra, iguala: "*Comprendre c'est égaler*", zanja el fragmento 9[76] de 1887.[34] Pero lo que Nietzsche pretende precisamente revisar con su filosofía es ese prejuicio de la igualdad que obceca los tiempos modernos en connivencia con las mismas palabras y la gramática que las orquesta. Por ello, se propone forzar el lenguaje con su escritura, ampliar su capacidad expresiva, de alguna manera, recrearlo. "Hoy en día escribir –señalaba ya en este sentido en un temprano fragmento póstumo– resulta sin duda mucho más difícil que antes; uno tiene que inventar su propia lengua".[35]

El estilo, tal y como ya adelantábamos, viene a vertebrar este programa al ofrecer la posibilidad de un modo de expresión rigurosamente personalizado, capaz de establecer una línea de comunicación alternativa al margen de la gregarización que impone el uso ordinario del lenguaje. Veamos lo que se dice al respecto en *La ciencia jovial* a partir de esa premisa que ya hemos adelantado de que "cuando uno escribe no sólo quiere ser entendido, sino también, ciertamente, no ser entendido":

> Todo espíritu y gusto más distinguido busca elegir también a sus lectores cuando quiere comunicarse; una vez que los elige, levanta a la vez sus barreras contra «los otros». Es aquí donde tienen su origen todas las sutiles leyes de un estilo: ellas separan, crean distancia, prohíben «la entrada», la comprensión... mientras que al mismo tiempo, abren los oídos a los que son similares a nosotros.[36]

III. La política de la escritura: un estilo discriminatorio

Es indudable que Nietzsche cuida del estilo y que una de sus más constantes preocupaciones es la de *escribir bien*. "Escribir mejor –señala en este sentido en *Humano, demasiado humano*– significa al mismo tiempo pensar mejor; inventar cosas cada vez más dignas de ser comunicadas y saberlas realmente comunicar".[37] Para ello, para

---

[32] *La ciencia jovial*, § 354; *KSA* 3-590 y ss.; en la ed. cast. p. 352.

[33] *El crepúsculo de los ídolos*, "Incursiones de un intempestivo", § 26, *KSA* 6-128; en la ed. cast., p. 132.

[34] *KSA* 12-375.

[35] Fragmento 37[7] fechado entre el principio de 1874 y la primavera de 1876, *KSA* 7-833.

[36] *La ciencia jovial*, § 381; *KSA* 3–633-634; en la ed. cast. pp. 400-401.

[37] *Humano, demasiado humano II*, "El caminante y su sombra", § 87; *KSA* 2-592; p. 149 de la ed. cast. de Akal, Madrid, 1996.

abrir esta nueva vía comunicativa que ha de saber neutralizar la inercia igualadora del lenguaje y dejar el camino libre a la expresión de la diferencia, se ha de explotar las posibilidades que ofrece la escritura. En definitiva, tal y como se plantea en un fragmento póstumo, "hay que utilizar el lenguaje artísticamente". [38]

Y, ciertamente, uno de los rasgos por los que se suele reconocer a Nietzsche es precisamente el carácter heterodoxo y original de su estilo filosófico. Recurriendo, en efecto, a una textualidad poética que discurre con frecuencia entrecortada y sin ánimo de conclusividad lógica, pretende impugnar el afán de sistematicidad que había vertebrado la tradición metafísica occidental. Como apuntan a propósito varios fragmentos del otoño de 1887, un sistema no es sino un producto abstracto, rígido e inerte que sólo perpetúa la estrechez de miras del filósofo y su incapacidad para enfrentarse a la problematicidad de las cosas sin falsearla. [39] Contra esta "falta de honestidad" –como se la define también en un momento de *Crepúsculo de los ídolos*–, [40] Nietzsche quiere sensibilizar la filosofía haciéndola expresiva de la vida y flexibilizándola a su medida. Por ello, se decide a llenarla de imágenes tangibles y dinámicas y a buscarle fórmulas abiertas críticas con otros géneros de la literatura filosófica más tradicional.

Con esta mira, al compás de la traducción metafórica y simbólica de los conceptos, se resuelve a romper los razonamientos en sentencias, aforismos y párrafos que, antes que encadenarse para aplastar con demostraciones definitivas, dejan holgura suficiente entre sí para ensayar ocurrencias, presentar ideas sueltas, retomar otras ya conocidas o insinuar diferentes líneas de argumentación. Se trata del irremediable errar de la reflexión por un camino interrumpido, plagado de desvíos que quiere saber implicar y dar que pensar al lector. En el prólogo de *La genealogía de la moral*, Nietzsche reconoce que, ciertamente, "la forma aforística produce dificultad". E insiste seguidamente en el gran esfuerzo hermenéutico que exige: "Un aforismo si está bien acuñado y fundido no queda ya «descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*" y para realizarla –continúa un poco más adelante– "se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada –y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten «legibles»– una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso no «hombre moderno»: *el rumiar*...". [41] Y en el mismo sentido, en el prólogo de *Aurora*, Nietzsche afirma "no escribir más que aquello que pueda sumir en la desesperación a los hombres que «tienen prisa»" y que, por lo tanto, la buena lectura, la buena filología, es un arte de orfebrería y de pericia con la *palabra*, un arte que no es sino un trabajo sutil y delicado, y en el que no se logra nada si no es de un modo "*lento*". [42]

Para Nietzsche, el estilo, en resumidas cuentas, convierte un texto en una obra de arte en la que el lector ha de saber intervenir activamente, *rumiando* el sentido –como hemos visto–, reconstruyéndolo de un modo personal al margen de todo convencionalismo. Para ello hay que salirse de los caminos impersonales de la racionalidad que surcan el lenguaje y dejarse llevar por la privacidad del sentimiento, por el pálpito de la intuición, por la imaginación que han alimentado ya las propias vivencias y los deseos más íntimos. Atentos a estas posibilidades creativas, son muchos los estudio-

---

[38] Fragmento 37[7] de finales de 1874, *KSA* 7-833.

[39] Cf., por ejemplo, los fragmentos 9[181,188] y 10[146], *KSA* 12–445, 450 y 538.

[40] *Crepúsculo de los ídolos,* "Sentencias y flechas", § 26; *KSA* 6-63; en la ed. cast. 33.

[41] *La genealogía de la moral*, "Prólogo", § 8, *KSA* 5-256; pp. 25-26 de la ed. cast. de Alianza, Madrid, 1995.

[42] *Aurora*, "Prólogo", § 5, *KSA* 3-17; en la ed. cast., p. 63.

sos que han celebrado esta práctica experimental y sugerente entrañada en la escritura nietzscheana como una eficaz alternativa al ansia metódica y fundamentalista de la modernidad. Sin embargo, no hay que olvidar que la voluntad estilística de Nietzsche pretende asegurar una muy precisa administración de la comprensión y que esa imaginación moral, vivencial, a la que se apela no es tan libre ni tan ingenua como a simple vista pudiera parecer.

El estilo, como ya hemos adelantado, encuentra su mejor justificación como una medida discriminatoria: pretende, en efecto, seleccionar al lector por afinidad existencial, por su sintonía con el *pathos* que habita un texto. [43] "Cuando se es de la misma pasta que un libro o una obra de arte –apunta Nietzsche en *Humano, demasiado humano*–, se cree muy íntimamente que éstos deben ser excelentes y ofende que otros los encuentren feos, recargados o pretenciosos". [44] De acuerdo con ello, se trata de distinguir a aquellos contados lectores capaces de entusiasmarse con un mismo proyecto. Como hemos tenido ocasión de repasar, nuestro autor filosofa en la soledad de las alturas y su letra va a cuidar, desde luego, de este aislamiento: "cumbres deben ser las sentencias –dice al respecto Zaratustra– y aquellos a quienes se habla, hombres altos y robustos". [45] Se sube así el listón de la comunicación en la medida en que el hilo argumentativo ha de ser recuperado por un lector extraordinario, imaginativo, artista, como sabemos, un lector que no se acerca por casualidad o en busca de diversión, sino anhelando un determinado modo de vida y siendo ante todo, con ello, fiel a su destino.

IV. La clave de la buena lectura: una moral aristocrática

El prólogo de *El Anticristo* nos ofrece una descripción de estos lectores predestinados, los "verdaderos lectores". Sus señas de identidad reflejan, sin duda, las condiciones existenciales que permiten comprender el pensamiento nietzscheano y que no pueden sino coincidir en buena medida con las de nuestro autor. De hecho, en una carta a Malwida von Meysenburg considera la necesidad de anteponer a sus obras prólogos que contengan datos sobre sí mismo, sobre la disciplina seguida al servicio de su ideal moral, con el fin de mantener lejos de sí a "los muchos" y poder lanzar a la vez el "anzuelo" a "los pocos". [46] Habida cuenta de ello, repasemos el perfil del lector predestinado que traza esta página preliminar de *El Anticristo,* aunque, como advierte Nietzsche y ya sabemos, "este libro pertenece a los menos" y "tal vez no viva todavía ninguno de ellos": [47]

> Hay que ser honesto hasta la dureza en cosas del espíritu incluso para soportar simplemente mi seriedad, mi pasión. Hay que estar entrenado en vivir sobre las montañas – en ver *por debajo de* sí la charlatanería actual acerca de la política y del egoísmo de los pueblos. Hay que haberse vuelto indiferente, hay que no preguntar jamás si la verdad es útil, si se convierte en una realidad para alguien... Una predilección de la fuerza por problemas para los que hoy nadie tiene valor; el valor de lo *prohibido*;

---

[43] Sobre el arte del estilo y el pathos, cf. *Ecce homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 4.

[44] *Humano, demasiado humano II*, "Opiniones y sentencias varias", § 104; *KSA* 2-421; en la ed. cast., p. 39.

[45] *Así habló Zaratustra*, I, "Del leer y el escribir"; *KSA* 4-48; en la ed. cast. p. 69.

[46] Carta a Malwida von Meysenburg del 12 de mayo de 1887; *KSB* 8-70; en la ed. cast., p. 209.

[47] *El Anticristo*, "Prólogo"; *KSA* 6-167; en la ed. cast. p. 30.

> la predestinación al laberinto. Una experiencia hecha de siete soledades. Oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano. Una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas. Y la voluntad de economía del gran estilo: guardar junta la propia fuerza, el *entusiasmo* propio... El respeto a sí mismo; el amor a sí mismo; la libertad incondicional frente a sí mismo... [48]

Este retrato encierra una llamada a la honestidad, a la soledad, a la veracidad, a la novedad, al amor propio, a la autonomía que –sin poder abordar ahora los largos desarrollos filosóficos que presupone– ha de entenderse, en resumidas cuentas, como una defensa del individuo frente a las inercias sociales, como una apología del derecho a la diferencia. No otro es el alcance de esa reivindicación del respeto a sí mismo, del amor a sí mismo y de la libertad incondicional frente a sí mismo que cierra la cita que acabamos de repasar. El lector predestinado es este raro apologeta capaz no sólo de entender sino también de poner en práctica este programa radicalmente individualista que no cabe en una democracia entregada en nombre de la igualdad al gregarismo. A ella Nietzsche le contrapone una sensibilidad moral bien distinta, *aristocrática*, como la titula a lo largo de toda su obra, que impugna el ideal democrático argumentando a favor del abismo que separa necesariamente a unos hombres de otros, a favor de lo que él llama "el *pathos de la distancia*". [49]

Nietzsche se sabe a contracorriente y es consciente de que siempre estará en minoría, pero es que las condiciones de posibilidad de su pensamiento pasan por el elitismo, por que sus lectores conformen un grupo excelente de seres humanos, una "aristocracia" –en la acepción literal de la palabra– que pueda librarse de las rutinas vulgares e impersonales de la sociedad para dedicarse con verdadera autonomía a sus propios proyectos personales, a la creación de sí mismos más allá del bien y del mal. En este sentido, cuando rescata a sus "lectores predestinados" del "resto", de "la humanidad", añade seguidamente sin rodeos que "hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por altura de alma, por desprecio...". [50]

Fuera del círculo de estos contados interlocutores abunda, en efecto, el hombre de bajo perfil, el hombre gris y dependiente, el hombre que se confunde entre las masas y que –en palabras de Nietzsche– "es alguien que no puede erigirse *a sí mismo* en finalidad, que no puede erigir finalidades a partir de sí mismo". En esta mayoría entran todos aquellos que se guían por valores convencionales, ajenos, fijados por otros. Son los que practican una moral de distracción, de adocenamiento, de pérdida de sí mismos y de la propia idiosincrasia que en *El Anticristo* se denomina "desimismamiento". [51]

Sin embargo, Nietzsche no pretende de ninguna manera ilustrar a esta gran humanidad sobre cómo ensanchar su libertad. Considera que el destino de ésta va por otros derroteros muy distintos de los de los hombres superiores pero que, sin embargo, pasan también por la jerarquía, por un orden aristocrático. "A los más –sintetiza Nietzsche al respecto– les resulta muy necesario un regulativo que desde fuera los ate y los fije", pues "la coacción, en un sentido más alto la esclavitud, es la condición única y última bajo la que prospera el hombre débil de voluntad". [52] En *El Anticristo*,

---

[48] *Ibid*.
[49] *CI*, "Incursiones de un intempestivo", § 37, *KSA* 6-138; en la ed. cast., p. 113.
[50] *Ibid*.
[51] *Ibid*., § 54; *KSA* 6–236-237.
[52] *Ibid*.

por ejemplo, se ofrece una justificación de esta complementariedad de intereses entre elite y masas que no deja lugar a dudas: "una cultura elevada –señala Nietzsche al respecto– es una pirámide: sólo puede erguirse sobre un suelo amplio, tiene como presupuesto ante todo una mediocridad fuerte y sanamente consolidada" que es de "utilidad pública" y hace las veces de "rueda", de "función". [53]

Habida cuenta de este planteamiento, no puede decirse que Nietzsche defienda la autarquía de los llamados a ser sus mejores lectores, sino que más bien asume que su excepcionalidad sólo puede prosperar gracias a la normalidad querida por la mayoría y que, por lo tanto, ésta merece un respeto. Así pues, Nietzsche se cree en la obligación de reconocer la importancia estratégica de los más, de esa gran humanidad dependiente, y de velar por su vulgarizado y adocenado bienestar –que es lo que a su entender no hace, por ejemplo, el socialismo socavando "el instinto, el placer, el sentimiento de satisfacción del trabajador"–. [54] *El Anticristo* es claro al respecto:

> Para el mediocre, ser mediocre es su felicidad [...]. 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: una cultura elevada está condicionada por la mediocridad. [55]

A tenor de lo hasta aquí dicho, puede concluirse que el reverso de la crítica nietzscheana a la igualdad es su interés en un orden social al servicio de una elite cultural que para desarrollar su ideal de vida necesita del trabajo inculto de las masas. No hay que "considerar la *tarea* de la especie superior como *conducción* de la inferior, sino la inferior como *base* sobre la que la especie superior viva para su *propia* tarea", nos advierte en este sentido un fragmento póstumo de 1887. [56] –Entre paréntesis, tal vez podría lanzarse la dura pregunta de si no es posible reconocer en la antidemocrática aspiración nietzscheana algo de nuestras democracias, aunque en ellas sea la plutocracia y no la aristocracia el ideal político–.

Así pues, buscando al buen lector hemos llegado al final a la representación intempestiva de una sociedad de aires aristocráticos que Nietzsche imagina como el mejor medio para que los pocos seres humanos capaces de una verdadera libertad puedan desarrollarla sin ningún tipo de cortapisa moral. Los lectores predestinados han de integrar esa elite y para movilizarlos se apela a su intuición, a una suerte de empatía que ha de estar alimentada precisamente por el anhelo íntimo de ese nuevo modo de vida. Nietzsche proyecta así una filosofía hecha a medida de la minoría, elaborándola estilísticamente a conciencia con la intención de cerrarla al resto, a esa vasta humanidad que necesita ser tutelada. La llave hermenéutica de esa textualidad poética y fragmentada, de intensos tintes autobiográficos, que nuestro autor construye es entonces un ideal moral que en absoluto puede ni debe ser compartido por una

---

[53] *Ibid.*, § 57, *KSA* 6-243; en la ed. cast., p. 110. En un temprano texto de 1872, *El estado griego*, Nietzsche hacía un planteamiento convergente tomando en este caso como modelo la propuesta política de Platón que sentaba "como una verdad de cruel catadura que a la esencia de la Cultura pertenece la esclavitud" y que ésta estaba puesta al servicio de algunos individuos excepcionales, de una tiranía artística que cifraba la dignidad del resto en ser su "instrumento". *KSA* 1-764 y ss.; pp. 43 y ss. de la traducción recogida en F. Nietzsche, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Arena Libros, Madrid, 1999.

[54] *Ibid*.

[55] *Ibid*.

[56] Fragmento 9[44] del otoño de 1887, *KSA* 12-357. Cf. también, por ejemplo, fragmentos 7[56 y 98] del verano de 1882-primavera de 1884, *KSA* 10–260 y 275-276.

mayoría adocenada bajo el palio de la democracia. Se trata la nietzscheana de una escritura expresiva de vivencias estrictamente singulares, marginales a todo sistema y método, que ha de ser recreada a su vez por una imaginación entregada a un individualismo radical, puesta al servicio de la defensa extrema, *extramoral*, de la diferencia.

En este sentido puede concluirse que la escritura nietzscheana ejerce una política *antidemocrática* en la medida en que pretende *privatizar* la lectura, excluir la posibilidad de una comprensión generalizada. Su interés en detonar la racionalidad impersonal que, a su entender, constriñe el lenguaje es también el de no asumir un compromiso pleno con la intersubjetividad o, en otras palabras, el de reducirla a una mínima expresión ciertamente inquietante. Y este gesto no esconde únicamente la obsesión legítima del autor por que la propia obra no sea malentendida, sino que la cuestión es que ésta aboga precisamente por la consolidación de la incomprensión. La escritura, tal y como hemos visto, no ha de servir a ningún tipo de ilustración –función sin duda enraizada en las entrañas del lenguaje–, sino más bien a la ideología, a la distinción de una elite cultural que se levante sobre la incultura de las masas. El triunfo filosófico póstumo con el que sueña nuestro autor, el éxito literario que confía al futuro, pasa, por lo tanto, por la posibilidad de ese orden aristocrático moralmente insostenible.

Podríamos preguntarnos de paso y para acabar si el aplauso que le dedica buena parte de la intelectualidad occidental del siglo XX, la llamada postmodernidad, se debe a un auténtico deseo de mudanza del *modus vivendi* democrático o si, por el contrario, arranca de una interpretación demasiado *débil,* demasiado ajena a algunas consecuencias del pensamiento de Nietzsche, que no sería por ello muy de su gusto.

LA PERSPECTIVA DE LA LIBERTAD REAL EN AMARTYA SEN

Marta Pedrajas [1]

Abstract: The purpose of this paper is to show you the broad concept of "real-freedom", following both the analyses and comments of a remarkable author, Amartya Sen. This concept inspires most of the works and articles of our author. It is mainly reflected on his most important book of the past years: *Development as freedom*. We analyse the two points of view of the concept of "freedom" in this book. They are the constitutive role and the instrumental one. In the first role we include three concepts: Freedom as a universal value, Processes and Opportunities, and Freedom as a social commitment. In the second role we compare Sen`s instrumental-freedoms with Rawls's "primary goods" theory.

Key words: Ethics, economy, freedom, primary goods, responsibility, rationality.

1. Introducción

Recién estrenado el siglo XXI y el tercer milenio, en tiempos de globalización y de sociedades de información, no debemos olvidar que más de media humanidad vive al margen del desarrollo, de la libertad, de la justicia y, en definitiva, de una vida digna. Pensamos que nunca está de más realizar, otra vez, una reflexión desde la ética sobre el modelo de liberalismo económico que reina y que nos domina, con el objetivo de buscar los fundamentos filosóficos y los mecanismos políticos y económicos, que lo reorienten hacia una justicia social y económica, que reconcilie a toda la humanidad en un desarrollo auténticamente humano.

La reflexión ética ha estado vinculada a la economía desde su origen, tanto en occidente como en oriente, con Aristóteles o con Kautilya; y por supuesto, con el mismo Adam Smith, tal y como nos recuerda Amartya Sen. [2] Sin embargo, por arte de una cierta *mano invisible* liberal y moderna, se fue secularizando –en sentido amplio– el pensamiento político en primer lugar, y el económico, en segundo. Desde finales del s. XX, Amartya Sen recoge el testigo de los orígenes clásicos de la economía, aquellos en los que el punto de vista moral enfocaba directamente a la actividad económica, completando el análisis y la reflexión con un desarrollo técnico y matemático propio de uno de los mejores economistas de nuestro tiempo. [3]

---

[1] Licenciada en Filosofía y CC.EE. y Licenciada en CC. Económicas y Empresariales. Profesora en el IES "La Marxadella" de Torrent (Valencia).

[2] A. Sen, *Sobre ética y economía,* Alianza, Madrid, 1987, p. 21.

[3] Cf. J. Casas, "Estudio introductorio", en A. Sen, *Nueva economía del bienestar,* Universitat de València, Valencia, 1995, pp. 11-31.

Su última obra, *Development as freedom,* [4] es una constatación y denuncia desde la ética de la actual situación social, injusta y contradictoria, fruto de un modelo de desarrollo centrado en la riqueza, en la renta real y en tasas de crecimiento. Un modelo que no tiene en cuenta el desarrollo humano en sentido amplio, entendido como expansión de las libertades fundamentales y de la democracia. El objetivo ahora es presentar un nuevo enfoque, que no pasa por sustituir ese liberalismo, ese reinado de la libertad, sino de *transformarlo* desde la ética y la reflexión sobre la justicia, que es fundamentalmente libertad, pero libertad real.

2. Justicia social y económica: de la igualdad a la libertad

A lo largo de la trayectoria de nuestro autor, podemos observar la evolución de un primer criterio de justicia basado en la igualdad, centrado en distintas formulaciones del bienestar, a un principio de libertad, pero entendida como libertad real. El mismo Van Parijs reconoce que es un concepto similar al que él mantiene en su modelo de liberalismo auténtico. [5]

Por ello, podemos identificar los primeros planteamientos de Sen dentro de la economía del bienestar, y en primer lugar, dentro de la escuela de la elección social, donde se formó como economista con Kenneth Arrow. [6] Su principal preocupación era presentar una alternativa viable a la economía basada en una concepción utilitarista, que fundamentaba los modelos económicos neoclásicos y que, precisamente, están en la base teórica de las desigualdades injustas denunciadas por Sen. Una labor similar nos ofreció John Rawls con su *Teoría de la Justicia,* en 1971. De hecho, es constante el diálogo y el debate entre ambos autores a lo largo de su trayectoria.

Posteriormente, a lo largo de los años noventa, con la publicación de algunos de sus principales artículos como *Justice: means versus freedoms* o *Markets and freedoms,* [7] podemos poner de manifiesto que se produce un cambio de enfoque hacia planteamientos basados en la libertad real. Propuesta claramente definida en *Desarrollo y libertad*, donde defiende una teoría de la justicia económica y del desarrollo humano, analizada claramente desde una perspectiva de la libertad real y no sólo del bienestar. En esta obra, nos presenta un planteamiento de ética y justicia económica que entiende el desarrollo como desarrollo humano, es decir, no sólo como aumento del PIB o de la renta disponible, sino como aumento y expansión de las libertades fundamentales, donde las condiciones materiales de la libertad deben estar garantizadas, y donde la libertad se constituye como el principio legislador y regidor de una sociedad justa. Incluso, yendo aún más lejos, este principio de la libertad se puede considerar una aplicación de la *eleuteronomía* kantiana al orden económico, tal y como propone Jesús Conill. [8]

---

[4] A. Sen, *Development as freedom*, A. Knopf, Inc, 1999. Citaremos la traducción castellana *Desarrollo y libertad,* Planeta, Barcelona, 2000.

[5] Cf. P. Van Parijs, *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 21-45.

[6] Dentro de la Escuela de la Elección Social, la obra más significativa de Sen es *Elección colectiva y bienestar social,* Alianza, Madrid, 1976.

[7] A. Sen, "Justicia: medios contra fines", *Nueva economía del Bienestar*. A. Sen, "Mercados y libertades. Logros y limitaciones del mecanismo de mercado en el fomento de las libertades individuales" en *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1997.

[8] La *eleuteronomía* consiste en erigir el principio de la libertad como fundamento de la legislación

Dentro de la perspectiva de la libertad, Amartya Sen distingue algo muy importante: la libertad como fin en sí mismo y las libertades como medios o instrumentos. De ello tenemos ya muestras en *Justicia, medios contra fines,* en el debate entablado con Rawls respecto al papel de los bienes primarios como *fines* o *medios* para la libertad; [9] y sobre todo, en *Desarrollo y libertad* donde profundiza en la distinción entre fines y medios, tema en el que, además, basó su intervención en el *Symposium on Global Finance and Development* organizado por el Banco Mundial y celebrado en Tokio en marzo de 1999.

En este predominio de la libertad como principio de justicia vamos a centrar este artículo, distinguiendo las dos vertientes: la libertad como fin en sí mismo y como medio para el desarrollo.

3. La libertad como fin último

"Todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien... la felicidad" nos dijo Aristóteles, para señalar a continuación que la misma no consiste ni en el placer, ni en la riqueza, ni en los honores, en una de las citas a las que con más frecuencia recurre Sen. [10]

Nos encontramos a lo largo de la historia con diferentes propuestas sobre el fin de las acciones humanas. Muchas de ellas insisten en la libertad como medio para conseguir ese preciado fin, sea el que sea. Pero la libertad no es solamente un medio, es algo más. También puede y debe reflexionarse sobre ella como un fin, el fin al que se dirige la acción humana: ser libres, llevar una vida de libertad, que será (o podrá ser) una vida dichosa, o por lo menos, justa. Enmarcamos esta libertad dentro de una teoría de la justicia en sociedad, donde la justicia económica es un elemento básico. Tiene un sentido matizado, es una libertad que es condición de posibilidad de la justicia y es el elemento definidor de la justicia. [11] Pero es una libertad realizable, real, pragmática, posible, histórica, material y política. En definitiva, una libertad que es fundamento de un nuevo liberalismo, más social, aplicado a la economía y, por tanto, a la sociedad.

Sobre el papel relevante de la libertad en las relaciones políticas y económicas han escrito numerosos pensadores, filósofos, políticos, economistas, etc., a lo largo de la historia de la ética, y Amartya Sen es uno de ellos, pero sus fuentes vienen desde Aristóteles, Kant, Adam Smith y Marx hasta Arrow, Rawls o Dworkin.

A la hora de profundizar en este papel constitutivo de la libertad, vamos a estructurar la argumentación de Sen en tres puntos: a) la libertad como valor universal, b) el

---

interna de la razón práctica. Esta conclusión es fruto de la aplicación del método trascendental al orden de la razón práctica, como establece el propio Kant. Cf. J. Conill, "Mercado y Justicia: un reto para la ética económica contemporánea" en *Retos pendientes en ética y política*, Suplemento 5 de *Contrastes*, pp. 247-257. Cf. J. Conill, "Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen" en *Sistema 171*, noviembre 2002, pp. 58-60. Cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico,* Tecnos, Madrid, 1991. Cf. E. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1999, con estudio preliminar de A. Cortina.

[9] Cf. M. Pedrajas, F. Bueno, "El debate en torno a los bienes primarios en las teorías de la justicia de J. Rawls y A. Sen" en *Revista agustiniana*, vol. XLII, enero-abril 2001, núm. 127, pp. 53-93.

[10] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Libro I,4. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999, p. 3. Cf. A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 30.

[11] Cf. J. Conill, "Mercado y justicia: un reto para la ética económica contemporánea", en *Retos pendientes en ética y política, Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, p. 256.

concepto de libertad: oportunidades y procesos y c) la libertad como compromiso social.

a) *La libertad como valor universal*

La libertad en su papel constitutivo, como fin en sí mismo, está estudiada, principalmente, en *Desarrollo y libertad*. Como hemos comentado, la principal novedad de esta obra es el enfoque general de la perspectiva de la libertad, de tal modo que tanto la libertad (como la democracia) se conciben como valores intrínsecos al desarrollo y, por tanto, a la justicia económica y social. Sin expansión de la libertad (y de las libertades) el desarrollo no es humanamente completo. Por eso, para Sen, las principales deficiencias de los modelos "tradicionales" de desarrollo económico es concebirlos como ausencia de renta, en lugar de una ausencia de libertades. Por ello afirma: "No es sensato concebir el crecimiento económico como un fin en sí mismo (...) la expansión de las libertades nos permite ser personas sociales más plenas, que ejercen su propia voluntad e interactúan con –e influyen en– el mundo en el que viven". [12]

Este concepto de desarrollo está fundamentado sobre la base de la concepción de la libertad como valor universal. A este tema dedica Sen el capítulo décimo de su última obra, donde plantea en términos muy sugerentes el valor universal de la libertad. El origen asiático y su amplia formación en occidente colocan a nuestro autor en un lugar privilegiado para debatir sobre esta materia. El conflicto se encuentra principalmente entre valores asiáticos (donde la autoridad y la lealtad están fuertemente arraigadas) frente a los valores occidentales de la libertad, tolerancia, pluralismo, etc. Para nuestro autor, la libertad queda excluida de este debate, puesto que un estudio crítico sobre los valores asiáticos no concluye en una negación de la universalidad de la libertad. El argumento a favor de las libertades se apoya en tres razones: su importancia *intrínseca,* su *trascendental* contribución a dar incentivos políticos para proporcionar seguridad económica y, en tercer lugar, su papel *constructivo* en la génesis de valores y prioridades. Estas razones, para Sen, no son distintas en Asia; [13] y en caso de que alguien lo juzgara así, piensa nuestro autor que sería desde un punto de vista occidental y sesgado.

Para otras tradiciones éticas este es un punto clave de discusión y debate. Aunque Sen no dialoga directamente con los comunitaristas, desde este punto de vista se puede considerar que la libertad como valor universal puede ser perjudicial, al cuestionar el mantenimiento de las tradiciones culturales más arraigadas. La libertad puede ser un factor decisivo de bloqueo y de cambio cultural, por ello, no afirmarán con la rotundidad que hace Sen que la libertad es un valor intrínseco. El desarrollo como libertad y la libertad en el desarrollo, puede poner en serio peligro la herencia cultural.

Como señala Kymlicka, el comunitarismo discute la concepción de la persona propia del liberalismo sintetizada en la idea de Rawls de que cualquier fin o proyecto vital puede ser siempre susceptible de revisión desde un "Yo desvinculado". Esta afirmación de origen kantiano implica que más allá de su pertenencia a cualquier grupo, categoría, entidad o comunidad (ya sea de tipo religioso, económico, social o sexual) los individuos tienen (y es valioso que tengan) la capacidad de cuestionar tales rela-

---

[12] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 30.
[13] *Ibidem,* p. 298.

ciones hasta el punto, incluso, de separarse de ellas si es que así lo prefieren. Para el comunitarismo, en cambio, nuestra identidad como personas, al menos en parte, se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos: nacemos insertos en ciertas comunidades y prácticas sin las cuales dejaríamos de ser quienes somos. Dichos vínculos aparecen así como vínculos valiosos, en cuanto esenciales en la definición de nuestra identidad. [14] Para los comunitaristas, los liberales presentan una idea *vacía* de libertad; frente a ella, defienden una libertad *situada*, capaz de tomar en cuenta nuestro "formar parte" de ciertas prácticas y valores compartidos. [15] En este sentido, como buen liberal, Amartya Sen afirma: "En la perspectiva basada en la libertad, ni los *guardianes* nacionales, ni los *ayatollahs,* ni los dirigentes políticos, ni los *expertos* culturales, pueden impedir a nadie participar en la elección de las tradiciones que deben mantenerse. La indicación de que existe un conflicto real entre la preservación de la tradición y las ventajas de la modernidad exige una resolución en la que participe todo el mundo, no el rechazo unilateral de la modernidad a favor de la tradición por parte de los dirigentes políticos, de las autoridades religiosas o de los admiradores antropológicos de los legados del pasado". [16]

Pero también reivindica su *protección* frente a la globalización de los valores occidentales. La diversidad de culturas, para nuestro autor, también es un valor en sí mismo. "El reconocimiento de la diversidad dentro de las diferentes culturas es muy importante en el mundo moderno. El constante bombardeo con generalizaciones excesivamente simples sobre la *civilización occidental*, los *valores africanos*, etc., tiende a socavar algo nuestra comprensión de la presencia de la diversidad". [17] La libertad es real, y siguiendo la tradición hermenéutica se podría definir como una libertad *situada*; pero que es un valor universal, eso no se pone en cuestión. [18]

Por último, la justificación de la libertad como *fin*, su valoración como objetivo último del desarrollo y de la justicia, se estructura en torno a dos tipos de razones: razón de la *evaluación* y de la *eficacia*. Por la primera, quiere decir que la libertad es el criterio en función del cual se ha de evaluar el éxito de la sociedad desde el punto de vista de la justicia; mientras que por la segunda, hemos de considerar esenciales las libertades fundamentales, porque la libertad es un importante determinante de la iniciativa individual y de la eficacia social. "El aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo, y estos temas son fundamentales para el proceso de desarrollo". [19] Esta razón está direc-

---

[14] La identidad de cada uno, según Taylor, se define en buena medida a partir del conocimiento de dónde se halla uno ubicado, cuáles son sus relaciones y compromisos: con quiénes y con qué proyectos se siente identificado. Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna,* Paidós, Barcelona, 1996.

[15] Cf. W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea,* pp. 228-238. Cf. R. Gargarella*, Las teorías de la justicia después de Rawls,* Paidós, Barcelona, 1999, p. 127. Cf. J. Conill, "Ideologías políticas" en *10 palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Navarra, 1998, pp. 213-258.

[16] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 298.

[17] *Ibidem.*

[18] Una aportación que nos parece muy adecuada y con la que Sen no dialoga en sus escritos, por lo menos hasta ahora, es la proveniente del liberalismo dialógico-hermenéutico, siguiendo la formulación del profesor Agustín Domingo. Desde esta variante, se reconstruyen los principios filosóficos del liberalismo no sólo desde la antropología, sino desde la sociedad de la que han emergido, del *Lebenswelt*, reconstruyendo a la vez el proyecto ético de la modernidad. Esta corriente estaría formada por autores como Ch. Taylor, A. Cortina o N. Bellah. Cf. A. Domingo, "Ética y liberalismo" en *Diálogo filosófico*, p. 322.

[19] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 34.

tamente relacionada con la faceta de "agencia" de la persona, con la capacidad de iniciativa del individuo. [20]

b) *Concepto de libertad: oportunidades y procesos*

La libertad fundamental y universal, la que es constitutiva del desarrollo, tiene dos vertientes que Sen analiza en profundidad desde escritos anteriores: la libertad como procesos y la libertad como oportunidades, y la expansión de ambas constituye intrínsecamente el desarrollo. Aprovechando la sentencia de Aristóteles, con la que iniciamos este punto, marca las diferencias entre las teorías del desarrollo como expansión de las libertades de aquellas que lo conciben, únicamente, como maximización de la riqueza o del PNB. Aunque reconoce la relación entre ambas, se centra en las diferencias, que quedan justificadas por ese doble aspecto de la libertad: procesos y oportunidades. "La concepción de la libertad que adoptamos aquí entraña tanto los *procesos* que hacen posible la libertad de acción y de decisión como las *oportunidades* reales que tienen los individuos, dadas sus circunstancias personales y sociales". [21] La libertad se refiere tanto a los *procesos de toma de decisiones* como a las *oportunidades para lograr resultados valorados.* [22]

En *Desarrollo y libertad* encontramos este doble concepto de libertad, pero aparece ya en artículos anteriores. En las conferencias Arrow, *Freedom, Rationality and Social Choice* (1991) y en *Mercados y libertades* (1993) presenta este doble planteamiento de la libertad, aprovechando la distinción entre "eficiencia" y "eficacia". *Mercados y libertades* constituye una reflexión sobre la libertad como concepto para legitimar el mercado: "tenemos que explorar las distintas facetas de la libertad individual y sus relaciones –si las tuvieran– con la naturaleza de los equilibrios de los mercados competitivos". [23] Podemos estructurar la libertad en dos facetas principales.

b.1) oportunidades sustantivas.
b.2) consideraciones de procesos, donde a su vez se distinguen:
– la autonomía decisional y
– la inmunidad frente a las intrusiones.

Según esta clasificación, podemos observar cierto reflejo de *los dos conceptos de libertad* de Berlin, la libertad negativa se correspondería a la inmunidad frente a terceros, la cual comparten principalmente teóricos de la política y de la economía como Nozick, Hayek, Milton Friedman, Frank Knight y, en general, la escuela de Chicago. Pero por otra parte, la libertad positiva de Berlin no encuentra su formulación totalmente equivalente en la de Sen, pues éste afirma que: "Berlin piensa la libertad positiva en términos más reducidos, en particular en términos de superar los obstáculos que provienen de *dentro* de la persona, no los de *fuera*". [24] El propio Sen, Dworkin o Joseph Raz mantienen un concepto de libertad positiva más amplia. [25]

---

[20] La concepción de la persona moral de Sen se basa en dos facetas: agencia y bienestar. Cf. A. Sen, *Sobre ética y economía,* pp. 58-76. A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado,* p. 63 y A. Sen, *Desarrollo y libertad,* pp. 35-36.

[21] A. Sen, *Freedom, Rationality and Social Choice: Arrow lectures and other essays*, Clarendon Press, Oxford, 2000, citado en A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 33.

[22] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 348.

[23] A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado,* p. 124.

[24] *Ibidem,* p. 131.

Para nuestro autor, la libertad positiva se *ampliaría* con la autonomía decisional y las oportunidades sustantivas. A continuación desarrollaremos más estos conceptos.

b.1) *Libertad como oportunidades sustantivas*

La libertad como oportunidad se refiere a "la oportunidad de lograr nuestros objetivos: las cosas que tenemos razones para valorar. La faceta de oportunidad se refiere, pues, a la capacidad real para conseguir cosas", [26] pero es posible y necesario extenderla teniendo en cuenta además el espectro de oportunidades ofrecidas.

Desde este punto de vista, en el análisis del desarrollo y la justicia social como libertad, es necesario ir más allá del punto de vista estrictamente económico y tener en cuenta las cuestiones como la oportunidad real de vivir muchos años, escapar de la morbilidad evitable, o la oportunidad de tener un empleo que merezca la pena. Son variables que apuntan a oportunidades que los individuos tienen razones para valorar y que no están relacionadas estrictamente con la prosperidad económica. No solamente son importantes los niveles de renta real que dan oportunidad de comprar bienes y servicios y disfrutar del nivel de vida que va unido a esas compras, la libertad real nos exige por justicia otro tipo de oportunidades.

Desde este análisis se pueden establecer dos relaciones. Por un lado, Sen retoma la distinción de Hayek al hablar de la importancia *intrínseca* y la importancia *derivada* de las oportunidades, de tal modo que, en un ejemplo al que suele recurrir con frecuencia, no es lo mismo elegir ayunar y morir por ello, que morir víctima de una hambruna, sin opción. [27] Por otro lado y dentro de la teoría económica, la libertad como oportunidad es la libertad de la teoría del consumidor del modelo de Samuelson, al considerar la evaluación de los *conjuntos presupuestarios*, en una concepción simplista de la libertad en ausencia de incertidumbre. [28]

b.2) *Libertad de procesos*

Desde el punto de vista de la libertad como procesos o procedimientos, podemos afirmar que en el análisis del desarrollo se deben incluir ciertos procesos como la participación en las decisiones políticas y debates, que no son meros *medios* para el cre-

---

[25] Raz mantiene que puede ser necesario el apoyo estatal para asegurar la suficiente diversidad de opciones para aquellos que aún no se hayan formado sus objetivos vitales. Cf. J. Raz, *The morality of freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986. Cf. R. Dworkin, *Los derechos en serio,* Ariel, Barcelona, 1995. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

[26] A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado,* p. 128.

[27] F. Hayek, *The constitution of liberty,* Routledge, London, 1960, p. 31. Cf. A. Sen, *Desarrollo,* p. 349.

[28] Concretamente, las oportunidades reales que una persona tiene para llevar (sujeta a fuertes restricciones) la vida que elegiría, son esenciales en la evaluación social. Para valorar este grado de oportunidad real, hemos de vincularlo al conjunto de consecuciones alternativas entre las que puede elegir. Por tanto, dichas consecuciones son la clave del razonamiento. En teoría económica, esas consecuciones están expresadas como *preferencias*, en relación a la teoría de la preferencia revelada de Samuelson. Sen se muestra crítico y destaca la ambigüedad de la conexión oportunidades-preferencias. Crítica reafirmada sobre la base del rango de elección, ausente en la preferencia revelada. Cf. P. Samuelson, "A note on the pure theory of consumer's behaviour", *Economica* 5, y A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado,* p. 136 y M. Nussbaum, A. Sen, *La calidad de vida,* p. 60.

cimiento económico, sino que además son partes constitutivas de los *fines* mismos del desarrollo. Por ello es insuficiente analizar el desarrollo desde el punto de vista de aumento de la riqueza, desde una perspectiva únicamente económica.

En la consideración de los procesos cabría distinguir: la autonomía decisional y la inmunidad frente a terceros. La primera hace referencia a la capacidad de decidir por uno mismo, un proceso de elección autónoma, el hecho de tener en nuestras manos el control (aumenten o no las oportunidades reales de conseguir nuestros objetivos). "la autonomía decisional se refiere al papel operativo que una persona tiene en el proceso de elección y lo esencial en ello es que uno mismo tome las decisiones, por ejemplo, el que las elecciones se hagan por la persona misma –no por otros individuos o instituciones (ni en su nombre). Esto exige la identificación del dominio propio de las decisiones autónomas". [29] Este enfoque procedimental se puede contrastar con la Escuela de la Elección Pública, *Public Choice,* en la versión de James Buchanan, quien propone un modelo constitucional para fundamentar normativamente y procedimentalmente la organización y acción social. [30]

Por otra parte, el significado de *inmunidad frente a terceros*, concretado en la interpretación del término "interferencia", ha sido uno de los aspectos más debatidos junto con la filosofía libertaria. En este sentido, para autores como Nozick y Hayek, el único papel que debe tener el Estado es asegurar que no hay interferencias ni intromisiones en los derechos personales (principalmente el de propiedad) de cada individuo ni en la libertad personal como espacio vital. [31] Es lo que propiamente se ha denominado "libertad negativa".

c) *La libertad como compromiso social*

Por último, es necesario tener en cuenta que para resolver los problemas a los que nos enfrentamos, hemos de concebir la libertad individual como un compromiso social, el último capítulo de *Desarrollo y libertad* está dedicado a esta noción. Para Amartya Sen, es necesario percatarse de *nuestra humanidad compartida para tomar decisiones*. Nuestro sentido de la responsabilidad no tiene por qué referirse sólo a las aflicciones que puede causar nuestra propia conducta (aunque eso también puede ser muy importante) sino también, en términos más generales, a las miserias que observamos a nuestro alrededor y está a nuestro alcance remediar. [32]

Esta responsabilidad compartida no debe suponer una pérdida de elementos importantes como la motivación, la participación, la iniciativa, el esfuerzo individual e incluso la dignidad humana. Amartya Sen evita caer en el diseño de un estado paternalista. Debe pensarse el papel del estado pero también de otras organizaciones sociales y políticas, de los movimientos ciudadanos, de las organizaciones solidarias, de los medios de comunicación, etc., todos juegan un papel en el desarrollo pleno de la libertad y la justicia. Para todo ello, el papel de la democracia, del debate público, las

---

[29] A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado,* p. 130.

[30] Cf. G. Brennan y J.M. Buchanan, *La razón de las normas. Economía política constitucional*, Unión Editorial, Madrid, 1987. Cf. J. Conill, "Ética del capitalismo", *Claves*, nº 30, p. 32 y J. Conill, "¿Contrato de esclavitud? Una versión del contractualismo (de Hobbes a Buchanan)", *Pensamiento,* vol. 57, nº 219, pp. 353-372.

[31] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 34.

[32] *Ibidem,* p. 339.

organizaciones sociales, etc., son decisivos. A diferencia del liberalismo clásico y de los neoliberalismos libertarios, el liberalismo de Amartya Sen se sitúa en la misma línea que autores como Rawls, Scanlon, Dworkin, Van Parijs o Cortina, la línea de un liberalismo social, solidario y humano.

4. La libertad como medio, instrumento para el desarrollo

La libertad como fin, la libertad como objetivo último del desarrollo económico y político, como justicia social, pasa por garantizar unas libertades-medios. Hace falta completar el análisis anterior con un análisis intermedio de la libertad, que la entiende en su papel instrumental. La libertad como *medio* está compuesta por cinco libertades:

– libertades políticas
– servicios económicos
– oportunidades sociales
– garantías de transparencia
– seguridad protectora

El "argumento instrumental" consiste en que las libertades y derechos también pueden contribuir de manera eficaz al progreso económico, es un análisis referido a la forma en que los derechos y las oportunidades contribuyen al desarrollo humano, entendido como expansión de las libertades. La eficacia de este argumento viene dada por las interconexiones que se establecen entre los distintos *elementos* intermedios, de tal manera que un tipo de libertad puede contribuir extraordinariamente a aumentar otros, favoreciendo, a largo plazo, la libertad como fin constitutivo, como desarrollo humano. [33]

El estudio de Sen, en el capítulo 2 de *Desarrollo y libertad*, se centra también en estas distintas conexiones e interrelaciones de las libertades intermedias entre ellas y con el objetivo último, el desarrollo. Es un análisis muy similar al de los bienes primarios de Rawls, de hecho, nos lo recuerda en numerosas ocasiones y así lo hemos intentado mostrar.

Es el propio Sen el que califica la teoría de los bienes primarios como una doctrina de *medios* para la libertad. [34] En este sentido, nuestra postura será crítica con el propio Sen, ya que trataremos de justificar que el análisis de algún bien primario de Rawls (concretamente, el quinto, el autorrespeto) nos parece más *completo* y con un contenido que no encontramos en ninguna de las libertades-instrumentales de Sen.

Sin embargo, también conviene tener en cuenta algunas ventajas que presenta Sen respecto al esquema rawlsiano, al incluir sistemas de educación y sanidad entre las libertades fundamentales a nivel intermedio. Para nuestro autor, siempre hay que ir más allá de los bienes primarios. En la introducción a *Choice, Welfare and Measurement*, incluso adopta el punto de vista de lo que las personas obtienen de los bienes primarios, que dependerá de una variedad de factores y no sólo del tamaño de la propiedad personal de bienes y servicios, [35] en una clara alusión a lo que Gerald Cohen planteará

---

[33] A. Sen, *Desarrollo y libertad*, pp. 56-57.
[34] A. Sen, "Justicia, medios contra fines", *Nueva economía del bienestar,* p. 463.
[35] A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, pp. 29-30.

como *vía media.* [36] En Dworkin, la articulación de una teoría de la justicia, basada en medios como son los "recursos", es mucho más complicada e implica el uso de una "subasta", esquemas de seguro, mercados libres e impuestos, en este artículo sólo haremos breves referencias a la misma, en cuanto al contraste que supone con la teoría de Sen.

a) *Libertades políticas*

En sentido amplio se refieren a la libertad de conciencia (política), de expresión y al pluralismo político, y los derechos de voto y de oposición política de las democracias. Concretamente, hace especial hincapié en la oportunidad de decidir quién gobierna, en los mecanismos de legitimación del poder político, en la libertad de oposición política, de investigar y criticar a las autoridades, en la libertad de prensa sin censura, en la posibilidad de dialogar, disentir y criticar en el terreno político, así como en el derecho de participación en la selección del poder legislativo y del poder ejecutivo. [37]

Rawls nos ofreció, anteriormente, un análisis similar en el artículo "Las libertades básicas y su primacía", [38] donde haciéndose eco de esa tradición democrática de las sociedades occidentales, las diversas constituciones y los derechos humanos llega a las mismas conclusiones (a la misma lista de libertades básicas o políticas que forman el primer bien primario), aunque por otra vía, la de la "posición original". La conclusión es el establecimiento del derecho a las libertades básicas para todas las personas, por encima de razones de bien público y de los valores perfeccionistas, en clara alusión al utilitarismo y, añade, a la economía del bienestar. [39] Estas libertades básicas son, fundamentalmente, las mismas libertades políticas de las que nos habla Sen: libertad de pensamiento y de conciencia, libertades políticas de asociación, libertades especificadas en la libertad física y en la integridad de la persona y derechos y libertades que incluye el principio de legalidad. [40]

De esta lista de libertades sólo se enuncia su forma y su contenido general en la "posición original" y se establecen las razones de su prioridad, pero deberá ser posteriormente especificada en las etapas constitucionales, legislativa y judicial dentro de los "márgenes centrales de aplicación", [41] dentro de los cuales las libertades pueden hacerse compatibles entre sí.

---

[36] La teoría de la vía media sería una revisión del enfoque de las capacidades realizada desde un liberalismo igualitarista. En concreto, Cohen critica la ambigüedad del enfoque de las capacidades de Sen y propone la vía media como aquella que tiene en cuenta lo que los bienes pueden hacer por las personas, en lugar de centrarse únicamente en lo que las personas pueden hacer con los bienes o en la utilidad extraída de los mismos. La respuesta de Sen está en la propia noción de capacidad. Para Sen, la palabra griega crucial es *dynamin*, puede traducirse como "capacidad para existir o actuar" y es de suponer que "existir" no debe ser necesariamente el resultado de algún vigoroso *ejercicio de capacidad*. En definitiva, será un equivalente de las capacidades entendidas como libertad. Pero pensamos que Cohen no llega a comprender este dato en su totalidad. Cf. G. Cohen, "Igualdad, ¿de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades" en M. Nussbaum, A. Sen, *La calidad de vida*, FCE, Madrid, 1998, pp. 27-53.

[37] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 57.

[38] J. Rawls, "Las libertades básicas y su primacía" en *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 33-122.

[39] J. Rawls, *El liberalismo político,* p. 331.

[40] Cf. J. Rawls, "La libertades básicas y su primacía" en *Sobre las libertades*, pp. 54-122.

[41] *Ibidem,* p. 40.

Otros debates que surgen al hilo de la definición de las libertades básicas son los relativos a la prioridad de una de ellas a la hora de hacer frente a un conflicto de libertades. Para Rawls, siguiendo la formulación de Constant, las libertades de los *modernos* no se deben valorar por encima de la de los *antiguos*, las libertades políticas no son menores que la libertad de pensamiento y conciencia. Esto sería otorgar un papel fundamentalmente instrumental para la consecución de las demás libertades. Por ello, determinadas libertades políticas deben contar entre las libertades básicas y deben estar protegidas mediante la primacía de la libertad, y justificará a continuación esta primacía de las libertades políticas, como medios institucionales esenciales para garantizar todas las otras libertades en un estado moderno. [42]

Por otra parte, en Dworkin se identifican estas libertades fundamentales con los derechos básicos de primera generación que deben ser un elemento principal del compromiso serio de los gobiernos para disminuir las desigualdades injustas, en un modelo de liberalismo más igualitario que el de Rawls, y una justicia distributiva *más* redistributiva. En cualquier caso, Sen tampoco comparte el modelo de Dworkin, precisamente por poner todo el peso específico en estos *medios* (recursos) para la justicia, en lugar de plantear la justicia como libertad real y ésta, como valor universal. [43]

b) *Servicios económicos*

Son los recursos, que no incluyen sólo rentas y riqueza, como el cuarto bien primario de Rawls. Al igual que hemos expuesto en el punto anterior las libertades políticas, ahora nos referimos a libertades y derechos económicos. Entre ellos se incluyen la libertad de realizar intercambios, producir o consumir recursos. Del mismo modo, se incluye la existencia y el acceso a recursos financieros (la obtención de créditos, por ejemplo) por parte de los agentes económicos, desde una gran empresa hasta un consumidor y, en general, todos los derechos y libertades que se dan en el contexto de una mayor o menor libertad de funcionamiento de los mercados (condiciones de intercambio y precios relativos). Todo ello puede influir de manera decisiva en el proceso económico que eleva la renta y la riqueza de un país, que a su vez, se traduce en el aumento de libertades y derechos económicos de la población. [44]

El cuarto bien primario de Rawls hacía referencia a "ingresos y riqueza", concebidos en términos amplios como medios de uso universal con valor de cambio. Los ingresos y riqueza eran, de este modo, necesarios para alcanzar directamente o indirectamente una amplia gama de fines, sean cuales fueren. [45] No encontramos una formulación tan exhaustiva de derechos y libertades económicas, aunque en el segundo bien primario se incluye "la libertad de movimiento y de empleo concebido en el marco de diversas oportunidades", pero no hace referencia a derechos económicos, sino al marco general de las oportunidades entendidas como "esencias constitucionales" (definidas por las libertades básicas respecto de los principios que regulan las desigualdades económicas y sociales) en el capítulo dedicado a la "razón pública". La

---

[42] Cf. J. Rawls, *El liberalismo político,* p. 336.

[43] Cf. R. Dworkin, *Los derechos en serio,* Ariel, Barcelona, 1995. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

[44] A. Sen, *Desarrollo*, p. 58.

[45] J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 345.

igualdad de oportunidades es algo más que una "esencia constitucional" (es más exigente, es un principio de justicia) mientras que algún principio de oportunidades (como este bien primario) sí es una esencia de este tipo. [46]

Para Rawls, hablar de derechos y libertades económicas supondría traspasar los límites de una justicia estrictamente *política*. En cambio para Dworkin, los "recursos" son la variable verdaderamente importante. En Dworkin podemos observar muchos puntos en común con Rawls, pero también algunas diferencias importantes que se relacionan estrechamente con la crítica de Sen al mismo Rawls. El punto de desencuentro fundamental será la diversidad humana, resultado de esa especie de "lotería natural" por la que unos individuos están en situaciones de partida diferentes, con diferentes talentos, habilidades, incluso con diferentes condiciones de salud, medio ambiente, etc. La diversidad humana es una noción fundamental en Sen, y tema de confrontaciones en el liberalismo en general. [47] Nuestro autor llega a identificar cinco fuentes de diversidad y así lo expone en *Desarrollo y libertad*. Nuestras diferencias son de origen natural o de origen social. Entre las primeras podemos incluir la heterogeneidad personal o simplemente la diversidad relacionada con el medio ambiente. Y entre los factores sociales que nos hacen radicalmente diferentes podemos encontrar el clima social, las perspectivas relacionales e incluso la distribución dentro de la familia.

Volviendo a la argumentación de Dworkin, los recursos son de dos tipos fundamentalmente: los recursos personales o internos (que incluyen, habilidades físicas, mentales, la salud, etc.) y los recursos impersonales o externos (tierra, maquinarias, etc.). En la subasta de la sociedad, sólo se ponen a remate los recursos impersonales, que podemos identificar con los recursos económicos de Sen, pero también con la categoría siguiente. La clave está en igualar en recursos externos, superando el *test de la envidia*, y articular un sistema de seguros y de redistribución e impuestos, que *amortigüe* la desigualdad provocada por la distinta dotación de recursos internos, que no entran a subasta, como es obvio. [48]

c) *Las oportunidades sociales*

Al igual que hemos hablado de recursos económicos, en sentido amplio, ahora nos referimos a recursos sociales, en el mismo sentido. Son principalmente los sistemas públicos de educación y sanidad que tiene la sociedad. Son los servicios públicos más importantes, no sólo para llevar una vida sana, sino por el aumento de la libertad de participar más eficazmente en actividades económicas y políticas que conlleva. Combatir el analfabetismo aumenta las libertades fundamentales de los individuos, supone aumentar las oportunidades de participación política, o simplemente tener la posibilidad de leer la prensa o comunicarse por escrito. [49]

En relación a Dworkin, como dijimos anteriormente, tan importantes son los derechos de primera generación (libertades fundamentales) como los de segunda genera-

---

[46] *Ibidem,* 263-266.

[47] Respecto a la diversidad humana la exposición más detallada de A. Sen se encuentra en *Desarrollo y libertad,* pp. 94-96.

[48] Cf. Dworkin, *Los derechos en serio*. Cf. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993. Cf. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea,* pp. 91-101. Cf. A. Domingo, "Ética y liberalismo" en *Diálogo filosófico.* Cf. Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?*, pp. 147-149.

[49] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 58.

ción, donde se encuentran el derecho a la educación, la cultura y la salud. Una teoría de la justicia que se tome *los derechos en serio* debe articular un sistema de gobierno y de Estado, que siendo imparcial (que no inactivo), garantice el pleno desarrollo de estos derechos a todos los ciudadanos. Es un compromiso por el igualitarismo más radical que en Rawls, para quien no se deben exceder los límites marcados por los bienes primarios como elemento de la justicia, que es estrictamente *política*.

d) *Las garantías de transparencia*

Se refiere a la confianza como una libertad fundamental que garantiza el *limpio* funcionamiento de todos los demás mecanismos sociales, de las actividades políticas y económicas. La confianza es decisiva en las relaciones sociales, los individuos se interrelacionan basándose en lo que suponen que se les ofrece y en lo que pueden esperar obtener. En este sentido, la sociedad funciona presuponiendo la existencia de un mínimo grado de confianza. Las garantías de transparencia se refieren a la necesidad de franqueza que pueden esperar los individuos: la libertad para interrelacionarse con la garantía de divulgación de información y de claridad. Esas garantías desempeñan un claro papel instrumental en la prevención de la corrupción, de la irresponsabilidad financiera y de los tratos poco limpios. [50]

e) *La seguridad protectora*

Por último, con independencia de lo bien que funcione un sistema económico, algunas personas pueden ser muy vulnerables y verse sumidas, de hecho, en grandes privaciones como consecuencia de cambios materiales que afectan negativamente a su vida. La seguridad protectora es necesaria para proporcionar una red de protección social que impida que la población afectada caiga en la mayor de las miserias, y en algunos casos, en la inanición y la muerte. Comprende mecanismos institucionales *fijos* como las prestaciones por desempleo y las ayudas económicas fijadas por la ley para los indigentes, así como mecanismos *ad hoc* como ayudas para aliviar las hambrunas o empleo público de emergencia para proporcionar unos ingresos a los pobres. [51]

En el liberalismo igualitarista de Dworkin, un concepto similar es el del *seguro*, a través de su contratación, los individuos pueden afrontar aquellos problemas que no pudieron ser resueltos a partir de la adquisición de recursos externos en la mencionada subasta, donde no se incluían los recursos personales o internos. Van Parijs lo califica como "seguridad detrás de un velo de ignorancia" y recoge las observaciones de Roemer a Dworkin a propósito de este esquema de *seguros*. [52] Los problemas teóricos en base a la contratación del seguro, las tasas impositivas, la redistribución, etc., son parte del contenido de la justicia de Dworkin, que exceden las pretensiones de este artículo.

Por su parte, en la justicia como equidad de Rawls, una noción *similar*, con reser-

---

[50] A. Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 59.
[51] *Ibidem.*
[52] P. Van Parijs, *Libertad real para todos*, pp. 90 y 112.

vas, a estas dos últimas libertades intermedias, puede ser el quinto –y principal– bien primario: las bases sociales del autorrespeto. A nuestro juicio, es mucho más *rico* el bien primario de Rawls que las garantías de transparencia o la seguridad protectora. La idea que subyace a las mismas puede asimilarse, dado que las "bases sociales" del autorrespeto deberán ser ciertas garantías sociales y de seguridad que inspiren confianza, autoconfianza. Mientras Sen establece la confianza necesaria en el sistema, Rawls es más profundo, la confianza empieza en uno mismo, en el propio proyecto vital.

Al autorrespeto le dedica Rawls un amplio análisis calificándolo como el bien primario más importante, a la luz de la bondad como racionalidad, y relacionándolo con la *excelencia* (bienes que desde todos los puntos de vista proporcionan autoconfianza) y la *vergüenza moral* (la ausencia de autorrespeto). [53]

En concreto, el autorrespeto se refiere al sentimiento que cada individuo posee de su propio valor, de que su proyecto de vida merece la pena ser llevado a cabo, y de la confianza en la propia capacidad de desarrollo. Sin el autorrespeto nada puede parecer digno de realizarse. Sin confianza en nosotros mismos carecemos de voluntad para conseguirlo. Todo deseo y toda actividad se tornan, pues, vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y el cinismo. Por ello, es absolutamente necesario asegurar, desde la posición original, las bases sociales del autorrespeto, que serán "aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales para que los ciudadanos tengan un auténtico sentido de su valía personal y sean capaces de desarrollar y ejercer sus potestades morales y proseguir sus fines y metas con confianza en sí mismos". [54]

En cierto modo, como hemos argumentado al principio, el análisis de este bien primario podría considerarse como un fin en sí mismo y no como un medio para la justicia o la libertad. Una vida de autorrespeto es una vida de confianza, de libertad, y por tanto, de justicia. Sí sería un nivel intermedio "las bases sociales" del mismo, que ayuden a conseguir esa confianza en el propio proyecto vital, pero su consecución, consideramos que es un valor universal como fin en sí mismo y principio básico de una vida de libertad y, por tanto, elemento constitutivo del desarrollo humano. Pensamos que no se debe equiparar el autorrespeto con libertades políticas, económicas o recursos sociales, que sí son instrumentos para lograr la justicia como libertad real, pero la confianza en el propio proyecto vital es parte constitutiva y un valor universal en esta libertad.

5. Conclusión: desarrollo humano

La perspectiva de la libertad real de Amartya Sen es una propuesta de justicia social y económica de primera magnitud. Sería necesario seguir profundizando en los conceptos de nuestro autor con el objetivo de vertebrar unos fundamentos teóricos, reflexionados y pensados que articulen un desarrollo humano auténtico. Un desarrollo humano que no olvide a los seres humanos reales, de carne y hueso, muy distintos entre sí, con capacidades diferentes pero muy reales.

Necesitamos una ética universal, para un mundo globalizado. La universalidad de

---

[53] Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, pp. 485-499.
[54] Cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 345.

una perspectiva de la libertad real se debe articular y concretar en propuestas prácticas de justicia, a través de los funcionamientos y capacidades, que parten de la misma naturaleza diversa de los seres humanos. Estas capacidades nos dan las claves con las que comprender el desarrollo humano en toda su extensión.

Desde las capacidades reales, desde la propia naturaleza humana, se debe y se puede elaborar un concepto de desarrollo humano que actúe como un principio último que oriente y fundamente las políticas económicas y sociales reales de los países y de las instituciones. Un desarrollo que no tenga en cuenta sólo las necesidades de renta de los individuos, pues ello no proporciona por sí mismo una situación de justicia, sino que tenga en cuenta la calidad de vida, el disfrute de la libertad, la realización de los propios proyectos vitales, la confianza en uno mismo y en los suyos, en definitiva, el logro de una vida digna y dichosa. Un desarrollo humano que incorpore plenamente el papel de la mujer como protagonista del desarrollo de las personas y de los pueblos. Un desarrollo humano que defina las libertades reales como principio, no sólo teórico sino también práctico (político y económico) de las principales instituciones.

Desde estas modestas propuestas pensamos que se puede construir una teoría de la justicia social y económica que desde una idea de libertad real pueda convertirse en la base teórica del desarrollo humano que debe inspirar, y de hecho lo está haciendo, la práctica política y económica de instituciones y pueblos con el fin de lograr una situación mundial de justicia donde todos los seres humanos puedan disfrutarla.

PROPUESTA DE HERMENÉUTICA INTERCULTURAL EN CHARLES TAYLOR

Javier Gracia Calandín [1]
Universidad de Valencia
javier.gracia@uv.es

Abstract: This paper presents the Charles Taylor's proposal of intercultural hermeneutic. From the "Principe of Best Account" we explain the possibility of an applied hermeneutic to the human action and behaviour. Our starting point is to include the own terms of the agents in this explanation. All this takes us into the critic of the naturalist attitude and into the survey of a view that will not eliminate our own comprehension of the agents. We hit on the conditions of our hermeneutic and we wonder if accepting the agents terms, will lead us into the absolute relativism, of transforming these exactly terms in incorrigible. At this point we offer the Taylor's hermeneutic with his extraordinary transformer potential and the possibility of inventing a language gravitating between both positions, in other words, a language that allows the fusion of horizons. We conclude by explaining in what consists this language of contrast and paying attention in the critical nerve which the understanding implies.

Keywords: Hermeneutic, intercultural, understanding, human sciences, relativism.

Una serie de preguntas se presentan a la hermenéutica que pretende dar cuenta del comportamiento humano: ¿En qué términos hay que explicar la acción humana? ¿Es posible comprender la acción de los seres humanos que viven en otras culturas mejor de lo que ellos mismos se han comprendido? Entonces, ¿para una mejor comprensión, sería válido emplear nuestros propios términos y los de la teoría científica que defendemos?

En esta ponencia voy a presentar la propuesta de hermenéutica intercultural del filósofo canadiense Charles Taylor. Para ello, explicaré en primer lugar en qué consiste el principio de dar la mejor razón o explicación posible y a continuación desarrollaré algunos de los presupuestos que contiene y las consecuencias que de él se derivan.

El principio de dar la mejor razón o explicación posible [best account]

Lo bueno y lo justo son propiedades del universo considerados en relación con los seres humanos y sus vidas. Esta es la relatividad de la explicación de la acción del hombre. ¿Necesitamos una medida especial? La tesis de Taylor que en *Fuentes del Yo* caracteriza como el principio de dar la mejor razón o explicación posible (best

[1] Esta ponencia ha sido elaborada y redactada durante el disfrute de una beca FPU de investigación del *Ministerio de Educación, Cultura y Deportes,* como becario de investigación del Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la *Universidad de Valencia.*

account) es que *los términos en los que los individuos viven sus vidas son imprescindibles.* [2] Tras una *reflexión crítica*, ellos han de ser los que mejor capten el sentido de lo que hacemos y nos permita comprender las acciones de los demás. Así pues, ninguna teoría explicativa puede soslayar los términos del agente. En efecto, se busca el punto de vista del agente y no el punto de vista teórico de un observador. Sería absurdo descartar esos términos de valor desde los que se comprenden los individuos en vistas a satisfacer los objetivos de nuestra teoría explicativa.

Este principio hermenéutico es fruto de la *búsqueda de clarividencia*. Traer al primer plano la vida corriente, implica revisar constantemente la teoría elaborada que da razón de nuestras acciones, en vistas a una explicación más fiel. Lo contrario sería un absurdo. Sin embargo, esa misma búsqueda de la mejor explicación incluye la reflexión crítica de esos mismos términos que empleamos en la vida corriente. Es decir, considera la posibilidad de sustituir nuestros términos por otros que permitan vivir nuestras vidas con mayor claridad. De este modo, nosotros, los agentes, habremos experimentado una ganancia en el propósito de explicar nuestras vidas y, por lo tanto, mayor capacidad para articular sentido. La instancia crítica ha de partir necesariamente del agente que evalúa críticamente sus bienes intensamente valorados. En esta tensión avanza nuestra búsqueda.

La suma de ambos lados, de una parte, permite tomar en serio los propios términos del agente y de otra su clarificación nos ofrece la bidimensionalidad de la hermenéutica de Taylor. Tomar en serio los propios términos en los que se entienden los propios agentes significa considerar que su lenguaje expresa su forma de vida y por lo tanto está cargado de lo que para ellos es más digno y más valioso, es decir, el significado que las cosas tienen para ellos, el sentido de sus prácticas. Este conjunto de creencias en las que el agente está, que muestra cuál es su jerarquía de valores y que, además, constituyen la personalidad de los sujetos en tanto que les permite valorar y evaluar, las califica Taylor de "evaluaciones fuertes" del agente. Detengámonos unos momentos a explicar qué significa una evaluación fuerte.

Evaluaciones fuertes

En "What is Human Agency?" encontramos la mejor explicación de qué son las distinciones cualitativas a las que Taylor recurrentemente alude en sus escritos. Se vale de la distinción de Harry Frankfurt entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden para trazar la diferencia entre dos modos de evaluación que permitan caracterizar al agente humano: evaluaciones fuertes y evaluaciones débiles.

En primer lugar, las evaluaciones débiles, herederas de los deseos de primer orden y de corte utilitarista se establecen sobre la base del cálculo de costes y beneficios de los resultados que se derivarían de satisfacer nuestros deseos. Se parte de los deseos fácticos del ser humano para, poniéndolos en un mismo parangón mediante un criterio de deseabilidad, ponderar cuál es el curso de acción preferible. Dicho criterio sería igualmente válido para todos y su función sería hacer homogeneizables las distintas

[2] Así lo formula en *Fuentes del Yo*: "Lo que nos proponemos explicar es gente que vive sus vidas; los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que propongamos otros términos en los que puedan vivirlas más clarividentemente". Taylor, 1996: 74. Cito según la versión española publicada que aparece al final en la bibliografía. La traducción de los textos en inglés es mía.

posibilidades. Así pues, la base para que algo sea juzgado bueno es que algo, de facto, sea deseado. La elección ante las distintas alternativas consistiría en la reducción a un medio homogeneizable. Las evaluaciones débiles en definitiva se refieren a los resultados. La motivación de una u otra opción no está enraizada en lo que para nosotros es realmente significativo. Elegir, por ejemplo, comer en este restaurante o en casa no atiende más que a las ganas que tenga en ese momento. En este sentido hablamos de motivos contingentes y de evaluación débil.

Las evaluaciones fuertes, por el contrario, constituyen un rasgo constitutivo del agente humano ya que se establecen sobre la base de la adhesión a un bien. Dicho bien o bienes son los que dotan de sentido la actividad del sujeto y por lo tanto conforman su personalidad. Las evaluaciones fuertes despliegan un lenguaje valorativo que permite descubrir algo como más digno o valioso que otro en función de *contrastes cualitativos*. En ellas no existe un criterio que ponga en un mismo rasero lo deseado. Existe un salto cualitativo. La acción es inseparable de la evaluación que expresa cómo concibe el sujeto la jerarquía de bienes en su vida. Para ello la auto-interpretación del agente desempeña un papel determinante ya que según la caracterización de cómo son las cosas para nosotros, así se establecen los contrastes de qué es más valioso y el modo de actuación adquiere un significado y valor especial.

Son evaluaciones constitutivas del ser humano porque dependen, en definitiva, de la jerarquía de bienes del sujeto y por lo tanto están enraizadas en su propia identidad. Por ello afirma Taylor que sólo este tipo de evaluación permite concebir el conflicto como determinaciones de modos de ser o formas de vida y no ya como deseos de facto. (¿Podría entenderse aquí la deseabilidad como una idea regulativa? Lo que en cualquier caso apunta es a un regulador del deseo.) Es posible hablar entonces de una concepción más *profunda*, o más *fuerte* del conflicto. ¿Qué pasaría si en el restaurante en el que hemos decidido quedarnos a comer sólo sirven platos con carne de cerdo y nuestro acompañante es musulmán?

Lo que está a la base de una evaluación fuerte es el bien básico. Lo que Taylor llama hiperbién, que da sentido a mi vida y toda la jerarquía valorativa que el agente establece, o más bien, con la que se identifica. Las evaluaciones son, en definitiva, la articulación de ese hiperbién, que podemos llamar felicidad, justicia, o la suma máxima de bienes posibles etc. Para establecer evaluaciones con respecto a ese bien es necesario establecer un lenguaje valorativo que permita contrastar lo que es bueno y digno de lo que no lo es. Así, como en una gama de tonalidades, nuestros vocablos y demás términos expresan cómo son las cosas para nosotros, nuestros parámetros de evaluación. Descubrir ese lenguaje de contrastes y su significado para la acción es comprender cuáles son nuestras evaluaciones fuertes y qué es realmente significativo en nuestra vida. El lenguaje de los contrastes permite trazar las distinciones de lo que es digno y valioso. En este sentido cierto sentimiento de dedicar la vida en favor de un mundo más justo a través de la concienciación social o a través de la labor en una organización solidaria están conformados por nuestro sentido de lo digno y lo valioso que expresamos con frases como “hacer justicia” o “vivir dignamente”. El deseo egoísta de un enriquecimiento a costa de la explotación del más débil, contrastaría como penumbra frente al deseo de justicia y solidaridad, que de este modo quedaría mejor definido.

El hechizo naturalista de la conciencia contra las evaluaciones fuertes

Los términos de los agentes que, como hemos visto, expresan sus evaluaciones fuertes, han sido, sin embargo, suplantados por el lenguaje de la ciencia natural. Un lenguaje que escinde cómo son las cosas de cómo las vemos nosotros. Se establece, de este modo, la separación entre dos tipos de lenguajes: descriptivo y valorativo. El valor, según la herencia de las cualidades secundarias del empirismo, sería una especie de colorante de los términos descriptivos. Lo que interesa al estudio es un universo valorativamente neutro.

Lo que caracteriza, a juicio de Taylor, la ciencia natural moderna es el establecimiento del edificio de conocimiento a partir del *requisito de absoluto.* [3] A diferencia de cómo son las cosas contadas por y para nosotros, el dato objetivo explica cómo son las cosas con independencia de cómo son para nosotros. El valor es el componente humano que no puede estar incluido, si queremos construir una ciencia universal y válida. Por ello el requisito de absoluto nos lleva a la paradójica consecuencia de concebir el universo con independencia de cómo son las cosas para nosotros. [4]

La consecuencia que de esta escisión se deriva es la separación irreconciliable de un lenguaje descriptivo propio de la ciencia, de un lenguaje valorativo que descubre la variedad cultural existente. A diferencia del subjetivismo que recubre el lenguaje valorativo, la pretensión del lenguaje de las ciencias naturales es captar el objeto en una descripción explícita con independencia de su entorno. [5]

Taylor, en su polémica con Rorty, sí que defiende la existencia de una separación entre: ciencias de la naturaleza y ciencias humanas. Y es a partir de esta separación que elabora su crítica al modelo naturalista de estudiar el comportamiento humano. Lo que nos interesa a nosotros ahora es rastrear las huellas que ha dejado el talante naturalista en su estudio de la acción humana.

La racionalidad que concibe cómo son las cosas con independencia de cómo son para nosotros se hace realmente paradójica al estudiar el comportamiento humano. Pero quizá no tengamos más que reparar en la pretensión de explicar la acción humana conforme a unos parámetros universales para ver la poderosa atracción que ha ejercido en nuestra cultura moderna. La pretensión de explicar mejor a través de criterios universales y el deseo de adquirir un mayor grado de conciencia que el que los agentes tienen de sus propias acciones está muy extendida. Comprender al otro mejor de lo que él se entiende a sí mismo, está contenido en el intento de elaborar un nuevo len-

---

[3] El primer y principal obstáculo naturalista con el que topa el estudio del hombre es que para la ciencia natural "el objeto de estudio se toma «absolutamente», es decir, no por su significado para nosotros o para cualquier otro sujeto, sino por el suyo propio («objetivamente»)" (Taylor, 1996:50). En una interesante discusión con Rorty publicada en *Review of Metaphysics, 34* (1980), Taylor matiza que emplea el término "absoluto", acuñado por Bernard Williams en su libro sobre Descartes, no referido tanto al noúmeno kantiano, cuanto a las cualidades primarias del universo propias del empirismo. Lo que se estaría expresando con ello sería la distinción entre cómo es el mundo y el mundo coloreado que se presenta al hombre, es decir, con las afecciones del hombre.

[4] En esta condición ahondará la crítica de Rorty a que no es posible una explicación en términos absolutos y su defensa de una hermenéutica universal. Haciéndose eco del principio pragmatista formulado por William James: "the trail of the human serpent is overall" (Rorty, 1980: 40).

[5] En contra de esto Taylor afirma: "las interpretaciones del yo nunca son totalmente explícitas. Es imposible la articulación total. El lenguaje aceptado articula para nosotros las cuestiones del bien. Pero no es posible articular totalmente lo que damos por supuesto, aquello con lo que sencillamente contamos, al utilizar dicho lenguaje" (Taylor, 1996: 51).

guaje descriptivo o establecer ciertos criterios universales que dan cuenta del comportamiento del ser humano. No afirmamos con ello que la explicación sociológica a través de categorías válidas para toda sociedad no pueda producir una ganancia y claridad en el plano de la explicación, sino que esa teoría no captará el significado de las acciones de los sujetos en cuestión si excluye de partida el lenguaje con el que estos se comunican y que expresa sus evaluaciones fuertes. Insisto en la enorme influencia que este talante naturalista ha tenido a la hora de dar cuenta de la acción humana.

En contra de la premisa naturalista que relega los términos de la vida corriente a la mera apariencia, la hermenéutica de Taylor, por el contrario, pone en el primer plano de la explicación esos mismos términos desde los cuales y con los cuales vivimos nuestras vidas. Por ello, el punto de vista teórico de las ciencias naturales supone un reduccionismo del que se escapan los términos relativos a las virtudes y se suplanta la realidad tal y como la vive el agente por la teoría explicativa.

De los tres reduccionismos naturalistas que Taylor explica en la Introducción de *Fuentes del Yo*, me interesa reparar brevemente en el segundo: el que se refiere a *hacer de mis evaluaciones fuertes meras opiniones.* [6] Me parece que es éste el que mejor expresa la ilusión naturalista que hace del valor, en analogía con las cualidades secundarias del empirismo, un colorante de la realidad. La conciencia naturalista intenta hacer ver que el valor no forma parte de la realidad y que en cuestión de bienes y valor todo está abocado al subjetivismo y el razonamiento científico nada puede decir. Quizá sea cierto que el razonamiento científico tal y como lo concibe el naturalismo, nada puede decir porque, por definición, ha extirpado el núcleo valorativo de su explicación en busca de un universo valorativamente neutro. Lo que aquí voy a argumentar, siguiendo a Taylor, es que tal subjetivismo pierde de vista las condiciones trascendentales que hacen posible mis valoraciones, es decir, que éstas necesitan de un horizonte de significado, que consiste en saber dónde me encuentro y a qué quiero responder. En palabras de Taylor: "Yo defiendo firmemente la tesis de que es imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas". [7]

A continuación voy a mostrar en qué consisten esas condiciones trascendentales propias de la hermenéutica de Taylor. Es decir, por qué no es posible soslayar los términos de los propios agentes en el propósito de comprender el significado de su comportamiento.

---

[6] En 2.1 Taylor desarrolla y argumenta a favor de la necesidad de las condiciones trascendentales de la comprensión y critica la ilusión absolutista de la ciencia que pretende dar cuenta de la acción humana. En 1.1 había argumentado contra el reduccionismo biologicista de hacer de nuestras reacciones morales algo meramente visceral. En 3.1 la "ética de la inarticulación" pasará a explicar en qué consiste la tercera ilusión naturalista, esto es, la reducción de la argumentación a un universo moral que ya no se puede encoger más ("preshrunk moral universe").

[7] Taylor, 1996: 43. No es propósito de este ensayo abordar el tema de la autenticidad. Pero en *La ética de la autenticidad*, Taylor se encarga de desarrollar las condiciones de posibilidad y la estructura genuinamente dialógica del ser humano. Afirmar el ideal de autenticidad no se hace sin reparar en el significado intersubjetivo de semejante ideal (mi tesis al respecto es que el ideal de autenticidad y la política del reconocimiento son dos valiosísimas herencias de la Modernidad que van de la mano y solo se comprenden interrelacionadas). Esta tesis encuentra sustento en dos ensayos de Taylor, que además de ser escritos en el mismo tiempo (1991-1992), tienen un mismo fundamento: la naturaleza dialéctica del hombre.

Condiciones de la hermenéutica

Contra el trasfondo naturalista se revela el negativo de otro modo de concebir la explicación a la luz de la hermenéutica. El modelo de las ciencias naturales ha ejercido una poderosa atracción, pero en cuestiones de ciencias humanas presentan graves deficiencias. En *Fuentes del Yo*, Taylor centra su ataque contra la imagen metafísica inspirada en el naturalismo en dos fases:

En primer lugar, en tanto que "en el propósito de vivir resulta imposible el evitar recurrir a esos bienes intensamente valorados: reflexionar, enjuiciar las situaciones, determinar qué se piensa de la gente y cosas por el estilo". [8] De modo que "necesitamos esos términos para captar el mejor sentido de lo que hacemos". [9] Ellos son indispensables para evaluar la vida de los demás y la propia.

Considerada esta primera apercepción de la incrustación de las evaluaciones fuertes en nuestra vida, la reflexión filosófica, en un segundo momento, trata "lo real como lo que debe encarar, lo que no desaparece simplemente porque no encaje en nuestros prejuicios". [10] La moral constituye uno de esos elementos de la realidad humana en sociedad. Eliminarla o relegarla, según la imagen naturalista, al plano de la mera proyección subjetiva produciría un efecto desolador para dichas sociedades. La experiencia moral se tornaría irrelevante o quizá, en el mejor de los casos, tomaría el carácter de algo meramente optativo. A pesar de todo, alguien podría seguir considerando la realidad moral como una proyección de carácter subjetivista. Tendríamos que preguntarnos y preguntarle, entonces: ¿hace eso justicia al modo como vivimos?

Si reparamos unos momentos en *las condiciones de la hermenéutica*, veremos cómo el comportamiento humano es genuina e intrínsecamente valioso, es decir, el valor, las evaluaciones fuertes del agente y, en general, todo el entramado moral de bienes, normas y valores que el sujeto tiene son *constitutivos* de su acción. Veamos punto por punto cuáles son las condiciones de esta hermenéutica como las expone Taylor ya en su temprano ensayo de 1971 "Interpretation and the sciences of man". [11]

La primera de las condiciones es la *coherencia* que ha de tener la acción con el significado que éste tiene para el propio sujeto. Las acciones del sujeto han de tener un significado para él. No se trata necesariamente de que dicho comportamiento no pueda ser contradictorio o haya de ser perfectamente racional, sino únicamente de que sea comprensible desde la posición del actor. En este sentido hablamos de coherencia. El significado ha de serlo para un hombre y por ello su comportamiento contradictorio bien podría significar, por ejemplo, una lucha interior que no deja de ser humanamente comprensible.

Pero este significado no apunta a un plano exclusivamente subjetivo o privado. Y esta es la segunda condición: una acción recibe un significado (o quizá más de uno) únicamente en el *conjunto de otras acciones*, como comportamiento de un carácter.

---

[8] Taylor, 1996: 75.

[9] Taylor, 1996: 75.

[10] Taylor, 1996: 75. Raimon Panikkar ha atacado también el conflicto dialéctico que reduce la realidad a lo racional. Brevemente, su crítica se basa en la progresiva apercepción de que la razón no es todo el logos, ni el logos es todo el hombre y, por último, el hombre no es todo el ser (Panikkar, 1990: 42-44).

[11] Artículo publicado originalmente en *The Review of Metaphysics*, *25:I* (Sept. 1971), pp. 3-51 y recogido en *Philosophical Papers 2. Philosophy and the Human Sciences*, pp. 15-57. Citaré según esta segunda publicación de 1985.

Como el significado de las palabras no se entiende si no es en el conjunto de otras palabras, en un *contexto*, la acción del hombre no se entiende si no es en relación a otras acciones y a unas circunstancias determinadas.

En la tercera condición nos detendremos más extensamente puesto que ella explica qué concepción hermenéutica del hombre tiene Taylor y en dónde radica la posibilidad de una mejor explicación, la búsqueda de mayor clarividencia, como decíamos al comienzo.

Esta tercera condición consiste en la *separación* entre la coherencia de un comportamiento, es decir, de su significado, por un lado, y la concreción y los modos de expresión de ese significado a través del comportamiento, por otro. La separación permite que un mismo significado pueda expresarse de distintos modos. Dicha separación, sin embargo, no supone un corte limpio donde el significado corresponde sin más a distintas expresiones equivalentes. En la acción humana, no existe algo así como términos idénticos, sinónimos, para expresar una misma idea (al menos desde Wilhelm von Humboldt esta tesis es muy discutible también en la hermenéutica lingüística). [12] El motivo radica en que el hombre nunca está en el mismo sitio y el significado de una acción varía conforme a su propia experiencia y forma de vida. El significado de una acción puede variar y de hecho varía en el tiempo para la persona. Esto quiere decir que nuestra hermenéutica es experiencial. Por ello tampoco es cierto que el significado se sustente si no es a través de la práctica. No es verdad que lo que queremos decir o cómo queremos que se nos entienda al actuar venga dado por el mero hecho de quererlo o concebirlo en la mente. Bien pudiera ser, por ejemplo, que nuestro deseo de ser claro en la explicación fuera entendido como un intento de crear confusión.

Por *significado experiencial* entendemos el significado que se define en campos de contrastes por el lenguaje que las gentes hablan. Este lenguaje que emplean los hablantes expresa las auto-interpretaciones que de su propia acción tiene el sujeto y que además constituye su práctica. Es decir, que comprender un lenguaje de contrastes de cómo son las emociones, nos permite desarrollar una vida emocional más intensa y refinada: "un vocabulario de emociones más sofisticado hace nuestra vida emocional, y no sólo nuestras descripciones de él, más sofisticada". [13] En definitiva la expresión significado experiencial apunta a que no hay una estructura de significado independiente de la interpretación del hombre.

Podríamos decir que, según la hermenéutica, el hombre queda caracterizado como *el ser auto-intérprete*. Las interpretaciones que tiene el hombre a través del lenguaje que expresan sus evaluaciones fuertes no sólo constituyen la acción, sino que esa mis-

---

[12] Me parece a mí que el texto decisivo de Humboldt, que argumenta, según la tesis que yo defiendo es este (¿pasó desapercibido para Heidegger y Wittgenstein?): "Por el mismo acto por el que despliega de sí el lenguaje se vuelve en él, y cada idioma tiende en torno del pueblo a que pertenece un círculo que sólo le es posible traspasar en la medida en que se entra en el círculo de (algún) otro. El aprendizaje de un idioma extranjero debía ser, pues, la adquisición de un nuevo punto de mira sobre la previa visión del mundo, y lo es, en efecto, hasta cierto punto, por contener cada idioma el tejido de conceptos y el modo de imaginación de una parte de la humanidad. Pero, como siempre se sigue teniendo, más o menos, en un idioma extraño, la propia concepción del mundo [Weltansicht], y aun del lenguaje, esta consecuencia no se experimenta plena y puramente" (W. von Humboldt, cap. 9 "Naturaleza y condición del lenguaje" de la introducción a *Kawi-Werk. Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influjo en la evolución espiritual de la humanidad*. La traducción es de J. M. Valverde en *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1955: 114-115).

[13] Taylor, 1985: 26.

ma acción va configurando sus interpretaciones y asentando o cambiando sus evaluaciones fuertes. Por ello la explicación tiene un poder transformador, porque explicarse las cosas de un modo u otro, esto es, que tengan un significado u otro, transforma la práctica misma. Del mismo modo la experiencia, la práctica, puede cambiar el significado. Es este poder transformador el que les pido que retengan y miren con cuidado en vistas a explicar, más adelante, en qué sentido puede decirse que una explicación constituye una mejora, un modo de ver más claro, que la otra.

Tomando en su conjunto nuestro argumento reparamos en su *circularidad*: las interpretaciones que demos de ciertas prácticas se sustentan en nuestra comprensión e interpretaciones previas. Nuestras acciones están motivadas por deseos que responden a una situación determinada y que se expresan en un lenguaje que explica cómo son las cosas para nosotros. La explicación de una acción, a la inversa, no resulta inteligible, si no es como explicación de ciertos deseos con los que reaccionamos en una situación determinada. Ponerse rojo, hablar con voz quebradiza o empezar a sudar, por ejemplo, serían reacciones inteligibles de vergüenza ante la circunstancia de tener que hablar en público (¿no sería un tanto extraño que alguien reaccionase de forma similar al mirarse por las mañanas en el espejo?). El círculo se hace aún más patente al comprobar que no existen criterios válidos extrínsecos más allá de la relatividad de la explicación. El único argumento válido aquí para descubrir el significado de una acción es acudir a otras lecturas y descubrir el trasfondo compartido de significado que en ningún caso abandona sus propias evaluaciones fuertes, porque como hemos dicho éstas son constitutivas de la acción misma. [14] El único modo de traspasar el círculo, según la expresión de Humboldt, es entrar en algún otro.

Habiendo reparado en el carácter circular de la hermenéutica, me interesa destacar que Taylor en su principio hermenéutico defiende la posibilidad de una *mejor explicación posible.* En qué sentido hay que entender esta mejora de una explicación respecto de otra, es uno de los aspectos centrales de este ensayo. Según lo visto hasta el momento, podemos afirmar que ésta se basa en el intrínseco carácter hermenéutico de la explicación que no confunde la expresión de una acción con su significado. Aun cuando no constituyen dos elementos independientes, sino más bien interdependientes estableciéndose una relación circular, una auto-interpretación puede captar de modo más penetrante y profundo la experiencia. Una explicación que, siguiendo nuestro ejemplo anterior, permita diferenciar entre el pudor, la timidez y el miedo al ridículo, muy probablemente nos permitirá una mejor comprensión de la emoción y explicará nuestro modo de reaccionar en esa situación. Llegar a conocer mejor el fenómeno del miedo a hablar en público, quizá sea el primer paso para corregir nuestro comportamiento. [15] Lo que vemos, más allá del ejemplo, es que la circularidad permanece pero la explicación ha experimentado una notable mejoría, es, por así decir, más rica.

---

[14] Al hablar de la "condición trascendental de la comprensión", Taylor se refiere a la comprensión "que de alguna manera confrontamos o relacionamos con el lenguaje de los demás. [... Al hablar aquí de condición 'trascendental' estoy apuntando a la manera en que la propia confianza de que sabemos lo que queremos decir y, por lo tanto, de que contamos con nuestro propio lenguaje original, depende de dicha relación]" (Taylor, 1996: 54).

[15] En un ensayo dedicado a presentar la teoría política como una práctica hermenéutica, Taylor afirma: "Quiero argumentar que tener una autodefinición teórica mejor es comprender mejor qué estamos haciendo; y esto significa que nuestra acción puede estar algo más libre del obstáculo de autofrustración que previamente padeció. Nuestra acción deviene menos fortuita y contradictoria, cuanto menos propensa es a producir lo que nosotros de ningún modo quisimos" (Taylor 1985: 111).

¿Son los términos de los agentes incorregibles?

En su ensayo "Understanding and Explanation in the Geisteswissenschaften", Taylor plantea el interrogante de si incluir los términos con los que se entienden los propios agentes nos lleva a considerar las autointerpretaciones de los propios agentes como incorregibles. Esta pregunta atraviesa el núcleo de la hermenéutica porque, como hemos visto, los términos de cómo se comprenden los agentes son constitutivos de sus autointerpretaciones y establecen el significado de su práctica. Por ello aceptar la premisa nos introduce en el terreno de la hermenéutica, en su carácter circular de explicación y eliminamos las consecuencias negativas que se deducen del proceder naturalista. La cuestión es si ello nos ha de conducir a lo que Taylor en este ensayo llama la imagen vulgar de Wittgenstein y que en otros ensayos como "Rationality" o "Understanding and Ethnocentricity" representa la posición de Winch de "Understanding a primitive society". A esta postura que consiste en la imposibilidad de ir más allá de los propios términos de los agentes y por lo tanto la imposibilidad de una mejor y más clara comprensión del asunto, la llamaré relativismo absoluto, [16] por ser heredera de lo que más arriba llamé el requisito de absoluto.

Taylor afirma que "una perspectiva ética organizada de esta forma alrededor de un hiperbién es inherentemente conflictiva". [17] Conflicto aquí no hay que entenderlo únicamente en un sentido belicista, ni tan siquiera como generador de exclusión, sino más bien, en tanto que entre distintas cosmovisiones existe una *inconmensurabilidad*. Es decir los términos en los que se expresa un modo de vida, según el argumento circular de la hermenéutica, son *intraducibles* a otro modo de vida. Nada excluye, en principio, que la intraducibilidad de las formas de vida aboque al conflicto excluyente y decidirse por una signifique renunciar a la otra. Pero, ¿hemos de aceptar esto a priori necesariamente?

El problema que plantea la confrontación de distintas formas de vida no es otro que el de considerar si existe un criterio de verdad, justicia o felicidad, o cualquier otro hiperbién, que nos permita decidirnos a favor de una o en detrimento de la otra. Sin embargo, para aceptar dicho criterio de evaluación, habríamos de aceptar ya los valores y el bien que allí se defiende y ello, según la hermenéutica que defendemos, significa aceptar los términos de esa forma de vida. Ello nos lleva a recuperar el legado wittgensteiniano y a afirmar con Taylor que una forma de vida "puede ser vivida o no, pero no afirmada verdadera o negada como falsa". [18]

---

[16] El término "absoluto" lo empleamos, como vimos más arriba, como el requisito que busca la explicación de las ciencias naturales. Un punto arquimédico, que valga más allá de los valores de una sociedad o sujeto en concreto. El relativismo contra el que vamos a argumentar es heredero de dicho talante naturalista, porque supone la parálisis de dar razón de nuestras evaluaciones fuertes, más allá de nuestra propia cosmovisión e incapaz de mediar en el conflicto con otras. El carácter absoluto de este relativismo se hace patente en la contradictoria expresión: "todo es relativo". Raimon Panikkar ha distinguido muy agudamente entre relatividad y relativismo: "La *relatividad* de la verdad, una vez diferenciada del *relativismo*, no debe de ser difícil de aceptar. El relativismo se destruye a sí mismo cuando afirma que todo es relativo y, por lo tanto, también lo es la afirmación misma de relativismo. La relatividad, por otro lado, afirma que cualquier afirmación humana, y por lo tanto, cualquier verdad, es relativa a los propios parámetros y, por lo tanto, no puede haber una verdad absoluta, dado que la verdad es esencialmente relacional" (Panikkar, 1990: 112).

[17] Taylor, 1996: 81.

[18] Taylor, 1981: 203.

Para poner un ejemplo clásico: un filósofo creyente no tiene la misma imagen de Dios que uno ateo, si es que este último tiene alguna y supongamos que la tiene (¿sería posible que el hombre no concibiera algún modo de divinidad?). En el caso del ateo, quizá lo que expresa la idea de Dios no pase de ser una idea que hace más inteligible el pensamiento de algunos filósofos (él mismo hemos supuesto que es filósofo). En el caso del creyente, sin embargo, adoptará un carácter personal, de opción de vida. Algo que quizá, en el mejor de los casos, le llevará a una lucha incesante en contra de las miserias humanas y a perseguir la nunca suficiente reconciliación entre las gentes como un valor incalculable para la libertad de la persona. ¿Podemos afirmar que para el ateo el término Dios y el valor de la reconciliación tal y como lo concibe y expresa el creyente son ininteligibles? Y ahora viene la pregunta decisiva: ¿Es necesario que el filósofo que se confiesa ateo *comparta* la creencia en ese Dios-que-ama, para entender los términos y la acción del creyente? Para tomar un poco de distancia, aún podemos hacer otra pregunta: ¿Qué pensaríamos si alguien descalificase el ateísmo como una forma trasnochada de opción de vida, argumentando que ha comprendido cuál es el error de los ateos al negar la existencia de Dios?

En tal caso (el de la última cuestión) ya no nos encontraríamos ante el reduccionismo que comete el proceder naturalista de extirpar el trasfondo de valores, pero no es menos cierto que tampoco nos encontramos ante el relativismo absoluto de relegar dichas creencias a la exclusiva privacidad. Con todo, vemos que algo falla en esta postura y no es aspirante a ser la tercera vía que andamos buscando para nuestra hermenéutica. Esta suerte (mala suerte) de realismo simplista destila un fuerte tufo de arrogancia. Contra esta tendencia asimilacionista, Taylor afirma que "estamos invitados a tomar seriamente el lenguaje de las caracterizaciones de deseabilidad de las gentes, como mínimo en el sentido de que ellos son retratos de cómo son las cosas *con* nosotros (y posiblemente *con* el universo, *con* Dios...)". [19]

Quizá ahora empiece a vislumbrarse mejor qué significamos al comienzo con la expresión "tomar en serio los propios términos de los agentes". El peligro asimilacionista de nuestros juicios está al acecho. No es menos inmediato la renuncia al nervio crítico que ese "tomar en serio" lleva consigo. La hermenéutica que defendemos ha de superar las arremetidas del talante naturalista, tanto de un lado como de otro. "Tomar en serio" no se hace sin el esfuerzo por ser más fieles a la lectura que los propios agentes tienen de sus acciones. Sin embargo, el camino no es unidireccional, sino que a través del ejercicio hermenéutico por comprender las acciones, actitudes y creencias del filósofo ateo, vamos comprendiéndonos a nosotros mismos mejor. Él es condición de posibilidad de nuestra mejor comprensión. Y ésta ha de ser la *asunción de partida* de nuestra hermenéutica. Podemos llamarla disposición necesaria para una hermenéutica intercultural. Taylor la expresa en varios de sus ensayos de distintas formas:

> Precisamente porque nosotros tomamos el lenguaje de la comprensión seriamente con respecto a sus compromisos ontológicos y de valor, no necesitamos automáticamente asumir que el nuestro en sus compromisos es el correcto y el lenguaje extranjero el erróneo. Por el contrario, podemos comenzar con la asunción de que al comprender otra sociedad, nosotros podemos aprender algo más de nosotros mismos. [20]

> La idea crucial es que la gente puede vincularse y confiarse no a pesar de la diferencia, sino a causa de ella. Ellos pueden sentir que la diferencia enriquece cada parte,

[19] Taylor, 1981: 200. El subrayado es mío.
[20] Taylor, 1981: 205.

> que sus vidas son más estrechas y menos completas cuando ellos están solos que cuando ellos están asociados con los otros. En este sentido la diferencia se define como complemento. [21]
>
> Herder, por ejemplo, tenía una concepción de la providencia divina según la cual esta variedad cultural no es un simple accidente sino que tiene la finalidad de producir una mayor armonía. No puedo descartar esta suposición. Pero, para mantenernos en el simple nivel humano, podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante largo período –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable– casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. [22]

Vemos ahora, quizá con mayor claridad, que la intraducibilidad de las distintas formas de vida, lo que llamamos inconmensurabilidad, no nos lleva a un aislamiento. Tampoco es cierto que el carácter inherentemente conflictivo de los bienes nos conduzca a un revisionismo intransigente que elimina todo bien que entre en conflicto con el hiperbién. La forma de llevar a cabo el horizonte de diversidad que perseguimos como hiperbién es a través del *lenguaje perspicaz de contrastes*. Es decir, la articulación de las diferencias y distinciones cualitativas que surgen del encuentro entre distintas formas de vida se hace a través de un lenguaje que profundiza y agudiza la atención para penetrar en el contraste significativo de cómo vemos las cosas. Detengámonos brevemente a explicar el lenguaje perspicaz de contraste.

Lenguaje perspicaz de contraste

Lo más significativo para nuestra empresa intercultural es generar un lenguaje de contrastes. [23] No se trata de emplear su lenguaje o el nuestro, ya que en ambos casos incurriríamos en el etnocentrismo. Se trata de generar un horizonte compartido que permita ver con mayor claridad las diferencias entre una explicación y la otra. Esta nueva comprensión desde ambos lados (el suyo y el nuestro) generará un horizonte compartido: "la fusión de horizontes". [24]

---

[21] Taylor, 1998: 214.

[22] Taylor, 1993: 106. O como sostiene Adela Cortina: "se trata más bien de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene soluciones para todos los problemas vitales y de que puede aprender de otras, tanto soluciones de las que carece, como a comprenderse a sí misma. En este sentido, una ética intercultural no se contenta con asimilar las culturas relegadas a la triunfante, ni siquiera con la mera coexistencia de las culturas, sino que invita a un diálogo entre las culturas, de forma que respeten sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente qué consideran irrenunciable para construir desde todas ellas una convivencia más justa y feliz. Habida cuenta, por otra parte, de que la comprensión de otros que se logra a través de la convivencia y el diálogo es indispensable para la autocomprensión" (Cortina, 1997: 183).

[23] "In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. […] Such a language of contrast might show their language of understanding to be distorted or inadequate in some respects, or it might show ours to be so (in which case, we might find that understanding them leads to an alteration of our self-understanding, and hence our form of life – a far from unknown process in history); or it might show both to be so" (Taylor, 1985: 125-126).

[24] Esta feliz expresión gadameriana, que ha hecho fortuna, expresa la comunión de las partes en el diálogo; en el contexto de la hermenéutica, entre la tradición y el investigador (Gadamer, 1994: 377). Taylor se refiere a éste en varias ocasiones. Así por ejemplo: "el objeto es la fusión de horizontes y no el escaparse a los horizontes" (Taylor, 1997: 205); "los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos" (Taylor, 1993: 104).

Lo primero que habría que decir de este lenguaje es que ya no incurre en la confusión naturalista basada, en primer lugar, en eliminar los *acuerdos de facto existentes* entre los interlocutores del diálogo. [25] Remontarse a los axiomas universales implica salir de la posición práctica de la argumentación en la que ya existen vínculos con mi interlocutor. El segundo aspecto consiste en evitar *partir desde donde está situado el interlocutor* porque esto sería considerado un modo de razonamiento inferior y podría acabar viciando el diálogo. Para el modo de operar naturalista el lenguaje es impersonal, en tanto que describe el hecho objetivo. Pero además, en tercer lugar, vemos que ataca las *concepciones basadas en la intuición*. Para hacer una crítica, sería necesario tener la medida explícitamente establecida desde donde se opera y un lenguaje universal que opere como herramienta. El interrogante que queremos plantear es si es posible inventar un lenguaje en el diálogo que permita establecer una *crítica* entre distintos planteamientos *sin el uso de criterios universales*; un lenguaje que permita ver a los sujetos de ambos lados entre sus dos mundos. Lo cual permitirá partir desde donde está situado nuestro interlocutor, profundizar en los acuerdos ya existentes y desarrollar la potencia explicativa de nuestras intuiciones expresadas en cómo vivimos. Pero nunca difuminar o suplantar las diferencias. Fusión de horizontes no significa una mezcolanza sin distinciones cualitativas, degradada, sino la posibilidad de articular comprensiblemente para ambas partes (esto significa fusión) las diferencias.

En "Comparación, historia y Verdad" [26] explica Taylor en qué consiste la hermenéutica. De modo original el *contraste* permite ensanchar nuestra comprensión acerca de la realidad del otro. Sólo cuando identifiquemos un contraste entre su comprensión y la nuestra los "dejaremos ser" (tal y como ellos son). [27] Taylor aún dice más: "Hasta cierto punto sólo liberamos a los otros y los 'dejamos ser' cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra; dejando así de interpretarlos simplemente desde nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera". [28] Cuanto más ininteligible es su comportamiento para nosotros (esto es, menos encasillado en nuestros esquemas conceptuales), más inteligible se torna (recibe mayor grado de significación para esa comunidad). Nuestra comprensión empieza a actuar, por así decir, interculturalmente.

Me interesa destacar que el motor de la crítica está, pues, en las mismas pretensiones de la comprensión. La pregunta por la *validez* es inseparable del modo cómo nos acercamos a la otra forma de vida; qué *valoraciones* orientan nuestra búsqueda. El etnocentrismo se quiebra cuando al acercarnos a la otra cultura nos abrimos a una autocrítica y no pretendemos entender a los otros sólo bajo nuestros propios parámetros. Existe, por así decir, un *nervio crítico* que dirige siempre nuestra comprensión huma-

---

[25] En "Explicación y razón práctica" a la luz del argumento por transiciones entre paradigmas de T. Kuhn, Taylor defiende la tesis de MacIntyre de que establecer la superioridad de una teoría frente a otra no necesita de criterios y explica de qué modo argumenta por transiciones la razón práctica.

[26] Taylor, 1997: 199-220.

[27] Taylor expone la necesidad de hacer de esta diferenciación algo jerárquico. Pero el grado de superioridad no aísla, sino que descubre la potencialidad racional de las culturas comparadas (Taylor, 1997: 203-206).

[28] "Así pues, articular el bien es muy difícil y problemático. ¿Es eso razón para abstenerse de hacerlo? En cierta manera quizá podría ser, como comentaré en seguida. Pero antes quiero decir que parece haber razones muy contundentes en favor de la articulación, siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitadas para vivir a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza" (Taylor, 1996: 112).

na.[29] El lenguaje aséptico de las ciencias naturales lo neutraliza y el relativismo absoluto lo extirpa. En ambos casos se eliminan las demandas implícitas de la comprensión: el razonamiento opera dinámicamente desde la crítica al otro y la autocrítica.

Este ejercicio de crítica y autocrítica a través de inventar un nuevo lenguaje en el que, por ejemplo, las formas de vida atea y religiosa contrasten, nos permitirá llevar a cabo la mejor comprensión y explicación posible. No significa, por tanto, que hayamos de renunciar a nuestras evaluaciones fuertes y abandonar nuestra creencia en Dios para compartir la postura de nuestro interlocutor, sino que, más bien, al acercarnos a comprender al otro en sus propios términos empieza a operar la crítica de su propia forma de vida y la autocrítica de la nuestra, lo que le lleva a reparar en la relatividad de ambas posturas. En palabras de Taylor: "No es que al comprender una cierta explicación uno tuviera que compartir esa misma intuición, sino que uno tiene que cambiar su explicación –si quizá no adoptando otra orientación, sí como mínimo viviendo la propia de un modo que permita tener una mejor comprensión de los otros". E inmediatamente a continuación afirma el carácter eminentemente práctico de nuestra interpretación: "Pues las ciencias del hombre en la medida en que son hermenéuticas, pueden ser una respuesta válida a la respuesta 'No entiendo' que no sólo toma la forma de 'desarrolla tus propias intuiciones', sino más radicalmente 'cámbiate a ti mismo'. Esto nos sitúa al final de la aspiración de una ciencia del hombre libre de valor o libre de ideología. Un estudio de la ciencia del hombre es inseparable de un examen de las opciones entre las que los hombres deben elegir".[30]

Esta es la apertura radical de la hermenéutica que buscamos. Así mediante el lenguaje que penetra y agudiza los contrastes, alcanzamos una nueva posición desde la que podemos dar cuenta de las dos formas de vida y descubrir que la actividad del creyente es crucialmente distinta a la del ateo. Sin embargo, una y otra, una vez que articulen sus valores y expresen cuáles son sus evaluaciones fuertes, ya no se concebirán del mismo modo, ni a la otra ni a sí misma.

Las variantes a las que puede llevar la fusión de horizontes expresada en el lenguaje agudo y penetrante de contrastes, dirá Taylor, son impredecibles. Las innovaciones culturales a las que está sujeta la humanidad, son insospechadas. El motivo principal radica, como explicamos al comienzo de este ensayo, en que el hombre como ser auto-intérprete queda estructuralmente abierto al cambio. Mediante sus interpretaciones se va autodefiniendo y adoptando, de este modo, formas impensables en un principio. Este es el talante radicalmente transformador de la hermenéutica que defiendo y que les he intentado esbozar en mi intervención.

Bibliografía

Taylor, Charles (1980a): "Understanding in Human Science", *Review of Metaphysics, 34*, 25-38.

——— (1980b): "A Discussion" (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus*), Review of Metaphysics, 34*, 47-55.

——— (1981): "Understanding and Explanation in the Geisteswissenschaften", in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, eds. London: Routledge and Kegan Paul. 191-210.

——— (1985)*: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.

[29] "Mi argumento ha sido que no hay motivo para perder nuestro nervio. Comprender es inseparable de la crítica, que a su vez es inseparable de la auto-crítica" (Taylor, 1985: 131).

[30] Taylor, 1985: 54.

Taylor, Charles (1985): *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
——— (1989): *Source of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press. Versión española: (1996): *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna,* Barcelona, Paidós.
——— (1991): *The Ethics of Authenticity*. Harvard, Harvard University Press. Versión española: (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
——— (1992): *Multiculturalism and "The Politics of the Recognition"*. Princeton, Princeton University Press. Versión española: (1993): *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento".* México, FCE (edición de Amy Gutmann con comentarios de A. Gutmann, Rockefeller, S. Wolf y Walzer).
——— (1997): *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
——— (1998): "Living with difference", *Debating Democratic Discontent* (Allen and Regen editors). Oxford, Oxford University Press.
Cortina, Adela (1997): *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza.
Gadamer, Hans-Georg (1999): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
Heidegger, Martin (1971): *El ser y el tiempo*, México, FCE.
Kuhn, Thomas (1975): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
Panikkar, Raimundo (1990): *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban.
Rorty, Richard (1980): "A Reply to Taylor and Dreyfus" in *Review of Metaphysics*, *34,* 39-46.
Winch, Peter (1972): "Understanding a Primitive Society" en *Ethic and Action*, London, Routledge and Kegan Paul.

Modelos finitos y recursividad

José Pedro Ubeda Rives
Jose.P.Ubeda@uv.es
Universitat de Valencia

Abstract

Finding inspiration in Trahtenbrot 1950, we present a characterization of the partial recursive functions in which to each statement of the first-order predicate logic we associate an n-ary partial recursive function, for each n natural number. Besides, we offer a new proof of a theorem by Trahtenbrot and also a proof of equivalence between partial recursive functions, spectrally representable functions and strongly spectrally representable functions.

Keywords: partial recursive function, spectrally representable function, finte model theory

1 Introducción

Este trabajo surge del estudio del artículo de Trahtenbrot, *Impossibility of an algorithm for the decision problem in finite classes*[1]. Se trata de uno de los trabajos más citados en Teoría de Modelos Finitos, especialmente el llamado *Teorema de Trahtenbrot* que establece que el conjunto de enunciados de la Lógica de Predicados de primer orden[2] (con o sin identidad) que son verdaderos en todas las estructuras con universo finito no es recursivamente enumerable. Este resultado se utiliza frecuentemente para mostrar las diferencias entre la Teoría de Modelos y la Teoría de Modelos Finitos[3] ya que en la primera se tiene el resultado, demostrado por Church (1936), de que no existe ningún algoritmo para el problema de la decisión de la lógica de primer orden; es decir, no hay ningún algoritmo que, dado un enunciado de dicha lógica, conteste **si**, si es válido, y, conteste **no**, si no es válido. Del resultado de Church y del Teorema de Completud de Gödel (1930), se deduce que el conjunto de enunciados válidos de la lógica de primer orden es recursivamente enumerable, pero no es recursivo. De esto se sigue que el conjunto de enunciados satisfacibles en lógica de primer orden no es recursivamente enumerable.

Por supuesto, el resultado de Church no dice nada sobre el conjunto V_{fin} de enunciados válidos en todo modelo finito, ya que existen enunciados que son verdaderos en todos los modelos finitos pero no en todos los modelos[4] y así, el conjunto de los enun-

[1] Citado a partir de ahora como Trahtenbrot 1950.

[2] Trahtenbrot usa la terminología de "calculo funcional restringido".

[3] Véase, por ejemplo, Fagin 1993, Rosen 2002, Ebbinghaus & Flum 1999[2].

[4] Por ejemplo, el enunciado que dice que un orden lineal tiene un mayor elemento:

$$\forall x Rxx \wedge \forall x \forall y \forall z (Rxy \wedge Ryz \rightarrow Rxz) \wedge \forall x \forall y (Rxy \wedge Ryx \rightarrow x = y) \wedge \forall x \forall y (Rxy \vee Ryx) \rightarrow \exists z \forall x Rxz;$$

o el que dice que si una relación R es transitiva y, para cada x, hay un y tal que x está en la relación R con y, entonces hay un elemento que está en la relación R consigo mismo:

ciados válidos en todos los modelos y de los válidos en modelos finitos son distintos[5]. Trahtenbrot (1950) demuestra que V_{fin} no es decidible. Y esto, junto con el hecho de que el conjunto de enunciados satisfacibles en modelos finitos es recursivamente enumerable, nos dice que el conjunto de enunciados válidos no es recursivamente enumerable.[6]

Para demostrar su teorema, Trahtenbrot usa un teorema que, nos dice, es interesante por sí mismo:

Teorema T. *Una condición necesaria y suficiente para que $f(m)$ admita representación espectral es que sea una función general recursiva.*

Este teorema contiene en estado embrionario una caracterización nueva de las funciones[7] recursivas y parciales recursivas.

En las secciones que siguen se formaliza dicha caracterización que denominamos *espectral* o *por modelos finitos*; para ello, después de establecer las nociones previas necesarias (sección 2), definimos en la sección 3 dos clases de funciones parciales llamadas *espectralmente representables* y *espectral y fuertemente representables* estableciendo que la primera incluye a la segunda (Teorema 3), que la clase de funciones parciales recursivas incluye a la primera (Teorema 4) y está incluida en la segunda (Teorema 5 y Apéndice C). Como consecuencia tenemos que las tres clases de funciones parciales coinciden (Teorema 6 y 7).

2 Nociones previas

El lenguaje L de la Lógica de predicados de primer orden con identidad se construye, como es usual, a partir de símbolos para conectivas y cuantificadores ($\vee$, $\wedge$, $\neg$, $\rightarrow$, $\leftrightarrow$, $\forall$ y $\exists$)[8], signos de puntuación (paréntesis derecho e izquierdo y la coma)[9], el símbolo para la identidad ($=$)[10], un conjunto infinito numerable Val de símbolos para variables individuales (letras minúsculas latinas con o sin subíndice) y, para cada $n > 0$, un conjunto infinito numerable de símbolos para predicados n-arios (letras mayúsculas latinas con o sin subíndice y, posiblemente, con un superíndice para indicar su ariedad). El conjunto de todos los símbolos para predicados se denotará por Π.[11]

Con este vocabulario[12] se construyen por concatenación las *expresiones* del lenguaje entre las que destacan las *fórmulas atómicas*, las *fórmulas* y los *enunciados*. Las *fórmulas atómicas* tienen una de las formas siguientes:

$$\forall x \forall y \forall z (Rxy \wedge Ryz \rightarrow Rxz) \wedge \forall x \exists y Rxy \rightarrow \exists x Rxx.$$

[5]Por supuesto, los enunciados válidos en todos los modelos son válidos en los finitos.

[6]Otros resultados en esta línea han sido establecidos por Mostowski 1957 y Vaught 1960.

[7]Las funciones de las que se habla en esta investigación son funciones totales en $\mathbb{N}$, es decir, existe un $n > 0$ tal que su dominio es $\mathbb{N}^n$ y su rango está incluido en $\mathbb{N}$. Las funciones parciales se refieren a funciones cuyo dominio está incluido en $\mathbb{N}^n$, para un $n > 0$, y su rango en $\mathbb{N}$.

[8]Podría haberse elegido otro conjunto que fuera funcionalmente completo e independiente.

[9]Estos símbolos pueden eliminarse usando la notación polaca e indicando la ariedad de los predicados con el superíndice.

[10]Puede desarrollarse toda esta investigación sin la identidad, aunque las definiciones y teoremas se complican al tener que trabajar con relaciones de equivalencia y sus clases de equivalencia.

[11]El símbolo para la identidad no se considera un símbolo de predicado; así, no pertenece a Π ni a Π_α definido más adelante.

[12]También pueden introducirse símbolos para constantes y funciones. En este caso, las fórmulas atómicas se definen usando el concepto de término en lugar de variable.

$$x = y;$$
$$X^k x_1 x_2 ... x_k,$$

donde X^k es un símbolo de predicado k-ario y x, y, x_1,..., x_k son variables individuales[13]. Las *fórmulas* se definen, como es usual, por inducción:

a) Cada fórmula atómica es una fórmula.

b) Si α y β son fórmulas, entonces $\neg\alpha$, $(\alpha \vee \beta)$, $(\alpha \wedge \beta)$, $(\alpha \rightarrow \beta)$, $(\alpha \leftrightarrow \beta)$, $\forall x\alpha$ y $\exists x\alpha$ son fórmulas[14].

Los *enunciados* son fórmulas que no contienen ocurrencias de variables *libres*[15].

Con cada expresión α de L se asocia su *alfabeto mínimo* Π_α que es el conjunto de todos los símbolos de predicados que ocurren en α. Por supuesto, Π_α es finito y está incluido en Π.

Sean[16] $\Lambda_1, \Lambda_2 \subseteq \Pi$. Diremos que $f : \Lambda_1 \longrightarrow \Lambda_2$ es un *isomorfismo de* Λ_1 en Λ_2 si f es biyectiva y, para todo $X \in \Lambda_1$, X y $f(X)$ tienen la misma ariedad. En este caso, decimos que Λ_2 es *variante* de Λ_1 *vía* f.

Si α es una fórmula tal que $\Pi_\alpha \subseteq \Lambda_1$ y Λ_2 es *variante de* Λ_1 vía f, definimos la fórmula $f(\alpha)$ inductivamente por:

i) Si α es $t_1 = t_2$, $f(\alpha)$ es α.

ii) Si α es la fórmula atómica $P(t_1, ..., t_n)$, $f(\alpha)$ es $f(P)(t_1, ..., t_n)$.

iii) Si α es $\tau_1 \wedge \tau_2$, $\tau_1 \vee \tau_2$, $\tau_1 \rightarrow \tau_2$ o $\tau_1 \leftrightarrow \tau_2$, entonces $f(\alpha)$ es $f(\tau_1) \wedge f(\tau_2)$, $f(\tau_1) \vee f(\tau_2)$, $f(\tau_1) \rightarrow f(\tau_2)$ o $f(\tau_1) \leftrightarrow f(\tau_2)$, respectivamente.

iv) Si α es $\neg\tau$, entonces $f(\alpha)$ es $\neg f(\tau)$.

v) Si α es $\forall x\tau$ o $\exists x\tau$, entonces $f(\alpha)$ es $\forall x f(\tau)$ o $\exists x f(\tau)$, respectivamente.

Diremos que las fórmulas α y β son *variantes predicativas* si y sólo si existe un isomorfismo f de Π_β en Π_α y $f(\beta)$ es la fórmula α.

Para cada conjunto $\Lambda \subset \Pi$, una Λ-*estructura finita* es un par ordenado $\mathfrak{A} = \langle A, I \rangle$ tal que

(a) A es un conjunto finito no vacío, llamado el *universo* de $\mathfrak{A}$, que se denotará por $|\mathfrak{A}|$. El cardinal de A se denotará por $|A|$ o $\|\mathfrak{A}\|$[17].

(b) I es una función de Λ en el conjunto de relaciones sobre A tal que, para todo $X^k \in \Lambda$,

$$I(X^k) \subseteq A^k,$$

es decir, $I(X^k)$ es una relación k-aria sobre A. Denotaremos $I(X^k)$ por $X^k_{\mathfrak{A}}$.

[13]En lugar de $X^k x_1 ... x_k$ se usa también $X^k(x_1, ..., x_k)$.

[14]Se suprimirán paréntesis teniendo en cuenta que $\forall$, $\exists$ y $\neg$ tienen mayor prioridad que $\vee$ y $\wedge$, y éstas mayor que $\rightarrow$ y $\leftrightarrow$.

[15]La definición de ocurrencia libre y ligada de una variable en una fórmula es la usual y puede hacerse por inducción sobre el número de conectivas y cuantificadores de la fórmula:

i) Toda ocurrencia de una variable en una fórmula atómica es libre.

ii) Las ocurrencias libres (ligadas) de una variable en la fórmula α son libres (ligadas) en las fórmulas $\alpha \wedge \beta$, $\beta \wedge \alpha$, $\alpha \vee \beta$, $\beta \vee \alpha$, $\alpha \rightarrow \beta$, $\beta \rightarrow \alpha$, $\alpha \leftrightarrow \beta$, $\beta \leftrightarrow \alpha$ y $\neg\alpha$.

iii) Las ocurrencias libres (ligadas) de una variable x en α son libres (ligadas) en $\forall y\alpha$ y $\exists y\alpha$ si x e y son diferentes.

iv) Toda ocurrencia de x en $\forall x\alpha$ y $\exists x\alpha$ es ligada.

[16]En el texto se usa la notación estándar de Teoría de Conjuntos. Además, si no hay posibilidad de error, se usan las conectivas y cuantificadores en el metalenguaje, aunque usando para algunos de ellos símbolos diferentes. Por ejemplo, $\Longrightarrow$ para 'si..., entonces ...' $\Longleftrightarrow$ para 'si y sólo si', etc.

[17]El cardinal de un conjunto B se denotará por $|B|$.

Una Λ_1-estructura $\mathfrak{A}_1 = \langle A_1, I_1 \rangle$ es *isomorfa* a la Λ_2-estructura $\mathfrak{A}_2 = \langle A_2, I_2 \rangle$ si y sólo si $\Lambda_1 = \Lambda_2$ y existe una función $f : A_1 \to A_2$ biyectiva tal que, para cada $X^k \in \Lambda_1$ y, para todo $a_1, ..., a_k \in A_1$,

$$\langle a_1, ..., a_k \rangle \in I_1(X^k) \Longleftrightarrow \langle fa_1, ..., fa_k \rangle \in I_2(X^k).$$

Sea $\mathfrak{A}_1 = \langle A, I_1 \rangle$ una Λ_1-estructura y $\mathfrak{A}_2 = \langle B, I_2 \rangle$ una Λ_2-estructura. $\mathfrak{A}_2$ es *una variante* de $\mathfrak{A}_1$, en símbolos $\mathfrak{A}_1 \asymp \mathfrak{A}_2$, si y sólo si $A = B$ y existe un isomorfismo h de Λ_1 en Λ_2 tal que, para todo $X \in \Lambda_1$, $I_2(h(X)) = I_1(X)$.

Una Λ_1-estructura $\mathfrak{A}_1$ es una *restricción* de la Λ_2-estructura $\mathfrak{A}_2$ si y sólo si

(a) $\Lambda_1 \subseteq \Lambda_2$;

(b) $|\mathfrak{A}_1| = |\mathfrak{A}_2|$ y

(c) para todo $X \in \Lambda_1$, $X_{\mathfrak{A}_1} = X_{\mathfrak{A}_2}$.

Una fórmula α es *satisfecha* en la Λ-estructura $\mathfrak{A} = \langle A, I \rangle$ por la *asignación* ν, en simbolos $\mathfrak{A} \vDash \alpha\,[\nu]$, donde $\nu : Val \longrightarrow |\mathfrak{A}|$ y $\Pi_\alpha \subseteq \Lambda$, se define, como es usual, por inducción sobre la forma[18] de α:

(a) $\mathfrak{A} \vDash x = y\,[\nu]$ si y sólo si $\nu(x)$ es el mismo elemento de $|\mathfrak{A}|$ que $\nu(y)$.

(b) $\mathfrak{A} \vDash X^k(x_1, ..., x_k)\,[\nu]$ si y sólo si $\langle \nu(x_1), ..., \nu(x_k) \rangle \in X^k_{\mathfrak{A}}$.

(c) $\mathfrak{A} \vDash \beta \wedge \delta\,[\nu]$ si y sólo si $\mathfrak{A} \vDash \beta\,[\nu]$ y $\mathfrak{A} \vDash \delta\,[\nu]$.

(d) $\mathfrak{A} \vDash \neg\beta\,[\nu]$ si y sólo si no se tiene $\mathfrak{A} \vDash \beta\,[\nu]$.

(e) $\mathfrak{A} \vDash \forall x\beta\,[\nu]$ si y sólo si, para todo $a \in |\mathfrak{A}|$, $\mathfrak{A} \vDash \beta\,[\nu(a/x)]$, donde $\nu(a/x)$ es la asignación que asigna a la variable x el elemento a y a las restantes variables[19] el mismo elemento que les asigna ν.[20]

Una fórmula φ es *válida* (*válida en modelos finitos*), en símbolos $\vDash \varphi$ ($\vDash_{Fin} \varphi$), si y sólo si, para cada Π_φ-estructura $\mathfrak{B}$ (finita) y cada asignación $\nu : Val \longrightarrow |\mathfrak{B}|$, $\mathfrak{B} \vDash \varphi\,[\nu]$.

Con cada símbolo de predicado monádico $P \in \Lambda$ y cada Λ-estructura finita $\mathfrak{A}$, se define el *tamaño* de P en $\mathfrak{A}$ como el número natural $|P|_{\mathfrak{A}}$ tal que

$$|P|_{\mathfrak{A}} = |\{a : a \in A \wedge P_{\mathfrak{A}}(a)\}|\,,$$

es decir, el número de elementos de A que tienen la propiedad $P_{\mathfrak{A}}$. Si $P \notin \Lambda$, entonces $|P|_{\mathfrak{A}} = 0$.

Los siguientes hechos, que usaremos más adelante, son fáciles de demostrar:

1.- Si $\mathfrak{A}_1$ es una Λ_1-estructura y $\mathfrak{A}_2$ una Λ_2-estructura y $\mathfrak{A}_1 \asymp \mathfrak{A}_2$ vía f, entonces, para toda fórmula α tal que $\Pi_\alpha \subseteq \Lambda_1$,

$$\mathfrak{A}_1 \vDash \alpha\,[\nu] \text{ si y sólo si } \mathfrak{A}_2 \vDash f(\alpha)\,[\nu]\,.$$

2.- $\mathfrak{A} \vDash \alpha\,[\nu]$ depende sobre ν únicamente en los valores que ν asigna a las variables libres de α. Así, si α es un enunciado, no depende de ν y, entonces, se dice que $\mathfrak{A}$ es un *modelo*[21] de α o que α es *verdadero* en $\mathfrak{A}$.

[18] Sólo establecemos los casos en que α es atómica, una conjunción, una negación y una generalización. Los restantes casos son análogos o pueden establecerse usando sus definiciones en función de estos.

[19] x e y son variables individuales, $X^k \in \Pi_\alpha$, β y δ son fórmulas.

[20] Si $\mathfrak{A}$ es una Λ-estructura y α una fórmula y Π_α no está incluido en Λ, se define $\mathfrak{A} \vDash \alpha[\nu]$ de forma que valga si y sólo si, para toda $\Lambda \cup \Pi_\alpha$-estructura $\mathfrak{B}$, tal que $\mathfrak{A}$ es una restricción de $\mathfrak{B}$, se tiene $\mathfrak{B} \vDash \alpha[\nu]$.

[21] En lugar de *modelo* puede decirse Λ-*modelo* si se quiere señalar que $\mathfrak{A}$ es una Λ-estructura.

3.- Cada enunciado σ en el que ocurren los símbolos de predicados $P_0, P_1, ...$ exige que las relaciones $P_{0\mathfrak{A}}, P_{1\mathfrak{A}}, ...$ tengan ciertas propiedades determinadas por σ cuando $\mathfrak{A} \vDash \sigma$. Por ejemplo, si σ es el enunciado $\forall x(Px \to Qx)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}} \subseteq Q_{\mathfrak{A}}$.[22]

4.- Si $\Pi_\sigma \subseteq \Lambda_1$ y la Λ_1-estructura $\mathfrak{A}_1$ es una restricción de la Λ_2-estructura $\mathfrak{A}_2$, entonces, para toda asignación ν,

$$\mathfrak{A}_1 \vDash \sigma\,[\nu] \Longleftrightarrow \mathfrak{A}_2 \vDash \sigma\,[\nu]\,.$$

5.- Si los enunciados σ_1 y σ_2 son variantes predicativas vía $f : \Pi_{\sigma_1} \longrightarrow \Pi_{\sigma_2}$, entonces, para cada $m > 0$ y $k \in \mathbb{N}$, σ_1 tiene k Λ_1-modelos no isomorfos de cardinalidad m si y sólo si σ_2 tiene k Λ_2-modelos no isomorfos de cardinalidad m, donde $\Lambda_2 = (\Lambda_1 \backslash \Pi_{\sigma_1}) \cup f(\Pi_{\sigma_1})$.

6.- Cada enunciado σ en el que ocurren los símbolos de predicados $P_0, P_1, ...$, exige que los tamaños de $P_0, P_1, ...$, en cada $\mathfrak{A}$ que es modelo de σ cumplan determinadas propiedades. Por ejemplo, si σ es el enunciado $\forall x(Px \to Qx)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} \leq |Q|_{\mathfrak{A}}$.[23]

3 Caracterización de las funciones parciales recursivas

Inspirándonos en Trahtenbrot 1950 presentamos una caracterización de las funciones parciales recursivas, en la que con cada enunciado de la lógica de predicados de primer orden se asocia, para cada número natural k, una función parcial recursiva de $k > 0$ argumentos.

Definición 1. Sea $\Xi = \langle M_0, M_1, ..., M_n, ...\rangle$ una sucesión infinita numerable de diferentes símbolos de predicados monádicos[24]. Sea $\Upsilon = \langle \mathfrak{A}_0, \mathfrak{A}_1, ..., \mathfrak{A}_m, ...\rangle$ una enumeración efectiva[25] de todas las Λ-estructuras finitas, donde Λ es finito[26]. Para cada enunciado σ y cada número natural $k > 0$, la función k-aria *asociada* a σ respecto a Ξ y Υ, en símbolos $f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}$, es la función parcial tal que

a) $f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}(x_1, ..., x_k)$ no está definido si y sólo si no existe ningún modelo finito $\mathfrak{A}$ de σ tal que, para todo $i = 1, ..., k$,

$$|M_i|_{\mathfrak{A}} = x_i.$$

b) Si existe un modelo $\mathfrak{A}$ de σ tal que, para todo $i = 1, ..., k$, $|M_i|_{\mathfrak{A}} = x_i$, entonces sea $\mathfrak{A}_j$ la primera estructura finita en Υ que sea modelo de σ y cumpla, para todo $i = 1, ..., k$, $|M_i|_{\mathfrak{A}_j} = x_i$, entonces,

$$f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}(x_1, ..., x_k) = |M_0|_{\mathfrak{A}_j}\,.$$

[22] Otros ejemplos se presentan en el Apéndice A.

[23] Otros ejemplos se encuentran en el Apéndice A.

[24] Puede haber (posiblemente, un número infinito de) símbolos de predicados que no ocurran en Ξ.

[25] Υ puede ser una enumeración en la que una Λ-estructura finita puede aparecer más de una vez. Una enumeración efectiva sin repeticiones de las Λ-estructuras finitas se presenta en el Apéndice B.

[26] En lo sucesivo usaremos Ξ y Θ con o sin subíndices para sucesiones de predicados monádicos diferentes, Υ con o sin subíndices para enumeraciones efectivas de todas las Λ-estructuras finitas con Λ finito y σ, τ y μ con o sin subíndices para enunciados.

En lugar de la sucesión Ξ, para cada $k \in \mathbb{N}$ con $k > 0$, se puede fijar la sucesión finita

$$\langle M_0, M_1, ..., M_k \rangle$$

para definir las funciones parciales k-arias asociadas. Esto se sigue de la siguiente proposición

Proposición: Si Ξ_1 y Ξ_2 coinciden en los $n+1$ primeros términos, entonces, para cada enunciado σ y cada enumeración efectiva[27] Υ,

$$f_{\Upsilon,\sigma}^{\Xi_1,n} \simeq f_{\Upsilon,\sigma}^{\Xi_2,n}.$$

Realmente, por la Definición 1, con cada enunciado se asocia, para cada $k > 0$, un conjunto de funciones parciales k-arias. Para definir una única función asociada a σ se introducen tres parámetros. Y, así, las funciones definidas dependen de cuatro parámetros[28].

Definición 2. Una función parcial f de k argumentos es *espectralmente representable* (abreviado como **s.r.**) *vía σ respecto a Ξ y Υ* si y sólo si $f \simeq f_{\Upsilon,\sigma}^{\Xi,k}$.

Es fácil ver que si σ es equivalente a τ entonces, para todo Ξ, k y Υ,

$$f_{\Upsilon,\sigma}^{\Xi,k} \simeq f_{\Upsilon,\tau}^{\Xi,k}.$$

Pero, puede haber enunciados σ y τ tal que, para todo Ξ, k y Υ,

$$f_{\Upsilon,\sigma}^{\Xi,k} \simeq f_{\Upsilon,\tau}^{\Xi,k} \qquad *$$

y, sin embargo, σ y τ no sean equivalentes. Por ejemplo[29], si μ es el enunciado

$$\exists x(M_0 x \wedge \neg M_1 x \wedge \forall y(y \neq x \rightarrow (M_0 y \longleftrightarrow M_1 y))),$$

los siguientes enunciados σ y τ no son equivalentes y cumplen *:

$$\begin{aligned} \sigma &\equiv \mu \wedge \exists x \exists y Rxy \\ \tau &\equiv \mu \wedge \neg \exists x \exists y Rxy. \end{aligned}$$

[27] $f \simeq g$ si y sólo si, para todo x, ambas $f(x)$ y $g(x)$ divergen o además de converger ambas, se tiene $f(x) = g(x)$.

[28] En la caracterización por máquinas de Turing las funciones asociadas dependen de la forma en que se especifican los inputs y en cómo se extrae el output.

[29] Los enunciados $\sigma \equiv \exists! x M_1 x \wedge \exists x M_0 x$ y $\tau \equiv \exists! x M_1 x \wedge \exists x \neg M_0 x$ tienen asociada la misma función

$$f(x) = \begin{cases} 1, & \text{si } x = 1; \\ \uparrow, & \text{en otro caso} \end{cases}$$

respecto a Ξ y a Υ, donde $\mathfrak{A}_0 = \langle \{0,1\}, M_{0\mathfrak{A}}, M_{1\mathfrak{A}} \rangle$ con $M_{0\mathfrak{A}} = \{0\}$ y $M_{1\mathfrak{A}} = \{1\}$. Pero f no es **s.s.r.** (véase la definición 5) respecto a $\langle M_0, M_1 \rangle$ ni vía σ ni vía τ.

Si variamos los parámetros obtenemos varias clases de funciones como se establece en las siguientes definiciones.

Definición 3. Una función parcial f de k argumentos es *espectralmente representable respecto a* Ξ *y* Υ si y sólo si existe un enunciado σ tal que $f \simeq f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}$.

Definición 4. Una función parcial f de k argumentos es **s.r.** (*espectralmente representable*) si y sólo si existe una sucesión de predicados monádicos Ξ, una enumeración efectiva de estructuras finitas Υ y un enunciado σ de forma que $f \simeq f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}$.

En la siguiente definición se quiere destacar una clase de funciones, que podríamos decir, son invariantes respecto a la enumeración efectiva de las Λ-estructuras. Es decir, funciones f tales que existe un enunciado σ de forma que f está asociada a σ sea cualquiera la enumeración de las Λ-estructuras.

Definición 5. Una función parcial f de k argumentos es *espectral y fuertemente representable*[30] (abreviado como **s.s.r.**) *vía* el enunciado σ *respecto a* la sucesión Ξ de predicados monádicos si y sólo si, para todo $x_1, ..., x_k \in \mathbb{N}$,

a) si $f(x_1, ..., x_k)$ no está definido, entonces no existe ninguna Λ-estructura finita $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A}$ sea modelo de σ y, para todo $i = 1, ..., k$,

$$|M_i|_{\mathfrak{A}} = x_i.$$

b) si $f(x_1, ..., x_k) = y$, entonces, para toda Λ-estructura finita $\mathfrak{A}$ tal que, para todo $i = 1, ..., k$,

$$|M_i|_{\mathfrak{A}} = x_i,$$

si $\mathfrak{A}$ es modelo de σ, $|M_0|_{\mathfrak{A}} = y$.

Dado Ξ y σ existe a lo sumo una única función parcial **s.s.r.** vía σ respecto a Ξ. Si σ es, por ejemplo, un enunciado válido, entonces no hay ninguna función **s.s.r.** vía σ respecto a Ξ, para cualquier Ξ. Si variamos σ obtenemos una clase de funciones como se establece en la

Definición 6. Una función parcial f de k argumentos es **s.s.r.** *respecto* a la sucesión Ξ si y sólo si existe un enunciado σ tal que f es **s.s.r.** vía σ respecto a Ξ.

Una relación entre las funciones **s.s.r.** respecto a Ξ y las funciones **s.r.** respecto a Ξ se establece en el

Teorema 1. Si una función parcial k-aria f es **s.s.r.** respecto a Ξ, entonces, para todo Υ, f es **s.r.** respecto a Ξ y Υ.■

Las funciones **s.s.r.** no dependen de la sucesión de predicados. En concreto tenemos

[30]Esta definición para funciones totales, es decir, quitando el apartado a, coincide con la definición de función espectralmente representable de Trahtenbrot 1950.

Teorema 2. Si una función parcial k-aria f es **s.s.r.** respecto a Ξ vía el enunciado σ, entonces, para toda sucesión $\Theta = \langle N_0, N_1, ...\rangle$ de predicados monádicos diferentes, puede obtenerse algorítmicamente un enunciado τ tal que f es **s.s.r.** respecto a Θ vía τ.
Demostración. Si f es **s.s.r.** respecto a Ξ vía σ, lo será también vía $h_1(\sigma)$, donde h_1 es un isomorfismo de Π_σ que deja invariantes todos los predicados k-arios con $k > 1$ y los elementos de $\Xi \cap \Pi_\sigma$ y aplica cualquier otro predicado monádico en σ a predicados monádicos diferentes de $M_0, ..., M_k$ y $N_0, ..., N_k$. Además, se ve fácilmente que si h_2 es un isomorfismo de $\Pi_{h_1(\sigma)}$ tal que, para cada $M_k \in \Xi \cap \Pi_{h_1(\sigma)}$, $h_2(M_k) = N_k$ y deja invariantes los restantes predicados, entonces f es **s.s.r.** respecto a Θ vía $h_2(h_1(\sigma))$. (Recuérdese el hecho 1 del apartado anterior). τ es $h_2(h_1(\sigma))$.■

Corolario 1. Si una función parcial k-aria f es **s.s.r.** respecto a Ξ, entonces es **s.s.r.** respecto a cualquier sucesión Θ de predicados monádicos diferentes.

Definición 7. Una función parcial f de k argumentos es *espectral y fuertemente representable* (es **s.s.r.**) si y sólo si existe una sucesión Ξ de predicados monádicos diferentes tal que f es **s.s.r.** respecto a Ξ.

Del Corolario 1 se sigue que si f es **s.s.r**, es **s.s.r.** respecto a cualquier sucesión numerable de predicados monádicos diferentes. No depende de la enumeración de las Λ-estructuras (por definición), ni de la sucesión de predicados monádicos.

Por ejemplo, la función sucesor es **s.s.r** vía el siguiente enunciado σ y la enumeración $\langle M_0, M_1, ...\rangle$

$$\sigma \equiv \exists x(M_0 x \wedge \neg M_1 x \wedge \forall y(y \neq x \rightarrow (M_0 y \longleftrightarrow M_1 y))).$$

Ya que, para cada $n \in \mathbb{N}$, existe un modelo $\mathfrak{A}$ de σ con $|M_1|_{\mathfrak{A}} = n$. Por ejemplo, la estructura $\mathfrak{A} = \langle A, M_{0\mathfrak{A}}, M_{1\mathfrak{A}}\rangle$ donde $A = M_{0\mathfrak{A}} = \{0, 1, ..., n\}$ y $M_{1\mathfrak{A}} = \{0, 1, ..., n - 1\}$.
Además, para cada $\mathfrak{A}$, si $\mathfrak{A} \models \sigma$ y $|M_1|_{\mathfrak{A}} = n$, entonces $|M_0|_{\mathfrak{A}} = n + 1$, como es fácil comprobar[31].

Una consecuencia inmediata de las definiciones es el

Teorema 3. Si una función parcial f de k argumentos es **s.s.r.**, entonces es **s.r.**■

Vamos a establecer que la clase de las funciones **s.r.** coincide con la de las funciones parciales recursivas. En una dirección tenemos el

Teorema 4. Si una función parcial f de k argumentos es **s.r.**, entonces es parcial recursiva.
Demostración. Sean σ, Ξ y Υ tales que $f \simeq f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}$. Supongamos que Ξ y Υ son como en la Definición 1. El siguiente programa con input $x_1, ..., x_k$ computa $f(x_1, ..., x_k)$, parándose con output $f(x_1, ..., x_k)$ si $f(x_1, ..., x_k)$ está definido y, no parándose, si no está definido.

$i := 1$
sigue := **true**
while *sigue* **do**
    begin

[31] Otros ejemplos de funciones **s.s.r.** pueden verse en el apéndice C.

if $|M_j|_{\mathfrak{A}_i} = x_j$, para cada $j = 1, ..., k$, y $\mathfrak{A}_i \vDash \sigma$
then
begin
write $|M_0|_{\mathfrak{A}_i}$
$sigue :=$ **false**
end
else $i := i + 1$
end

Por la tesis de Church, f es parcial recursiva, ya que, para cada i, se puede hallar algorítmicamente $\mathfrak{A}_i$ y las relaciones $|M_j|_{\mathfrak{A}_i} = x_j$ y $\mathfrak{A}_i \vDash \sigma$ son decidibles.■

De la demostración se sigue que, para cada sucesión Ξ de predicados monádicos diferentes, cada $k \in \mathbb{N}$ con $k > 0$, cada enumeración efectiva Υ de las Λ-estructuras finitas con Λ finito y cada enunciado σ, puede obtenerse algorítmicamente una máquina de Turing T tal que $f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}$ es la función parcial computada por T.

En la otra dirección establecemos el siguiente teorema que es más fuerte de lo necesario

Teorema 5. Si f es una función parcial recursiva de k argumentos, entonces es **s.s.r.**
Demostración. Véase el apéndice C.■

De la demostración se sigue que, dada la descripción de una función f parcial recursiva k-aria como μ-recursiva[32], puede hallarse algorítmicamente, para cada sucesión Ξ de predicados monádicos diferentes, un enunciado σ tal que f es **s.s.r.** vía σ respecto a Ξ.

Teorema 6 (Caracterización de las funciones parciales s.r.). Una función parcial n-aria es espectralmente representable si y sólo si es parcial recursiva.
Demostración. Si es **s.r.**, por el Teorema 4, es parcial recursiva. Por otra parte, si es parcial recursiva, por el Teorema 5, es **s.s.r.**, y, por el Teorema 3, es **s.r.**■

Teorema 7. Una función parcial n-aria es espectralmente representable si y sólo si es fuerte y espectralmente representable.
Demostración. Se sigue de los teoremas 3, 4 y 5.■

En concreto, para cada σ, Ξ, Θ, k y Υ, puede hallarse algorítmicamente un enunciado τ tal que $f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma}$ es **s.s.r.** vía τ respecto a Θ.

Teorema 8. Si la función parcial k-aria f es **s.r.** vía σ respecto a la sucesión de predicados monádicos diferentes Ξ y la enumeración efectiva Υ, entonces, para cada sucesión de predicados monádicos diferentes Θ y enumeración efectiva Υ_1, puede encontrarse algorítmicamente un enunciado τ tal que f es **s.r.** vía $\boldsymbol{\tau}$ respecto a Θ y Υ_1.
Demostración: Por la demostración del Teorema 4, puede hallarse una máquina de Turing T que computa f. Por la equivalencia entre funciones μ-recursivas y Turing-computables, puede encontrarse una descripción de f como μ-recursiva y, por el Teorema 5, puede hallarse un enunciado σ_1 tal que f es **s.s.r.** vía σ_1 respecto a Ξ. Por

[32]Es decir, la descripción se hace en términos de las funciones cero, sucesor y proyecciones y de los operadores composición, recursión primitiva y minimización.

el Teorema 2, puede hallarse τ tal que f es **s.s.r.** vía τ respecto a Θ. El Teorema se sigue por el Teorema 3.■

Si f es **s.s.r.** respecto a Ξ vía σ, el enunciado τ que se construye en el teorema cuando Θ coincide con Ξ puede que sea diferente de σ.

Finalmente, como consecuencia del Teorema 8, establecemos el siguiente teorema que muestra que la clase de funciones parciales espectralmente representables es absoluta, es decir, no depende ni de la sucesión de predicados monádicos ni de la enumeración efectiva de las Λ-estructuras finitas con Λ finito.

Teorema 9: Si una función parcial es espectralmente representable, entonces es espectralmente representable vía cualquier sucesión de predicados monádicos diferentes y cualquier enumeración efectiva de todas las Λ-estructuras finitas, donde Λ es finito.■

4 Conclusión

Para $k > 0$, sea $\mathbb{E}^k$ el conjunto de todos los k-tuplos de diferentes símbolos de predicados monádicos; sea Γ el conjunto de todas las enumeraciones efectivas de las Λ-estructuras finitas con Λ finito; y sea $\mathbb{S}$ el conjunto de todos los enunciados de Lógica de Predicados de primer orden con identidad. De lo visto en los apartados anteriores se pueden definir las siguientes clases de funciones k-arias:

$\mathbf{F}^k = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \Xi \in \mathbb{E}^{k+1}, \Upsilon \in \Gamma, \sigma \in \mathbb{S} \right\}$

$\mathbf{F}^{k,\Xi} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \Upsilon \in \Gamma, \sigma \in \mathbb{S} \right\}$

$\mathbf{F}^k_{\Upsilon} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \Xi \in \mathbb{E}^{k+1}, \sigma \in \mathbb{S} \right\}$

$\mathbf{F}^k_{\sigma} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \Xi \in \mathbb{E}^{k+1}, \Upsilon \in \Gamma \right\}$

$\mathbf{F}^{k,\Xi}_{\Upsilon} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \sigma \in \mathbb{S} \right\}$

$\mathbf{F}^{k,\Xi}_{\sigma} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \Upsilon \in \Gamma \right\}$

$\mathbf{F}^k_{\Upsilon,\sigma} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} : \Xi \in \mathbb{E}^{k+1} \right\}$

$\mathbf{F}^{k,\Xi}_{\Upsilon,\sigma} = \left\{ f^{\Xi,k}_{\Upsilon,\sigma} \right\}$

La clase $\mathbf{F}^{k,\Xi}_{\Upsilon,\sigma}$ es unitaria. Las clases $\mathbf{F}^k$, $\mathbf{F}^{k,\Xi}$, $\mathbf{F}^k_{\Upsilon}$ y $\mathbf{F}^{k,\Xi}_{\Upsilon}$ son iguales y coinciden con la clase de las funciones parciales recursivas k-arias (Teoremas 7 y 9). ¿ Las clases $\mathbf{F}^{k,\Xi}_{\sigma}$, $\mathbf{F}^k_{\Upsilon,\sigma}$ y $\mathbf{F}^k_{\sigma}$ son finitas?

5 Referencias.

BOOLOS, G. & JEFFREY, R.: *Computability and Logic*, Cambridge University Press, 1974, 2002[4].

CHURCH, A.: A note on the *Entscheidungsproblem*, *The Journal of Symbolic Logic* 1 (1936), pp. 40-41; Corrección, 101-102.

CHURCH, A.: An unsolvable problem of elementary number Theory, *The American Journal of Mathematics* 58 (1936), 345-363.

EBBINGHAUS, H.-D. & FLUM, J.: *Finite Model Theory*, Springer-Verlag, 1995, 1999[2].

FAGIN, R.: A Spectrum Hierarchy, *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 21 (1975), 123-134.

FAGIN, R.: Finite Model Theory -A Personal Perspective, *Theoretical Computer Science,* 116 (1993), 3-31.
GÖDEL, K.: Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37 (1930), 349-360.
GUREVICH, Y.: The decision problem for standard classes, *The Journal of Symbolic Logic* 41 (1976), 460-464.
HERMES, H.: *Enumerability. Decidability. Computability*, Springer-Verlag, 1969.
KLEENE, S.C.: General recursive functions of natural numbers, *Mathematical Annal,* 112 (1936), 727-742.
MOSTOWSKI, A.: On recursive models of formalized arithmetic, *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences,* cl.III, v. 5 (1957), 705-710.
POST, E. L.: Finite combinatory processes -Formulation I, *The Journal of Symbolic Logic*, 1 (1936), 103-105.
ROBINSON, R. M.: Primitive recursive functions, *Bulletin of American Mathematical Society,* 53 (1947), 925-942.
ROGERS, H.: *Theory of Recursive Functions and Effective Computability*, McGraw-Hill Book Company, 1967.
ROSEN, E.: Some aspects of Model Theory and Finite Structures, *The Bulletin of Symbolic Logic* 8, 3(2002), 380-403.
SCHOLZ, H.: Problems, *The Journal of Symbolic Logic,* 17,2 (1952), 160.
TRAHTENBROT, B. A.: Impossibility of an algorithm for the decision problem in finite classes, *Doklady Akademii Nauk SSSR,* 70 (1950), 569-572 (en ruso); traducción inglesa en: *American Mathematical Society Translations, Series 2, 23* (1963), 1-5.
TURING, A.: On computable numbers with an application to the *Entscheidungsproblem*, *Proceedings of the London Mathematical Society* 42 (1936), 230-265.
VAUGHT, R. L.: Sentences true in all constructive models, *The Journal of Symbolic Logic* 25 (1960), 39-53.

6 Apéndice A

Cada enunciado σ en el que ocurren los símbolos de predicados $P_0, P_1, ...$ exige que las relaciones $P_{0\mathfrak{A}}, P_{1\mathfrak{A}}, ...$ tengan ciertas propiedades determinadas por σ cuando $\mathfrak{A} \vDash \sigma$. Como ejemplos, en los que usaremos el símbolo $\equiv$ de forma que α ($\equiv \beta$) nos dice que β es una abreviatura de α[33] y en los que P, Q y S son predicados monádicos pertenecientes a Π_σ, $F^2 \in \Pi_\sigma$ es binario y $F^3 \in \Pi_\sigma$ es 3-ario, podemos enumerar[34]:

(a) Si $\sigma(P, Q)$ es $\forall x(Px \to Qx)$ ($\equiv P \subseteq Q$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}} \subseteq Q_{\mathfrak{A}}$.

(b) Si $\sigma(P, Q)$ es $\forall x(Px \leftrightarrow Qx)$ ($\equiv P = Q$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}} = Q_{\mathfrak{A}}$.

(c) Si $\sigma(P, Q)$ es $\forall x(Px \to \neg Qx)$ ($\equiv Disyuntos(P, Q)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}}$ y $Q_{\mathfrak{A}}$ son disyuntos.

[33] Posteriormente se usarán estas abreviaturas.

[34] Se usa la notación $\alpha(X_1^{k_1}, ..., X_m^{k_m})$, para señalar todas las ocurrencias de X^{k_i} en la fórmula α, para $i = 1, ..., m$. Pero no exige que, para cada $j = 1, ..., m$, $X_j^{k_j} \in \Pi_\alpha$, ni que, para cada $X \in \Pi_\alpha$, haya un j tal que X sea $X_j^{k_j}$.

Además, se usa la notación $\alpha(X_1^{k_1}/Y_1^{k_1}, ..., X_m^{k_m}/Y_m^{k_m})$, para indicar la fórmula que se obtiene de la fórmula $\alpha(X_1^{k_1}, ..., X_m^{k_m})$ al sustituir simultáneamente todas las ocurrencias de los símbolos de predicados $X_1^{k_1}$, ... y $X_m^{k_m}$ por ocurrencias, respectivamente de los símbolos de predicados $Y_1^{k_1}$,... y $Y_m^{k_m}$ (las $Y_j^{k_j}$ podrían ser no sólo símbolos de predicados, sino formas predicativas construidas por medio del operador *lambda).*

(d) Si $\sigma(F^2)$ es $\forall xyz(F(x,y) \wedge F(x,z) \rightarrow y = z)$ ($\equiv Fun(F)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^2_{\mathfrak{A}}$ es una función.

(e) Si $\sigma(P, F^2)$ es $\forall x(Px \longleftrightarrow \exists y F(x,y))$ ($\equiv P = Dom(F^2)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}}$ es el dominio de $F^2_{\mathfrak{A}}$.

(f) Si $\sigma(P, F^2)$ es $\forall x(Px \longleftrightarrow \exists y F(y,x))$ ($\equiv P = Rg(F^2)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}}$ es el rango de $F^2_{\mathfrak{A}}$.

(g) Si $\sigma(F^2)$ es $\forall xyz(F(x,y) \wedge F(z,y) \rightarrow x = z)$ ($\equiv$ 1-1(F^2)), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^2_{\mathfrak{A}}$ es una relación inyectiva.

(h) Si $\sigma(F^2, P, Q)$ es $Fun(F) \wedge Dom(F,P)$ & $\forall xy(F(x,y) \rightarrow Qy)$ ($\equiv Fun(F,P,Q)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^2_{\mathfrak{A}}$ es una función de $P_{\mathfrak{A}}$ en $Q_{\mathfrak{A}}$.

(i) Si $\sigma(F^2, P, Q)$ es $Fun(F,P,Q) \wedge$ 1-1(F) ($\equiv Iny(F,P,Q)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^2_{\mathfrak{A}}$ es una función inyectiva de $P_{\mathfrak{A}}$ en $Q_{\mathfrak{A}}$.

(j) Si $\sigma(F^2, P, Q)$ es $Fun(F,P,Q) \wedge Rg(F,Q)$ ($\equiv Sup(F,P,Q)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^2_{\mathfrak{A}}$ es una función suprayectiva de $P_{\mathfrak{A}}$ en $Q_{\mathfrak{A}}$.

(k) Si $\sigma(F^2, P, Q)$ es $Iny(F,P,Q) \wedge Sup(F,P,Q)$ ($\equiv Biy(F,P,Q)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^2_{\mathfrak{A}}$ es una función biyectiva de $P_{\mathfrak{A}}$ en $Q_{\mathfrak{A}}$.

(l) Si $\sigma(F^3)$ es $\forall xyzu(F(x,y,z) \wedge F(x,y,u) \rightarrow z = u)$ ($\equiv Fun^2(F)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^3_{\mathfrak{A}}$ es una función de dos argumentos.

(m) Si $\sigma(F^3)$ es $\forall xyzuv(F(x,y,v) \wedge F(z,u,v) \rightarrow x = z \wedge y = u)$ ($\equiv$ 1-1$^2(F)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^3_{\mathfrak{A}}$ es una relación inyectiva en los dos primeros argumentos.

(n) Si $\sigma(F^3, P)$ es $\forall x(Px \longleftrightarrow \exists yz F(x,y,z))$ ($\equiv Dom_1(F,P)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}}$ es el primer dominio de $F^3_{\mathfrak{A}}$.

(o) Si $\sigma(F^3, P)$ es $\forall x(Px \longleftrightarrow \exists yz F(y,x,z))$ ($\equiv Dom_2(F,P)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}}$ es el segundo dominio de $F^3_{\mathfrak{A}}$.

(p) Si $\sigma(F^3, P)$ es $\forall x(Px \longleftrightarrow \exists yz F(y,z,x))$ ($\equiv Rg^2(F,P)$), entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $P_{\mathfrak{A}}$ es el rango de $F^3_{\mathfrak{A}}$.

(q) Si $\sigma(F^3, P, Q, S)$ es

$$Fun^2(F) \wedge 1-1^2(F) \wedge Dom_1(F,P) \wedge Dom_2(F,Q) \wedge Rg^2(F,S) \ (\equiv Biy^2(F,P,Q,S)),$$

entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \models \sigma$, $F^3_{\mathfrak{A}}$ es una función *biyectiva* de $P_{\mathfrak{A}} \times Q_{\mathfrak{A}}$ en $S_{\mathfrak{A}}$.

Cada enunciado σ en el que ocurren los símbolos de predicados $P_0, P_1, ...,$ exige que los tamaños de $P_0, P_1, ...,$ en cada $\mathfrak{A}$ que es modelo de σ cumplan determinadas propiedades. Por ejemplo,

(a) Si σ es $P \subseteq Q$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} \leq |Q|_{\mathfrak{A}}$.

(b) Si σ es $P = Q$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} = |Q|_{\mathfrak{A}}$.

(c) Si σ es $Iny(F,P,Q)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} \leq |Q|_{\mathfrak{A}}$.

(d) Si σ es $Sup(F,P,Q)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} \geq |Q|_{\mathfrak{A}}$.

(e) Si σ es $Biy(F,P,Q)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} = |Q|_{\mathfrak{A}}$.

(f) Si σ es $Biy^2(F,P,Q,S)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} \cdot |Q|_{\mathfrak{A}} = |S|_{\mathfrak{A}}$.

(g) Si σ es $Disyuntos(P,Q) \wedge \forall x(Sx \leftrightarrow Px \vee Qx)$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|S|_{\mathfrak{A}} = |P|_{\mathfrak{A}} + |Q|_{\mathfrak{A}}$.

(h) Si σ es $\neg\exists xPx$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} = 0$.

(i) Si σ es $\forall xPx$, entonces, para cada $\mathfrak{A}$ tal que $\mathfrak{A} \vDash \sigma$, $|P|_{\mathfrak{A}} = \|\mathfrak{A}\|$.

7 Apéndice B

Para establecer una enumeración efectiva de los enunciados supondremos que las variables se construyen con los símbolos x, 1 y 2, de forma que las variables son las expresiones siguientes:

$$x,\ x1,\ x2,\ x11,\ x12,\ x21,\ x22,\ ...$$

que corresponden respectivamente a la notación más usual

$$x_0, x_1, x_2, x_3, x_4, x_5, x_6, ...$$

y un predicado $P_v^{|u|}$ se escribe en la forma

$$(uPv),$$

donde $u, v \in \{1, 2\}^+$ y $|u|$, que expresa la aridad del predicado, se calcula de acuerdo con la siguiente definición recursiva

$$\begin{aligned} |1| &= 1, \\ |2| &= 2, \\ |\alpha 1| &= 2 \cdot |\alpha| + 1, \\ |\alpha 2| &= 2 \cdot |\alpha| + 2. \end{aligned}$$

De esta forma el vocabulario de un lenguaje de predicados de primer orden con identidad consta de los siguientes símbolos

$$1\ 2\ x\ P\ (\ )\ ,\ \wedge\ \neg\ \forall\ \exists\ =$$

Si codificamos cada uno de los símbolos de acuerdo con la siguiente tabla

1	2	x	P	(	)	,	$\wedge$	$\neg$	$\forall$	$\exists$	=
1	2	3	4	5	6	7	8	9	α	β	γ

y cada expresión se codifica como la concatenación de los códigos de cada símbolo, obtenemos que cada expresión, término, fórmula y enunciado de la lógica de primer orden con identidad es un número 12-ádico. Así, las expresiones pueden ordenarse de acuerdo con el número de su codificación[35].

Con esta codificación el enunciado

$$\forall x(x = x)$$

[35] El número $d_n d_{n-1} ... d_0$ en notación 12-ádica, donde

$$d_0, ..., d_n \in \{1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, \alpha, \beta, \gamma\},$$

es el número $d_0 + 12^1 d_1 + ... + 12^n d_n$ en notación decimal, teniendo en cuenta que α corresponde a 10, β a 11 y γ a 12.

correspondería al número

$$\alpha 353\gamma 36$$

en notación 12-ádica[36].

Si eliminamos en esa enumeración todas las expresiones que no son enunciados, obtenemos una enumeración de los enunciados, pudiendo así establecer una correspondencia biunívoca entre los números naturales y los enunciados. La función $cd(n) = m$ tal que m es el código del enunciado σ_n es recursiva. Por otra parte, es parcial recursiva la función dc tal que, para todo n,

$$dc(n) = \begin{cases} m, & \text{si } n \text{ es el código de } \sigma_m \\ \uparrow, & \text{si } n \text{ no es el código de un enunciado.} \end{cases}$$

Para establecer una enumeración efectiva de las Λ-estructuras finitas con Λ finito supondremos[37] que el universo de cualquiera de ellas es un conjunto finito cuyos elementos pertenecen a $\{1, 2\}^+$, es decir, son números mayores que cero escritos en notación 2-ádica[38]. Los individuos de un universo se pueden ordenar por la relación $<$ entre números. Con estos supuestos, si $A = \{a_0, ..., a_n\}$ con $n \geq 0$ es el universo de una Λ-estructura finita y $a_0, ..., a_n$ están ordenados de menor a mayor, entonces A puede codificarse como el siguiente número en notación 3-ádica

$$3a_0 3a_1 3...3a_n 3.$$

Si codificamos cada n-tuplo $\langle a_1, ..., a_n \rangle$ de números en notación 2-ádica por medio del siguiente número en notación 4-ádica

$$4a_1 4...4a_n 4,$$

entonces se puede codificar una relación R n-aria sobre A por medio del número en notación 5-ádica

$$5\alpha_1 5...5\alpha_m 5,$$

donde $\alpha_1, ..., \alpha_m$ son los códigos ordenados de menor a mayor de los diferentes n-tuplos que pertenecen a R. (Si R es vacía, entonces su códificación será el número 55).

Si $\Lambda = \emptyset$, la codificación de una Λ-estructura finita es igual a la codificación de su universo. Si $\Lambda \neq \emptyset$, sea $\Lambda = \{(u_1 P v_1), (u_2 P v_2), ..., (u_p P v_p)\}$ donde sus elementos están ordenados según su codificación anterior de menor a mayor, entonces una Λ-estructura finita $\mathfrak{A} = \langle A, I \rangle$ se codifica como el número en notación 7-ádica obtenido al concatenar los siguientes números en el siguiente orden, donde $c_{I(X)}$ con $X \in \Lambda$, es la codificación de la relación $I(X)$:

[36] En notación decimal el número es 30716970.

[37] Este supuesto no elimina generalidad ya que para cualquier Λ-estructura finita existe otra isomorfa cuyo universo consta de dichos individuos.

[38] Sin eliminar generalidad podríamos suponer que el universo de cada Λ-estructura $\mathfrak{A}$ finita es el conjunto $\{a_1, ..., a_n\}$ donde $n \geq 1$, $a_1, ..., a_n \in \{1, 2\}^+$ y, si $a_1 < a_2 < ... < a_n$, entonces a_n en notación 2-ádica es el número n; es decir, si el universo de $\mathfrak{A}$ tiene n elementos, estos son los n primeros números positivos escritos en notación 2-ádica.

1. El código de su universo A;
2. $7u_1 6v_1 7c_{I((u_1 P v_1))}7$;
3. $7u_2 6v_2 7c_{I((u_2 P v_2))}7$;

. . .

$p+1$. $7u_p 6v_p 7c_{I((u_p P v_p))}7$.

Dado un número k en notación 7-ádica, es decidible si k es la codificación de una Λ-estructura finita. Si ordenamos las Λ-estructuras finitas según su codificación de menor a mayor, obtenemos una enumeración efectiva de las Λ-estructuras finitas con Λ finito.

8 Apéndice C

Antes de demostrar el Teorema 5, establecemos algunos conceptos que se usaran en su demostración así como ejemplos de funciones **s.s.r**.

Dada una fórmula $\varphi(x)$ con la variable libre x[39], se define, para cada fórmula ψ su fórmula *relativizada en* φ, en símbolos ψ^φ o $\psi^{\varphi(x)}$, inductivamente:

(a) Si ψ es atómica, ψ^φ es ψ.

(b) Si ψ es $\neg\chi$, $\chi \vee \theta$, $\chi \wedge \theta$, $\chi \to \theta$ o $\chi \leftrightarrow \theta$, entonces ψ^φ es, respectivamente, $\neg\chi^\varphi$, $\chi^\varphi \vee \theta^\varphi$, $\chi^\varphi \wedge \theta^\varphi$, $\chi^\varphi \to \theta^\varphi$ o $\chi^\varphi \leftrightarrow \theta^\varphi$.

(c) Si ψ es $\forall y\chi$ o $\exists y\chi$, entonces ψ^φ es, respectivamente, $\forall y(\varphi(y) \to \chi^\varphi)$ o $\exists y(\varphi(y) \wedge \chi^\varphi)$.

Una Λ-estructura $\mathfrak{A}_1$ es un *submodelo* de la Λ-estructura $\mathfrak{A}_2$ si

(a) $|\mathfrak{A}_1| \subseteq |\mathfrak{A}_2|$ y,

(b) para todo $X^k \in \Lambda$,

$$X^k_{\mathfrak{A}_1} = X^k_{\mathfrak{A}_2} \restriction |\mathfrak{A}_1|^k,$$

es decir, la interpretación de X^k en $\mathfrak{A}_1$ es la restricción de la interpretación de X^k en $\mathfrak{A}_2$ a $|\mathfrak{A}_1|^k$.

Si $E \neq \emptyset$ y $E \subseteq |\mathfrak{A}|$, el *submodelo de* $\mathfrak{A}$ *generado por* E es el menor (respecto a inclusión de universos) submodelo $\mathfrak{A}_1$ de $\mathfrak{A}$ tal que $E \subseteq |\mathfrak{A}_1|$.

En el caso de no existir símbolos para constantes ni para funciones, con cada Λ-estructura $\mathfrak{A}$ y cada $E \subseteq |\mathfrak{A}|$ y $E \neq \emptyset$ hay un submodelo de $\mathfrak{A}$ cuyo universo es E.

Sea V un símbolo de predicado monádico, entonces, para cada Λ-estructura $\mathfrak{A}$ y cada enunciado σ tal que $\Pi_\sigma \subseteq \Lambda$ y $V \in \Lambda$, si $V_{\mathfrak{A}}$ no es vacío, entonces

$$\mathfrak{A} \vDash \sigma^V \Longleftrightarrow \mathfrak{A}_1 \vDash \sigma,$$

donde $\mathfrak{A}_1$ es el submodelo de $\mathfrak{A}$ generado por el conjunto

$$\{x | x \in |\mathfrak{A}| \wedge V_{\mathfrak{A}} x\}.$$

Si σ y τ son enunciados tales que $\Pi_\sigma \cap \Pi_\tau = \emptyset$, para cada Λ_1-estructura $\mathfrak{A}_1$ y cada Λ_2-estructura $\mathfrak{A}_2$ tal que $\Pi_\sigma \subseteq \Lambda_1$ y $\Pi_\tau \subseteq \Lambda_2$, existe una $\Lambda_1 \cup \Lambda_2 \cup \{V_1, V_2\}$-estructura $\mathfrak{A}$, donde $V_1, V_2 \notin \Lambda_1 \cup \Lambda_2$, tal que

[39] φ puede contener otras variables libres además de la x, en ese caso (c) ha de tener en cuenta los posibles conflictos de variables ligadas.

$$\begin{aligned} \mathfrak{A}_1 \vDash \sigma \iff & \quad \mathfrak{A} \vDash \sigma^{V_1}, \\ \mathfrak{A}_2 \vDash \tau \iff & \quad \mathfrak{A} \vDash \tau^{V_2}. \end{aligned}$$

Ejemplos:

1.- La función

$$\chi_<(x,y) = \begin{cases} 1, & \text{si } x \leq y; \\ 0, & \text{en otro caso,} \end{cases}$$

es **s.s.r** vía el enunciado

$$\begin{aligned} &\sigma(M_1, M_2, M_0, F^2) \equiv (Iny(F^2, M_1, M_2) \wedge \exists x(M_0 x \wedge \forall y(M_0 y \to x = y))) \vee \\ &(Iny(F^2, M_2, M_1) \wedge \exists x(M_1 x \wedge \forall y(M_2 y \to \neg F^2 yx)) \wedge \forall x \neg M_0 x), \end{aligned}$$

Ya que si $\mathfrak{A}$ es un modelo de σ, entonces M_0 es verdadero de uno o cero elementos de $|\mathfrak{A}|$. Y, el primer caso se tiene si hay una función inyectiva del conjunto de individuos que cumplen M_1 en el de los que cumplen M_2; el segundo caso, si hay una inyectiva de M_2 en M_1 que no es biyectiva.

2.- La función suma es **s.s.r** vía el enunciado

$$\sigma(M_1, M_2, M_0) \equiv Disyunto(M_1, M_2) \wedge \forall x(M_0 x \longleftrightarrow M_1 x \vee M_2 x)$$

3.- La función producto es **s.s.r** vía el enunciado

$$\sigma(M_1, M_2, M_0, F) \equiv Biy^2(F, M_1, M_2, M_0)$$

ya que σ es verdadero en un modelo $\mathfrak{A}$, si el número de individuos que cumplen M_0 es el producto del número de individuos que cumplen M_1 por el número de individuos que cumplen M_2.

La demostración que presenta Trahtenbrot para el caso de funciones monádicas utiliza la definición de función recursiva general de Robinson (1947) que consiste en definir la clase de funciones primitivas recursivas y aplicar la minimización a funciones regulares. Nosotros vamos a demostrarlo sobre la definición de funciones μ-recursivas (Hermes 1969 y Boolos-Jeffrey 1974), que se definen a partir de unas funciones *iniciales* por medio de *operadores*.

En concreto, las funciones *iniciales* son las siguientes:

a) la función z, *cero*, de un argumento tal que, para todo natural x, $z(x) = 0$.

b) la función s, *sucesor*, de un argumento tal que, para todo x, $s(x) = x + 1$.

c) para todo par de números naturales positivos (m, n) con $n \leq m$, la función π_n^m de m argumentos tal que, para todo $x_1, ..., x_n$, $\pi_n^m(x_1, ..., x_m) = x_n$. (Funciones de *identidad* o *proyecciones*).

Los operadores son la *composición, recursión primitiva* y *minimización* sobre funciones o predicados *regulares.* El operador **C**, *composición* o *sustitución*, se aplica a $(n+1)$-tuplos de funciones $(f, g_1, ..., g_n)$ tales que f es una función de n argumentos y todas las funciones g_1,...,g_n tienen el mismo número m de argumentos. El resultado

de aplicar $\mathbf{C}$ a dicho tuplo es una función $h = \mathbf{C}(f, g_1, ..., g_n)$ de m argumentos tal que, para todo $x_1, ..., x_m$,

$$h(x_1, ..., x_m) = f(g_1(x_1, ..., x_m), ..., g_n(x_1, ..., x_m)).$$

El operador $\mathbf{R}$, *recursión primitiva*, se aplica a pares de funciones (f, g) tales que, para un $n > 0$, el número de argumentos de f es n y el número de argumentos de g es $n + 2$. El resultado es una función $h = \mathbf{R}(f, g)$ de $n + 1$ argumentos tal que, para todo $x_1, ..., x_n, y$,

$$\begin{aligned} h(x_1, ..., x_n, 0) &= f(x_1, ..., x_n), \\ h(x_1, ..., x_n, s(y)) &= g(x_1, ..., x_n, y, h(x_1, ..., x_n, y)). \end{aligned}$$

El operador $\mathbf{M}$, *minimización*, aplicado a una función g de $n + 1$ variables, $\mathbf{M}(g)$, es una función parcial h de n argumentos tal que aplicada a $\vec{x}$ nos da el menor valor de y tal que $g(\vec{x}, y) = 0$, si existe tal y; en otro caso, no está definida.

Una función f es *μ-recursiva* si y sólo si es generable a partir de las funciones iniciales por medio de las operaciones $\mathbf{C}$, $\mathbf{R}$ y $\mathbf{M}$, aplicada está última sólo a funciones regulares μ-recursivas (una función g de $n+1$ argumentos es *regular* si y sólo si, para todo n-tuplo de naturales $\vec{x}$, existe un natural y tal que $g(\vec{x}, y) = 0$).

Una definición equivalente de la clase de funciones μ-recursivas se consigue al exigir que el operador $\mathbf{M}$ se aplique únicamente a funciones regulares μ-recursivas g que satisfagan además la propiedad de que, para cada n-tuplo de naturales $\vec{x}$, existe un único natural y tal que $g(\vec{x}, y) = 0$. La implicación en un sentido es directa; para demostrar la otra implicación es suficiente tener en cuenta que la función

$$\overline{sg}(x) = \begin{cases} 0, & \text{si } x \neq 0; \\ 1, & \text{si } x = 0 \end{cases}$$

es primitiva recursiva y la función f^* de $k + 1$ argumentos definida a partir de la función f de $k + 1$ argumentos en la forma

$$\begin{aligned} f^*(\vec{x}, 0) &= f(\vec{x}, 0); \\ f^*(\vec{x}, y') &= f(\vec{x}, y') + \overline{sg}(\prod_{i=0}^{i=y} f(\vec{x}, y)); \end{aligned}$$

es primitiva recursiva (μ-recursiva, regular, total) si y sólo si f es primitiva recursiva (μ-recursiva, regular, total). Además, f^* cumple la propiedad

$$\forall \vec{x}(\exists! y f^*(\vec{x}, y) = 0 \vee \neg \exists y f^*(\vec{x}, y) = 0),$$

es decir, para un k-tuplo $\vec{x}$, $f^*(\vec{x}, y) = 0$, no tiene solución o tiene una única solución. Además, tiene solución si y sólo si $f(\vec{x}, y) = 0$ tiene solución y la solución para f^* es la menor solución para f.

La demostración de que cada función μ-recursiva es **s.s.r.,** se hace por inducción en la longitud de su derivación a partir de las funciones iniciales; para ello, es suficiente demostrar que las funciones iniciales son **s.s.r.** y que las operaciones de composición

y recursión primitiva aplicadas a funciones **s.s.r.**, producen funciones **s.s.r.** y que la minimización restringida aplicada a funciones **s.s.r.** regulares con una única solución produce funciones **s.s.r.**

La función z es **s.s.r.** vía el enunciado

$$\neg\exists x M_0 x.$$

La función sucesor ya se ha visto que es **s.s.r.**

La función π_m^n es **s.s.r.** vía el enunciado

$$\forall x(M_0 x \leftrightarrow M_n x).$$

Supongamos que la función f con n argumentos es **s.s.r.** vía el enunciado σ_0 respecto a la sucesión $M_{00}, M_{01}, ..., M_{0n}$ y, para cada $i = 1, ..., n$, la función g_i con m argumentos es **s.s.r.** vía el enunciado σ_i respecto a la sucesión $M_{i0}, M_{i1}, ..., M_{im}$. Suponemos sin perder generalidad que Π_{σ_0}, Π_{σ_1}, ..., Π_{σ_n} son disyuntos dos a dos. Sea el enunciado σ la conjunción de los siguientes enunciados:

$$\begin{gathered}
\exists x A_i x, \text{ para } i = 0, 1, ..., n, \\
\sigma_i^{A_i}, \text{ para } i = 0, 1, ..., n, \\
Disyuntos(A_i, A_j), \text{ para } i < j,\ i, j \in \{0, 1, ..., n\}, \\
\forall x_1 ... x_k (X^k x_1 ... x_k \rightarrow A_i x_1 \wedge ... \wedge A_i x_k), \text{ para } X^k \in \Pi_{\sigma_i},\ i = 0, ..., n, \\
Biy(P_i, M_{i0}, M_{0i}), \text{ para } i = 1, ..., n, \\
Biy(P_{ijk}, M_{ik}, M_{jk}), \text{ para } i, j = 1, ..., n \text{ y } k = 1, ..., m.
\end{gathered}$$

donde, para $i = 0, 1, ..., n$, el símbolo A_i es monádico y el símbolo P_i es binario y, para $i, j = 1, ..., n$ y $k = 1, ..., m$, el símbolo P_{ijk} es binario. Suponemos que dichos símbolos son distintos y no pertenecen a

$$\bigcup_{i=0}^{i=n} \Pi_{\sigma_i}.$$

Entonces, la composición de f y las funciones $g_1, ..., g_n$ es **s.s.r.** vía σ respecto a la sucesión $M_{00}, M_{11}, ..., M_{1m}$. Esto es así, ya que si $\mathfrak{A}$ es un modelo de σ, es un modelo de $\sigma_i^{A_i}$, para $i = 1, ..., n$, por lo que $|M_{i0}|_{\mathfrak{A}}$ es el valor de

$$g_i(m_1, ..., m_m),$$

donde, para $i = 1, ..., n$ y $j = 1, ..., m$,

$$|M_{ij}|_{\mathfrak{A}} = m_j,$$

ya que $\mathfrak{A}$ es modelo de

$$Biy(P_{ijk}, M_{ik}, M_{jk}), \text{ para } i, j = 1, ..., n \text{ y } k = 1, ..., m.$$

Como $\mathfrak{A}$ es modelo de

$$Biy(P_i, M_{i0}, M_{0i}), \text{ para } i = 1, ..., n,$$

se tiene que, para cada $i = 1, ..., n$,

$$|M_{0i}| = g_i(m_1, ..., m_m),$$

y al ser $\mathfrak{A}$ modelo de $\sigma_0^{A_0}$, se tiene que

$$|M_{00}|_{\mathfrak{A}} = f(g_1(m_1, ..., m_m), ..., g_n(m_1, ..., m_m)).$$

Por otra parte, como, para cada $i = 1, ..., n$, g_i es **s.s.r.** se tiene que, para cada $m_1, ..., m_m \in \mathbb{N}$, existe una Π_{σ_i}-estructura $\mathfrak{A}_i$ tal que

$$\mathfrak{A}_i \vDash \sigma_i$$

y, para todo $j = 1, ..., m$,

$$|M_{ij}|_{\mathfrak{A}_i} = m_j.$$

Como f es **s.s.r.** hay una Π_{σ_0}-estructura $\mathfrak{A}_0$ tal que

$$\mathfrak{A}_0 \vDash \sigma_0$$

y, para todo $i = 1, ..., n$,

$$|M_{0i}|_{\mathfrak{A}_0} = g_i(m_1, ..., m_m).$$

Por isomorfismo, puede hacerse que los conjuntos $|\mathfrak{A}_i|$, para $i = 0, ..., n$, sean disyuntos dos a dos.

Sea Λ la signatura

$$\bigcup_{i=0}^{i=n} \Pi_{\sigma_i} \cup \{A_i^1 | i = 0, ..., n\} \cup \{P_i^2 | i = 1, ..., n\} \cup \{P_{ijk}^2 | i, j = 1, ..., n \ \& \ k = 1, ..., m\}.$$

Sea $\mathfrak{B}$ la Λ-estructura tal que

i) $|\mathfrak{B}| = \bigcup_{i=0}^{i=n} |\mathfrak{A}_i|$ (unión disyunta);

ii) la interpretación de $X^k \in \Pi_{\sigma_i}$ $(i = 0, 1, ..., n)$ es igual a la interpretación de X^k en $\mathfrak{A}_i$, es decir, para todo $x_1, ..., x_k \in |\mathfrak{B}|$,

$$X_{\mathfrak{B}}^k x_1 ... x_k \Longleftrightarrow x_1, ..., x_k \in \mathfrak{A}_i \ \& \ X_{\mathfrak{A}_i}^k x_1 ... x_k;$$

iii) la interpretación de A_i $(i = 0, 1, ..., n)$ es tal que, para todo $x \in |\mathfrak{B}|$,

$$A_{i\mathfrak{B}}x \Longleftrightarrow x \in |\mathfrak{A}_i|\,;$$

iv) la interpretación de P_i $(i = 1, ..., n)$ es la de una función biyectiva del conjunto $\{x|M_{i0}x\}$ en el conjunto $\{x|M_{0i}x\}$;

v) la interpretación de P_{ijk} $(i, j = 1, ..., n$ y $k = 1, ..., m)$ es la de una función biyectiva del conjunto $\{x|M_{ik}x\}$ en el conjunto $\{x|M_{jk}x\}$.

Es fácil comprobar que $\mathfrak{B} \vDash \sigma$.

Supongamos que f es $n+2$-aria y **s.s.r.** vía el enunciado τ respecto a la sucesión

$$M_0, M_1, ..., M_{n+2}$$

y que g es n-aria y **s.s.r.** vía el enunciado σ respecto a la sucesión $N_0, N_1, ..., N_n$. Supongamos también que $\Pi_\tau \cap \Pi_\sigma = \emptyset$. Se quiere demostrar que tambien es **s.s.r.** la función h con $n+1$ argumentos tal que

$$\begin{aligned} h(x_1, ..., x_n, 0) &= g(x_1, ..., x_n); \\ h(x_1, ..., x_n, y') &= f(x_1, ..., x_n, y, h(x_1, ..., x_n, y)). \end{aligned}$$

Sea $\tau_{\xi\eta}$ la fórmula obtenida de τ al sustituir todas las ocurrencias de fórmulas de la forma $M_{n+1}(x)$ por $M_{n+1}(\xi, x)$, las de la forma $M_{n+2}(x)$ por $M_{n+2}(\xi, x)$, las de la forma $M_0(x)$ por $M_{n+2}(\eta, x)$ y las de la forma

$$X^k x_1 ... x_k,$$

para cualquier otro predicado $X^k \in \Pi_\tau$ por

$$X^{k+2}\xi\eta x_1 ... x_k.$$

Es fácil ver que las fórmulas $\tau_{\xi\eta}$ cumplen lo siguiente: Sea $\mathfrak{A} \vDash \tau_{\xi\eta}[a, b]$, para $a, b \in |\mathfrak{A}|$ con $a \neq b$, tal que, para cada $i = 1, ..., n$,

$$|\{x|M_{i\mathfrak{A}}(a, b, x)\}| = m_i$$

y, para $k \in \{n+1, n+2\}$,

$$|\{x|M_{k\mathfrak{A}}(a, x)| = m_k,$$

entonces

$$|\{x|M_{n+1\mathfrak{A}}(b, x)| = f(m_1, ..., m_{n+2}).$$

Sea $Orden(R, M)$ la conjunción de los siguientes enunciados

$$\forall xy(Mx \wedge My \wedge Rxy \rightarrow \neg Ryx),$$
$$\forall xyz(Mx \wedge My \wedge Mz \wedge Rxy \wedge Ryz \rightarrow Rxz),$$
$$\forall xy(Mx \wedge My \rightarrow x = y \vee Rxy \vee Ryx),$$
$$\forall xy(\neg Mx \wedge My \rightarrow Rxy),$$
$$\forall xy(\neg Mx \wedge \neg My \rightarrow \neg Rxy).$$

Entonces, si $\mathfrak{A} \vDash Orden(R, M)$, $R_{\mathfrak{A}}$ ordena lineal y estrictamente el conjunto $\{x|M_{\mathfrak{A}}x\}$ y, además, todos los elementos de $|\mathfrak{A}|$ que no tienen la propiedad $M_{\mathfrak{A}}$ están en la relación $R_{\mathfrak{A}}$ con los elementos que tienen la propiedad, pero no entre ellos. Se ve fácilmente que los elementos que no cumplen $M_{\mathfrak{A}}$, si existen, son minimales respecto a $R_{\mathfrak{A}}$ y su sucesor inmediato es un elemento que cumple $M_{\mathfrak{A}}$.

Sea $Suc(S, R)$ el enunciado

$$\forall xy(Sxy \leftrightarrow Rxy \wedge \neg\exists z(Rxz \wedge Rzy),$$

entonces, si $\mathfrak{A} \vDash Suc(S, R)$ y $R_{\mathfrak{A}}$ es un orden estricto, entonces $S_{\mathfrak{A}}$ es la relación de sucesor inmediato respecto a $R_{\mathfrak{A}}$.

Sea χ la conjunción de los siguientes enunciados

$$\forall x_1...x_k(X^k x_1...x_k \rightarrow Ax_1 \wedge ... \wedge Ax_k), \text{ para } X^k \in \Pi_\sigma;$$
$$\forall \xi\eta x_1...x_k(X^{k+2}\xi\eta x_1...x_k \rightarrow B\xi\eta x_1 \wedge ... \wedge B\xi\eta x_k), \text{ para } X^k \in \Pi_\tau \text{ y } X^k \neq M_{n+1},$$
$$M_{n+2},\ M_0;$$
$$\forall x\xi\eta(M_{n+1}\xi x \rightarrow B\xi\eta x \wedge B\eta\xi x);$$
$$\forall x\xi\eta(M_{n+2}\xi x \rightarrow B\xi\eta x \wedge B\eta\xi x);$$
$$Biy(P_i, M_i, N_i),\ i = 1, ..., n;$$
$$\exists x\neg M_{n+1}x;$$
$$Orden(R, M_{n+1});$$
$$Suc(S, R);$$
$$\exists xAx$$
$$\sigma^A;$$
$$\forall\xi(\forall y\neg Sy\xi \rightarrow \forall x(M_{n+2}\xi x \leftrightarrow N_0 x));$$
$$\forall\xi(\forall y\neg Sy\xi \rightarrow \forall x\neg M_{n+1}\xi x);$$
$$\forall\xi\eta x(M_i\xi\eta x \leftrightarrow M_i x), \text{ para } i = 1, ..., n;$$
$$\forall\xi(\forall y(Sy\xi \rightarrow \neg M_{n+1}y) \rightarrow \forall x\neg M_{n+1}\xi x);$$
$$\forall\xi\eta(S\xi\eta \wedge M_{n+1}\xi \rightarrow \exists x(M_{n+1}\eta x \wedge \neg N\eta x \wedge \forall z(z \neq x \rightarrow (N\eta x \leftrightarrow M_{n+1}\eta x))) \wedge Biy^{\xi\eta}(Q, N, M_{n+1}))^{40};$$
$$\forall\xi\eta(S\xi\eta \rightarrow \tau_{\xi\eta}^{B\xi\eta});$$
$$\forall\eta(\forall y\neg S\eta y \rightarrow \forall x(M_0 x \leftrightarrow M_{n+2}\eta x));$$
$$\forall x\forall y(Sxy \rightarrow \exists zBxyz),$$

donde los predicados A, B, R, S, N, Q y P_i, para $i = 1, ..., n$, no pertenecen ni a Π_σ ni a Π_τ ni a $\Pi_{\tau_{\xi\eta}}$.

Vamos a ver que h es **s.s.r.** vía χ respecto a la sucesión $M_0, M_1, ..., M_{n+1}$. Supongamos que $\mathfrak{B} \vDash \chi$, y, para $i = 1, ..., n+1$, $|M_i|_{\mathfrak{B}} = m_i$, entonces al ser modelo de

$$Biy(P_i, M_i, N_i)$$

[40] $Biy^{\eta\xi}(Q, N, M_{n+1})$ se obtiene de $Biy(F, P, Q)$ sustituyendo $F(x, y)$ por $Q(\eta, \xi, x, y)$, Px por $N\eta x$ y Qx por $M_{n+1}\xi x$.

y de σ^A, se tendrá que

$$|N_0|_{\mathfrak{B}} = g(m_1, ..., m_n).$$

Si $m_{n+1} = 0$, entonces al ser $\mathfrak{B}$ modelo de

$$\begin{gathered}\exists x \neg M_{n+1} x; \\ Orden(R, M_{n+1}); \\ Suc(S, R); \\ \forall \xi(\forall y \neg S y \xi \rightarrow \forall x(M_{n+2} \xi x \leftrightarrow N_0 x)); \\ \forall \eta(\forall y \neg S \eta y \rightarrow \forall x(M_0 x \leftrightarrow M_{n+2} \eta x),\end{gathered}$$

se tendrá que $R_{\mathfrak{B}}$ y $S_{\mathfrak{B}}$ son la relación vacía, de lo que se seguirá que

$$\forall x(M_0 x \leftrightarrow N_0 x).$$

Si $m_{n+1} = p > 0$, $R_{\mathfrak{B}}$ ordena los elementos de $|\mathfrak{B}|$. Por una parte estarán los elementos a tales que $\neg M_{n+1} a$ y luego los elementos que cumplen M_{n+1} y que estarán ordenados por $R_{\mathfrak{B}}$ linealmente. Supongamos que éstos últimos tienen el orden lineal siguiente

$$b_1, ..., b_p.$$

Es fácil ver que se tiene

$$\begin{gathered}|\{x | M_{n+2} a x\}| = g(m_1, ..., m_n), \\ |\{x | M_{n+2} b_1 x\}| = f(m_1, ..., m_n, 0, g(m_1, ..., m_n)), \\ \cdots \\ |\{x | M_{n+2} b_p x\}| = f(m_1, ..., m_n, p-1, h(m_1, ..., m_n, p)),\end{gathered}$$

ya que, al ser modelo de

$$\forall \xi(\forall y \neg S y \xi \rightarrow \forall x \neg M_{n+1} \xi x)$$

se tendrá que $|\{x | M_{n+1} a x\}| = 0$ y al ser modelo de

$$\begin{gathered}\forall \xi \eta(S \xi \eta \wedge M_{n+1} \xi \rightarrow \exists x(M_{n+1} \eta x \wedge \neg N \eta x \wedge \forall z(z \neq x \rightarrow (N \eta x \leftrightarrow \\ M_{n+1} \eta x))) \wedge Biy^{\xi\eta}(Q, N, M_{n+1}))\end{gathered}$$

se tendrá que

$$\begin{gathered}|\{x | M_{n+1} b_1 x\}| = 0, \\ ... \\ |\{x | M_{n+1} b_p x\}| = p - 1.\end{gathered}$$

El resto se sigue al ser modelo de

$$\forall \xi \eta(S \xi \eta \rightarrow \tau_{\xi\eta}^{B\xi\eta}).$$

Finalmente, si g es una función $k+1$-aria y **s.s.r.** vía el enunciado σ con argumentos en $M_0, M_1, ..., M_{n+1}$ y tal que, para cada n-tuplo de naturales $\vec{x}$ existe un único natural y tal que $g(\vec{x}, y) = 0$, entonces se ve fácilmente que la función $h = \mathbf{M}(g)$, la minimización de g, es **s.s.r.** vía el enunciado

$$\sigma \wedge \forall x \neg M_0 x$$

respecto a la sucesión $M_{n+1}, M_1, ..., M_n$.

FENOMENOLOGIA DE L'AURA: PETRARCA, BAUDELAIRE I BENJAMIN

Salvador Cuenca i Almenar
Universitat de València

Abstract: The aim of this paper is to draw attention to the historical and literary background from which Walter Benjamin construed his concept of "aura". Benjamin described "aura" as a "strange web of space and time". This strange web deals with the spatial experience of being both distant and close, and also involves the temporal experience of being simultaneously too late and too early. Benjamin wrote that "aura" was "a distance as close as it can be"; by means of this distance, some objects, especially works of art, become valuable and, at the same time, out of reach and elusive. Benjamin related his concept of "aura" to the *petit poème en prose* « Perte d'auréole » written by Charles Baudelaire. In this poem, the French writer depicted the situation in which a crowd pushes a poet across the street and makes him lose his crown of bay leaves. That situation felt by Baudelaire, implied for Benjamin the decay of the poetic "aura". This paper analyses the history of the bay leaves –*laurus* in Latin– as a symbol, from its rise with Ovid and Petrarca to its decay with Baudelaire and Benjamin. A crown woven with bay leaves had been the symbol of the poetic "aura", since the myth of Apollo and Daphne. The analysis starts from Ovid's version of this myth in his *Metamorphoses*, as the source that valued only those poetic objects which remained inaccessible, like Daphne pursued by Apollo. Daphne became a bay tree when touched by Apollo, that is, Daphne remained out of reach even when she was caught by Apollo. Francesco Petrarca reassumed the symbol of the poetic "aura", when he was crowned with bay leaves in Rome in 1341. Six centuries later, Benjamin attacked the "aura" of works of art as a symbol of fascist aesthetics.

Key words: Aura, Ovid, Petrarch, Baudelaire, Benjamin.

> En una mesa vecina, descubrí otra vez una figura de literato cualquiera, dije para mí: ahora me entero por fin de qué sirve la literatura. Pero no sólo había conocidos. En el momento del éxtasis más hondo pasaron a mi lado dos personajes –bribones, horteras, qué sé yo–, vi a Dante y estaba Petrarca. "Todos los hombres son hermanos". Así comenzó una cadena de pensamientos que no sé ya seguir. Pero su último eslabón era, desde luego, mucho menos trivial que el primero. [1]

Les anteriors paraules es poden llegir en els apunts amb què Walter Benjamin descriu la seua embriaguesa per fumar haixix, la nit del dissabte 29 de setembre de 1928 a Marsella. Benjamin projectava escriure a propòsit de l'haixix un llibre cabdal, o "altament significatiu", tal com li confessava a Gerhard Scholem el 1926 en una carta des de Niça. [2] Tanmateix, aquest projecte important es quedà disseminat en protocols, simples notes apuntades durant les embriagueses d'haixix.

---

[1] Walter Benjamin (1995), "Protocolo del 29 de septiembre de 1928, sábado por la noche, Marsella", dins *Haschisch*, Madrid, Taurus Pensamiento p. 113. Hem traduït la frase central d'aquest fragment de l'edició francesa supervisada per Benjamin: « Je vis Dante et c'était Petrarque ».

[2] Walter Benjamin / Gershom Scholem (1987), *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, p. 21.

Els apunts replegats en el protocol d'aquella fumada serveixen de base empírica sobre la qual Benjamin escriu la història *Haixix a Marsella*, publicada al desembre de 1932. [3] Tanmateix, Benjamin situa cronològicament aquesta història a les 19 hores d'un 29 de juliol indeterminat. *Haixix a Marsella* gira sobre la transformació difuminada dels objectes percebuts, sobretot de les cares humanes percebudes. Més que no giren, els apunts graviten lligats per una cadena d'imatges difuses, com les fesomies metamòrfiques percebudes al ritme de l'embriaguesa; ja que les formes de la percepció, sota els efectes de l'haixix, esdevenen contingents:

> Para el que ha comido haschisch, Versalles no es lo bastante grande y la eternidad no dura demasiado. Y en el transfondo de estas inmensas dimensiones de la vivencia interior, de la duración absoluta y de un mundo espacial inconmensurable, se detiene un humor maravilloso, feliz, tanto más grato cuanto que el mundo espacial y temporal es contingente. [4]

El pensament "tots els homes són germans" és la conclusió a la qual arribaren les vivències interiors i les transformacions percebudes per Benjamin. Tot just abans d'arribar a aquesta conclusió embriagada, li va sobrevenir un estat maniàtic, durant el qual només percebia matisos, i aquests matisos eren tots iguals, i es moria de ganes per tastar allò que és igual en tots els llocs i països. En aquest estat de percepció únicament de matisos, escoltà una música que s'esforçà per no reconéixer: el famós *pasodoble* del mestre Padilla "València". Després d'escoltar el *pasodoble* emblemàtic d'aquesta ciutat, se li aparegueren uns coneguts, i recordà que abans, en el moment de l'èxtasi més fons, se li havien aparegut Dante i Petrarca.

Aquesta fenomenologia de l'aura nasqué de la pregunta per la relació entre Petrarca i Benjamin, transformada després en la pregunta per la funció de la literatura. Benjamin, enmig de l'embriaguesa de Marsella, esbrinà per a què servia la literatura, mentre apuntava diverses notes relacionades amb la contingència de les formes de la percepció, les quals, posteriorment, subsumiria en el seu concepte més famós: "aura". [5] Per a Benjamin, "en el decurs de llargs períodes històrics, juntament amb els modes globals d'existència, es modifiquen també la forma i la manera de la seva percepció sensorial. La forma i la manera en què s'organitza la percepció sensorial humana –el medi en el qual es produeix– no està condicionada només en sentit natural, sinó també en sentit històric". [6]

Amb el terme "aura", Benjamin bateja un d'aquests condicionaments, no sols natural, sinó també històric, de la percepció humana. L'objectiu d'aquest assaig és fer la fenomenologia de l'aura. Benjamin defineix "aura" com l'aparició única d'una llunyania per propera que puga estar, açò és: un singular encreuament [7] o una trama particular d'espai i temps. [8] La nostra fenomenologia de l'aura resseguirà els moments

---

[3] Walter Benjamin (1995), "Haschisch en Marsella", pp. 31-47.

[4] Walter Benjamin (1995), p. 34.

[5] Salvador Cuenca (en premsa), "L'aura de Francesco Petrarca a Walter Benjamin", dins *Actes del seminari d'estudis "Francesco Petrarca: cap al seté aniversari del naixement" 16-18 de Desembre 2002,* València.

[6] Walter Benjamin (1983), *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica,* Barcelona, Eds. 62, p. 38.

[7] Walter Benjamin (1983), "Petita història de la fotografía", dins *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica,* p. 87.

[8] Walter Benjamin (1973), "Pequeña historia de la fotografía", *Discursos interrumpidos I,* Madrid, Taurus, p. 75.

lògics del naixement i de la mort de l'aura, fins a l'abstracció conceptual a la qual arribà Benjamin. Per a això, la nostra fenomenologia analitzarà les manifestacions poètiques condicionades, en el decurs de diversos períodes històrics, pel naixement i per la mort de l'aura; és a dir, condicionades per la gènesi i per l'ensorrament de la forma singular de percepció de l'espai i el temps, batejada per Benjamin amb el concepte "aura".

En un primer moment, recordarem el mite d'Apol·lo i Dafne, segons la versió de *Les metamorfosis* d'Ovidi. El naixement de l'aura s'escau, segons la nostra anàlisi, quan Francesco Petrarca utilitza aquesta metamorfosi de Dafne, per a fer poesia de la seua experiència poètica i amatòria. L'estimada a qui canta Petrarca es diu Laura, una estimada metamòrfica que esdevé llorer: *lauro,* com Dafne perseguida per Apol·lo, com el desig inert un colp assolit, com el desig de fer poesia un colp ja escrita. El llorer és el símbol objectiu que coronava els emperadors de l'antiguitat romana, tradició apropiada pels poetes des que Petrarca es féu coronar amb llorer a Roma l'any 1341. Amb aquesta coronació, Petrarca es vol inserir dins el cànon de la poesia europea. Aquest cànon orienta necessàriament la tradició poètica culta, fins que una sèrie de canvis en la percepció artística provoquen la mort de l'aura.

En un segon moment, podem datar la mort de l'aura l'any 1869, amb la publicació pòstuma del volum IV de les *Obres Completes* de la subjectivitat agorafòbica de Charles Baudelaire. Dins d'aquest volum IV, podem llegir un dels *Petits Poèmes en Prose* titulat "*Perte d'Auréole*". Baudelaire hi percep el *spleen* –el tedi o avorriment que lleva l'interés i la receptivitat envers la bellesa tradicional–, de les masses que l'aterrien, i augura així un canvi en la percepció poètica occidental. Des d'aleshores, el poeta perd l'aurèola que el coronava des de Petrarca, que l'allunyava de les masses com un emperador, i ja no pot seguir desitjant l'inassolible i cantant l'irrepetible, ans al contrari, pot tocar i repetir les accions baixes i lliurar-se "*à la crapule comme les simples mortals*". [9]

Com l'òliba de Minerva, la qual alça el vol al capvespre, Walter Benjamin dóna l'extrema unció a la forma auràtica de percepció, amb el seu concepte "aura". La nostra fenomenologia pretén reconstruir els moments lògics de la forma auràtica de percepció: la gènesi amb Petrarca, i l'ensorrament amb Baudelaire, en tant que moments particulars de la vida de la poètica auràtica. Aquesta poètica, la qual ensenya a desitjar allò que fuig, ha estat condicionada per la percepció de l'irrepetible desitjat per la tradició culta europea. Benjamin qualifica d'auràtica la forma perceptiva que privilegia els espais i els temps irrepetibles i inassolibles. Aquesta forma perceptiva està encarnada literàriament en Dafne i Laura. En un tercer moment, podem datar l'any 1939 l'abstracció conceptual i crítica dels símbols encarnats en Dafne i Laura –onze anys després de les intuïcions i aparicions de Dante i Petrarca a Marsella sota els efectes de l'haixix–. L'any 1939, Benjamin publica l'article *Über einige Motive bei Baudelaire,* [10] en el qual analitza el canvi de percepció del lector modern. Aquesta nova percepció palesa que l'experiència de l'irrepetible, l'experiència de l'aura, ja no pot ser viscuda com a tal. El lector modern està defraudat per aquesta experiència. La superació de l'*hic et nunc* de l'experiència auràtica és batejada per Benjamin com a desauratit-

---

[9] "Ara puc passejar-me d'incògnit, fer baixes accions i lliurar-me a la cràpula com els simples mortals." Charles Baudelaire (1983), *Petits poemes en prosa*, Barcelona, Eds. del Mall, p. 111.

[10] Citarem la traducció catalana. Walter Benjamin (1984), "Sobre alguns motius en Baudelaire", *Art i literatura*, Vic, Ed. Eumo.

zació, la qual està condicionada socialment per dos factors: per l'aspiració de les masses a apropar-ho tot, i per la superació de la singularitat mitjançant la reproductibilitat tècnica. Aquest canvi de percepció és la desauratització o ensorrament de l'aura, de la trama d'espai/temps singular de l'aura. Benjamin analitza les manifestacions d'aquest ensorrament en la poesia de Baudelaire –hi recorre al concepte de *spleen*–, i, com a corol·lari d'aquest article, alinea el poema en prosa de "*Perte d'Auréole*" en les files conceptuals de la lluita benjaminiana contra l'aura, contra l'art auràtic, contra l'art feixista.

0

Entre els versos 452 i 567 del primer llibre de *Les metamorfosis* d'Ovidi, podem llegir una de les versions més difoses del mite d'Apol·lo i Dafne. Des del principi, Ovidi deixa ben clar que és una història de primer amor, d'aprenentatge no atzarós sinó necessari per a Apol·lo. [11] El déu Cupido és el culpable d'aquesta història, ja que fereix Apol·lo amb una sageta afilada d'or, mentre que fereix Dafne amb una sageta esmussada de plom. La sageta d'or fa nàixer la passió d'amor, mentre que la sageta de plom fa defugir-la. De seguida, Apol·lo estima Dafne, i aquesta "fuig del nom de l'amant i es plau en els amagatalls dels boscos". [12] Un colp més, Dafne pretén desfer-se d'un nou pretendent; "sense sotmetre's i lliure d'home, roda pels boscos sense camins, i no es neguiteja del que sigui l'Himeneu, ni l'amor, ni els maridatges". [13] Son pare, el riu Peneu, li exigia un gendre i néts, ella, mentre "se li escampa pel bell rostre una rojor púdica", li respon amb el prec "de fruir d'una perpètua virginitat". [14] Son pare accedeix al prec, malgrat saber que la bellesa de la seua filla no li deixarà acomplir-lo.

De fet, Apol·lo, "quan ha vist Dafne desitja unir-s'hi, i d'allò que desitja té esperança, i els seus propis oracles l'enganyen. (...) El déu se'n va entre flames, així crema en tot el seu pit i nodreix d'esperança un estèril amor". [15] Apol·lo, a més de perseguir Dafne amb les cames fortes, la persegueix amb les paraules àgils: li prega que s'ature, perquè tem que caiga i li siga "*causa doloris*"; li explica que no és "un enemic", ni "un pastor", ni "grosser", "*amor est mihi causa sequendi*". [16] Apol·lo profereix a Dafne: "*nescis, temeraria, nescis quem fugias, ideoque fugis*"; [17] després es reconeix esclau de la sageta de Cupido, més certa que no les seues.

"Més hauria dit, però la Penea amb tímida cursa fuig, i el deixa amb les paraules inacabades, sempre bella als seus ulls". [18] Ovidi remarca un dels trets que ens interes-

---

[11] "Primus amor Phoebi Daphne Peneia: quem non / fors ignara dedit sed saeua Cupidinis ira" (vv. 452-453). P. Ovidi Nasó (1939), *Les metamorfosis,* vol. I, Barcelona, Bernat Metge, p. 16.

[12] Ovidi (1939), p. 17. "Protinus alter amat, fugit altera nomen amantis / siluarum latebris (...) / exuuuis gaudens." (vv. 474-476).

[13] Ovidi (1939), p. 17. "Multi illam petiere, illa auersata petentes / inpatiens expersque uiri nemora auia lustrat / nec, quid Hymen, quid Amor, quid sint conubia, curat" (vv. 478-480).

[14] Ovidi (1939), p. 17. "Pulchra verecundo suffuderat ora rubore / (...) / 'Da mihi perpetua, genitor carissime,' dixit / 'virginitate frui' " (vv. 484-487).

[15] Ovidi (1939), p. 17. "Phoebus amat uisaque cupit conubia Daphnes, / quodque cupit, sperat, suaque illum oracula fallunt. / (...) / Sic deus in flammas abiit, sic pectore toto / Vritur et sterilem sperando nutrit amorem." (vv. 490-1/495-6).

[16] Ovidi (1939), p. 18 (v. 507).

[17] Ovidi (1939), p. 18 (vv. 514-515).

[18] Ovidi (1939), p. 18 "Plura locuturum, timido Peneia cursu / fugit cumque ipso uerba inperfecta reliquit, / tum quoque uisa decens" (vv. 525-527).

sen més d'aquesta metamorfosi de Dafne: "*Leuis inpulsos retro dabat aura capillos, / auctaque forma fuga est*". [19] Abans de començar les anteriors imprecacions inacabades d'Apol·lo, Ovidi n'havia anticipat la inutilitat, perquè Dafne "*fugit ocior aura / (...) leui neque ad haec revocantis uerba, resistit*". [20] Cal subratllar la relació entre l'aura, o l'oreig suau, la fuga i la bellesa desitjada. Dafne fuig més veloç que l'aura; i quan més veloç fuig, més bella és.

La fugida acreix la bellesa de Dafne, i Apol·lo no vol perdre més el temps amb paraules de blandícia; per això, ell corre com un gos rere la presa, i ella corre rere la salvació; ell rabent amb l'esperança, i ella amb la por. Dafne perd les forces i, vençuda per l'esforç de la fuga, impreca de cara a les ones de son pare, el riu Peneu: "Si els rius teniu voluntat divina, destrueix amb un canvi la bellesa amb què massa he plagut!". [21] Tot just acabada la imprecació, una pesantor total s'escampa pels membres femenins: hi creix escorça al pit, fulles als cabells, branques als braços, arrels als peus; "*remanet nitor unus in illa*". [22]

Apol·lo l'estima igualment, l'estima vegetalment, sent frisar encara el cor sota l'escorça i hi besa la fusta: "*refugit tamen oscula lignum*". [23] Com que no són correspostes les besades, Apol·lo proclama: "Ja que no em pots ésser muller, almenys seràs el meu arbre. Sempre ornaràs els meus cabells, la meva cítara, oh llorer! (...) Tu acompanyaràs els cabdills llatins, quan el triomf l'alegre veu cante. (...) Com la meva testa d'intonsa cabellera és sempre jove, així tu també porta sempre la glòria d'un fullatge perenne". [24] De cara als nostres interessos: la glòria de l'objecte auràtic desitjat és eterna, com perenne Dafne; i, per tal que siga eterna, ha d'estar atrinxerada contra un possible exhauriment o decepció, mitjançant la fugida que converteix l'objecte del desig en inassolible, i el seu desig en perenne.

Resumida la metamorfosi de Dafne, cal ara rescatar-ne el vessant universal, per tal de copsar les experiències humanes sobre les quals s'ha basat aquesta història mitològica. Els gèneres poètics purs de l'antiguitat clàssica, a saber: tragèdia, èpica i lírica, no es destrien mai de l'eixidiu mitològic. Aquest eixidiu són esquemes d'experiències possibles, encarnats en uns personatges mítics que ultrapassen la seua individualitat per a donar compte, en forma imaginativa i emotiva, d'unes vivències possibles compartides, o millor compartibles, pels receptors d'aquestes històries poètiques. Podem acudir al socorregut capítol nové de la *Poètica* d'Aristòtil, [25] en el qual distingeix l'interés històric i l'interés poètic, per a autoritzar que la Poesia s'apropa, més que no la Història, a la Filosofia en l'esfera lògica del possible, del "compartible" en diríem nosaltres.

L'experiència que volem ara compartir del mite d'Apol·lo i Dafne poetitzat per Ovidi –recordem que les *Metamorfosis* han sigut el més difós manual de mitologia per a la tradició artística europea–, és l'experiència de perseguir l'inassolible, l'experiència del desig que fuig. Aquesta experiència és possible en virtut d'una forma auràtica de percepció. Aquesta forma perceptiva condiciona un tipus d'experiència possible: l'experiència de l'aura.

---

[19] Ovidi (1939), p. 19 (vv. 529-530).
[20] Ovidi (1939), p. 18 (vv. 502-503).
[21] Ovidi (1939), p. 19. "Si flumina numen habetis, / qua nimium placui, mutando perde figuram!" (vv. 545-547).
[22] Ovidi (1939), p. 19 (v. 552).
[23] Ovidi (1939), p. 19 (v. 556).
[24] Ovidi (1939), p. 19. Cal recordar que 'da/fnh' en grec significa llorer.
[25] Aristòtil: *Poètica*, 1451a.

1

L'experiència de l'aura es canonitza en la tradició poètica europea, al nostre parer, amb l'escriptura de Petrarca rere Laura. Per això, reconstruirem l'ús de l'aura que fa el *Canzoniere* de Petrarca: Laura hi és el nom d'una dona única, incomparablement valuosa, gràcies a la qual els matisos percebuts del món esdevenen poesia; [26] és a dir, les percepcions del món són més valuoses poèticament, si tenen alguna correspondència amb la vida o la mort de Laura, amb la proximitat mai total o amb la llunyania mai definitiva de Laura.

Així, Laura és el nom de l'excel·lència contra el pensament sobrevingut a Benjamin sota l'haixix de Marsella: "tots els homes són germans". El nom de Laura per a Pertrarca, encarna allò que el concepte d'aura és per a Benjamin. El calambur de "Laura" i "l'aura" facilita aquesta encarnació, alhora que en dificulta l'expressió. [27] Laura és el nom de l'excel·lència, en tant que receptacle idealitzat del valor de la bellesa, i eixidiu de la poesia inclinada a la proximitat mai total i a la llunyania mai definitiva.

Al *Canzoniere*, trobem el nom de Laura com a subjecte aglutinant del producte literari de Petrarca sobre les experiències de la distància; sobre el desig que mou les experiències discursives de la proximitat, i les inclinacions electives a la llunyania; el desig que mou l'esperança i la desesperació provocades pel nom de Laura. Per l'aura del nom de Laura (*RVF*, V, 1-4):

> Quando io movo i sospiri a chiamar voi
> e'l nome che nel cor mi scrisse Amore,
> LAUdando s'incomincia udir di fore
> il suon de'primi dolci accenti suoi.

Els sospirs moguts per a la invocació del nom "Laura" inicien el procés del desig d'orientar-se a fora. La primera llunyania és la recerca i percepció del component exterior que alerta d'una mancança interior. Aquesta recerca caracteritza el desig humà com un desequilibri discursiu, i un eixidiu de la poesia. El component exterior recercat és percebut diversament per l'estructura lírica dels temps de Petrarca i per la dels temps de Baudelaire i Benjamin. Per a Petrarca, aquest component exterior sols és productiu líricament si és percebut com inaproximable, inassolible, inapropiable, *irraggiungibile*. Benjamin bateja amb el terme "aura" la forma perceptiva orientada a aquesta inaproximabilitat, com les cares, els cossos i les coses que no podem mirar de prop, perquè ens tornen la mirada, i aguantar una mirada és difícil. El resultat d'aquesta inaproximabilitat és l'experiència de l'aura, és desitjar allò que no podem aconseguir, és desitjar allò que fuig. [28]

---

[26] Francesco Petrarca (1992), *Canzoniere,* Torí, Einaudi: *RVF* XX (1-4): "Vergognando talor ch'ancor si taccia, / donna, per me vostra bellezza in rima, / ricorro al tempo ch'i' vi vidi prima, / tal che null'altra fia mai che mi piaccia."

[27] Un calambur és un joc de paraules que consisteix a modificar el significat d'una paraula o frase agrupant de distinta manera les seues síl·labes. Petrarca transforma el nom de Laura en l'aura: oreig suau, per exemple, al sonet CCXLVI (1-4): "L'aura ch'el verde lauro et l'aureo crine / soavemente sospirando move, / fa con sue viste leggiadrette et nove / l'anime da'lor corpi pellegrine". Amb aquest calambur, Petrarca transforma els sospirs del nom de Laura en el vent que mou el llorer, i els reflexos daurats dels seus cabells.

[28] Walter Benjamin (1984), p. 72. "Qui és mirat o es creu mirat aixeca la vista. Experimentar l'aura

L'escriptura de Petrarca s'adreça a la irrepetibilitat; ja que qualsevol matís percebut del món com a irrepetible, serveix per a fer present de manera única que Laura no està. La percepció poètica del món, al *Canzoniere*, està condicionada per l'experiència de la distància i de la caducitat, com l'experiència d'atansar Dafne. Sospirar el nom de Laura és com atansar Dafne. Només els matisos orientats a la *irraggiungibilità* són poètics, sia en vida sia en mort de Laura. Àdhuc la cançó final del *Canzoniere* s'adreça a una forma d'inaproximabilitat, a una forma cristiana d'aura: la virginitat de la Mare de Déu.

L'orientació pertinaç a Laura i al llorer vincula la creació poètica i la vida real de Petrarca. Des de ben jove, la coronació amb branques de llorer motiva i articula els fets de la seua vida i els fets de la seua escriptura. Per a Petrarca, esdevenir un erudit i un referent intel·lectual del seu temps, implicava ser reconegut com a poeta llorejat –i ser aclamat com els antics emperadors romans–. Aquesta aclamació s'escaigué el 8 d'abril de 1341. Al *Discurs* presentat a la cerimònia romana de coronació, Petrarca reflexiona sobre les implicacions de l'activitat poètica. A banda de la glòria individual i de la immortalitat del nom del poeta, reflexiona sobre els fruits i les propietats poètiques mitjançant una al·legoria al voltant del llorer. Petrarca hi desvetla per a què serveix la poesia: per a transformar els esdeveniments reals en figures de certa bellesa, tot convertint-los en objectes d'un ordre distint, un ordre perenne com Dafne convertida en llorer.

Per a Petrarca, els esdeveniments reals, els estímuls exteriors, no són un *shock* que li trasbalsa la consciència, perquè tot esdeveniment real es transforma poèticament en objecte d'un ordre distint, destinat a palesar la distància de Laura, o la distància de la glòria poètica; per exemple: aquell rossinyol anònim que enceta el sonet CCCXI està orientat al record conscient que Laura està morta. I aquell rossinyol anònim és l'hereu de la míticament violada Philomena, convertida en rossinyol abans que el seu cunyat violador la matara, del sonet anterior CCCX. Petrarca és el primer poeta que organitza els seus fragments poètics dins d'un cançoner amb un ordre premeditat i volgut. Aquest ordre palesa que, quant a l'anterior exemple, un rossinyol anònim relleva en la mateixa funció conscient a un rossinyol amb nom mític: Philomena. Les experiències col·lectives acumulades pels mites coercionen els individus a sentir les seues vivències a través d'aquests mites. El Petrarca home palesa la coerció de l'Antiguitat clàssica de Roma amb la seua dèria de ser coronat amb el llorer, coerció no sols lingüística, ans també reflectida en la forma viàtica de viure.

Podem acabar d'analitzar ara el sonet V del *Canzoniere*, per tal de constatar l'esmentada funció de la consciència poètica, a saber: transformar els objectes caducs en perennes; per exemple: la funció que mou els sospirs del primer quartet del sonet V és nomenar allò que li manca, el nom que està per arribar en forma d'acròstic en els versos successius del sonet, i que funda l'ocasió de fer poesia a sobre. La poesia de Petrarca palesa una forma de percepció destinada a viure en un estat de desig perpetu. Aquesta forma de percepció lliga immediatament les afeccions de les cares, els cossos i les coses, amb els noms i els judicis poètics que expressen la llunyania perpètua de

---

d'un fenomen, vol dir investir-lo del poder d'esparpellar-se. Les troballes de la memòria involuntària hi corresponen (Són en tot cas, irrepetibles: defugen el record que cerca d'incorporar-les. Amb això fan de reforç a un concepte d'aura que abraça l'aparició irrepetible d'una llunyania. Aquest tret té la virtut de fer transparent el caràcter cultual del fenomen. L'essencialment llunyà és inaproximable: de fet la inaproximabilitat és una qualitat capital de les imatges del culte)."

Laura, per propera que puga estar. La llunyania perpètua de Laura és la causa final de la forma de percepció auràtica. Aquesta forma de percepció auràtica reflecteix uns condicionaments, no només naturals, ans també històrics. Els condicionaments històrics de la percepció auràtica palesen una forma de vida col·lectiva basada en l'estat de desig perpetu, independent o allunyat de la consecució d'allò que es desitja –estat propi de la tradició europea–. Segons Petrarca, sense Laura, o sense el nom original, és a dir, sense la forma auràtica de percepció, no hi ha ocasió de fer poesia; sense la forma auràtica de percepció, no hi ha la transformació dels esdeveniments reals en perennes. L'estat real del qual és símbol el nom, ve després (*RVF*, V, 5-12):

> Vostro stato REal, che 'ncontro poi,
> raddoppia a l'alta impresa il mio valore;
> ma: TAci, grida il fin, chè farle honore
> è d'altri homeri soma che da' tuoi.
>
> Cosí LAUdare et REverire insegna
> la voce stessa, pur ch'altri vi chiami,
> o d'ogni reverenza et d'onor degna:
>
> se non che forse Apollo si disdegna
> ch'a parlar de' suoi sempre verdi rami
> lingua morTAl presumptüosa vegna. [29]

Cap llengua mortal no abasta tots els estats reals, perquè el *logos* humà no pot copsar *i suoi* [d'Apol·lo] *sempre verdi rami*, o siga Dafne, és a dir, allò de perenne de les coses *pristinae*. Concediu-me ara la paràfrasi del famós hexàmetre llatí: *Stat laurus pristina nomine, nomina nuda tenemus.* És a dir, cap nom no abasta tota la realitat que nomena, perquè els referents individuals d'un nom palesen una singularitat i una complexitat que el sentit no pot copsar. El sentit d'un nom abstrau i universalitza allò que tenen en comú els referents singulars. Per això, el procés d'abstracció de l'enteniment humà intentaria reduir l'irreductible, parar l'imparable. El tipus d'entitat de les abstraccions de l'enteniment humà fou la qüestió debatuda a la disputa dels universals.

El sonet V palesa els problemes filosòfics debatuts a les escoles medievals a propòsit de la disputa dels universals. Podem contextualitzar aquests problemes filosòfics dins de les qüestions vitals que ameraven les reflexions del segle XIV, si volem entendre la funció de la poesia, o la funció d'Apol·lo, segons Petrarca. La qüestió vital més important relacionada amb la disputa dels universals és el sentit de la caducitat de la vida, de l'amor i del saber: el lloc comú de l'*ubi sunt?* Aquest lloc comú obsessiona el Petrarca erudit i el Petrarca poeta. L'hexàmetre llatí parafrasejat adés palesa la positura bàsica del nominalisme, ja que el nom seria l'únic que es conserva, en la seua nuesa perenne, de les singularitats *pristinae* passades a què s'ha referit: de les vides mortes, dels amors acabats i dels sabers oblidats.

Caldria explicar breument açò. Les positures extremes de la disputa dels universals són el nominalisme i el realisme. El nominalisme defensa que els noms són *flatus vocis*, sons de la veu, l'única realitat dels quals és la material, fònica, és a dir, el seu ús lingüístic; llavors, el significat d'un nom equival a la suma dels seus referents, és a dir, al conjunt d'elements designats per aquell nom. El realisme, contràriament, defen-

[29] Francesco Petrarca (1992), *RVF,* V.

sa que els noms existeixen independentment de l'ús que en fan els animals amb *logos*; llavors, el significat d'un nom conté quelcom de normatiu, de regulatiu, que excedeix la suma dels elements designats per aquell nom. Aquest quelcom regulatiu marcarà la correcció o incorrecció de les referències futures significades pel nom, de la mateixa manera que hi ha marcat les referències passades; és a dir, prescriurà l'ús futur que en faran els animals amb *logos*, de la mateixa manera que ha prescrit l'ús *pristinus* passat. Tanmateix, aquest quelcom regulatiu no es pot extraure de la natura, per això, des de Plató al cristianisme, se li atorga un rang sobrenatural o diví. Les coses naturals, estant-se davall la lluna, són sotmeses a la generació i corrupció. Els principis regulatius de l'intel·lecte, del llenguatge o de la moral, no provenen de la natura, ni de la natura de l'home, ja que, en tant que incorruptibles, han de provenir del món supralunar, del món etern, del món diví. [30] Petrarca recomanava als escolàstics seguir les doctrines platòniques en comptes de les aristotèliques. Petrarca recomanava el realisme, ja que les entitats abstractes necessiten d'uns principis regulatius independents de l'ús natural i caduc, uns principis sobrenaturals i perennes com les fulles de llorer.

Aquesta positura de Petrarca es reflecteix al sonet V, ja que hi palesa els problemes als quals aboca el nominalisme: quan la llengua mortal tracta de copsar l'eternitat dels principis eterns que regulen l'ús del llenguatge, s'aboca a la limitació. Per exemple, la idea de "verd" és quelcom més que el conjunt de tots els verds del món. La idea o el nom de "llorer" és quelcom més que la suma de tots els llorers del món. Aquest quelcom regula l'ús del nom "llorer", i regularà el seu futur ús, i rescata els usos que han fet els sers amb *logos* de tots els noms "llorer" que han nomenat els llorers ja morts, ja desapareguts, perquè *stat laurus pristina nomine, nomina nuda tenemus*. L'únic que es conserva de les coses és el seu nom. El primer llorer que serví de referent al sentit del nom, només es conserva en el nom: Petrarca no sap deixar el nom del primer llorer, perquè és l'únic que té per a cantar a sobre; l'únic que té per a fer poesia és el nom de Laura, tal com li reconeix quan s'adreça a la mateixa cançó als versos finals, de la *canzone* XXIII, als versos 161-169. [31]

Tanmateix, el sonet V mostra que el realisme, representat per les fulles perennes del llorer, *i suoi sempre verdi rami*, contrasta amb la qüestió vital de l'*ubi sunt?* El món diví adverteix de la caducitat i de la limitació dels noms humans i de les llengües mortals. El déu Apol·lo, que canta i toca la lira alhora, adverteix que el cant en veus humanes està destinat a la insatisfacció, perquè l'objecte del cant és aliè al pas del temps, com les seues fulles perennes, i el subjecte que canta no. Apol·lo, en l'últim tercet del sonet V, s'indigna per la pretensió poètica que sembla ignorar aquesta limitació. I aquest tercet final preludia el següent sonet: l'emblemàtic sonet VI de cara a la

---

[30] Francesco Petrarca (1992), *RVF* CCCII: "Levommi il mio penser in parte ov'era/ quella ch'io cerco, et non ritrovo in terra: / ivi, fra lor che'l terzo cerchio serra, / la rividi più bella et meno altera. / Per man mi prese, et disse: «In questa spera / sarai anchor meco, se'l desir non erra. /.../ Mio ben non cape in intelleto humano: / te solo aspetto, et quel che tanto amasti e là giuso è rimaso, il mio bel velo.» / Deh, perchè tacque, et allargó la mano? / Ch'al suon de' detti sì pietosi et casti / poco mancò ch'io non rimasi in cielo". Sempre manca poc, però manca: la *irraggiungibilità* és imprescindible per a Petrarca, si no ho fos, seria estable i, per tant, no desitjaria, ni podria errar o vagar amb el desitjar. Laura representa l'esperança de la realització de l'apotegma llatí, professat per Petrarca, *pietas est sapientia*. El bé que promet Laura està més enllà de l'intel·lecte humà, de la saviesa humana. La pietat condueix a la tercera esfera, el tercer cel de la cosmologia medieval: l'epicicle de Venus que reuneix a les ànimes salvades en el paradís dels bons amants. Laura diu que espera l'arribada de Petrarca si el seu *desir non erra*, és a dir, si desitja les coses pietoses.

[31] Francesco Petrarca (1992), *RVF,* XXIII, 161-169: "Canzon, (...) / né per nova figura il primo alloro / seppi lassar, chè pur la sua dolce ombra / ogni men bel piacer del cor mi sgombra."

identificació de Laura amb el llorer, i amb la *irraggiungibilità*. Recordem que Petrarca és el primer poeta que organitza els seus fragments poètics dins d'un ordre premeditat i volgut. Cal preguntar-se per què el fragment en què Apol·lo custodia el llenguatge diví (*RVF*, V), unívocament perenne: *i sempre verdi rami*, precedeix el fragment en què el llorer és la meta mortal del desig (*RVF*, VI).

Una resposta: el desig naix del nom, o millor, naix de la limitació dels noms amb què els mortals redueixen la complexitat infinita dels referents singulars. El desig humà naix del llenguatge. Desitgem per a augmentar el nostre món; i Petrarca desitja escriure poesia per a transformar la caducitat dels referents del món, en la perennitat dels seus noms. Tanmateix, aquesta transformació, al nostre parer, seria impossible, i, per això, es queda sols en el desig. És a dir, l'aspiració al realisme perenne es queda sols en la persecució de quelcom que fuig, perquè és inassolible, com Dafne és inassolible per a Apol·lo; així com la justificació de les normes lògiques del llenguatge, és injustificable dins del mateix llenguatge, perquè les pressuposem quan intentem justificar-les.

L'aspiració al realisme perenne naix del fet que l'extensió que cada mortal pot assignar a un nom està limitada per les seues vivències oblidables i caduques. La poesia mortal serveix per a alleujar aquesta limitació, per a augmentar l'extensió de les vivències, en tant que guia d'experiències possibles orientades a la perennitat. Augmentar l'extensió dels noms, consegüentment, seria la causa final del desig poètic, o segons Petrarca: *i sempre verdi rami* de Dafne serien la causa final del cant poètic. [32] Aquest cant poètic, però, seria insatisfactori per als mortals perquè no assoliran mai la perennitat del llenguatge diví d'Apol·lo. Tanmateix, el desig que fuig és indefugible per als poetes que romanen *in signoria di lui*, malgrat que mai serà satisfet, *che a morte trasporta*. Sense la constant experiència defraudada: *l'acerbo frutto*, no hi ha gènesi de noves persecucions *per venir al lauro*, o experiències que desitgen superar-les i estendre'n la limitació. Vegem l'esplèndida formulació conceptual d'aquest problema filosòfic que ens ofereix Petrarca al sonet VI del *Canzoniere*:

Si travïato è'l folle mi' desio
a seguitar costei che'n fuga è volta,
et de' lacci d'Amor leggiera et sciolta
vola dinanzi al lento correr mio,

che quanto richiamando piú l'envio
per la secura strada, men m'ascolta:
né mi vale spronarlo, o dargli volta,
ch'Amor per sua natura il fa restio.

Et poi che'l fren per forza a sé raccoglie,
i' mi rimango in signoria di lui,
che mal mio grado a morte mi trasporta:

sol per venir al lauro onde si coglie
acerbo frutto, che le piaghe altrui
gustando afflige piú che non conforta.

[32] Des d'aquesta perspectiva, podem suggerir que el desig per a Petrarca, procedeix d'una comprensió del món, en la qual els seus constituents últims són coses. Per a Petrarca, desitgem coses, expressades en noms, i coronades per la criatura sublim expressada amb el nom de Laura. Aquesta comprensió del món provoca la fetilleria denunciada per Benjamin. La comprensió del món contrària defén que els seus constituents últims són fets, o estats de coses, expressats en proposicions, o judicis que articulen subjectes i predicats.

Tanmateix, Walter Benjamin pensaria que el foll desig de Petrarca no és *travïato.* És més aquell foll desig seria la causa de l'amor platònic.[33] La *irraggiungibilità* és la causa de l'amor platònic, ja que està resguardat, atrinxerat, contra tota decepció produïble per la consumació d'aquell amor. La distància proporciona el resguard contra la consumació i acompliment de l'amor, amb la consegüent consumació i acompliment de l'amor, amb la consegüent consumició i desaparició del desig. La primera vegada és la barrera que no ha de traspassar mai el desig eròtic. Per a Benjamin, com que es persegueix una dona amb el dubte constant de si es dignarà a mirar-nos o a escoltar-nos, l'acompliment del festeig, l'eliminació de les distàncies, implica la decisió que redimeix del dubte. El sí o el no, l'últim pètal de la margarida, mata el dubte inherent a la persecució.

Del buit deixat per aquest dubte eliminat, naixen l'enyor i el desig d'una nova persecució. Així, Benjamin caracteritza el desig de l'amor platònic com un desig del nom de l'estimada inapropiable. Es tracta d'un desig de la distància insalvable, de gaudir del plaer d'intentar apropar-se fins al límit, sense realitzar l'acoblament. Del mateix mode, Petrarca havia introduït dins dels moviments de l'ànima, les paradoxes lògiques que criticaven la possibilitat del moviment físic, ja constatades per l'escola elèata de Parmènides. El nom és la força per la qual allò que estimem, pot esdevenir el refugi de totes les imatges, perquè el nom converteix la imatge difusa de l'estimada en ella, és a dir, ella esdevé la font de sentit de tota l'obra i de totes les imatges percebudes per l'amant.

2

528 anys després de la cerimònia de coronació de Francesco Petrarca amb el llorer del triomf romà, hom publica un poema de Charles Baudelaire titulat "*Perte d'auréole*". En aquest poema en prosa, l'aurèola –les fulles de llorer, de Dafne– del poeta, li cau "del cap dins el fang del macadam"; i el poeta no té "cor d'aplegar-la".[34] Aquest poeta sense corona era reconegut com "el bevedor de quintes essències, el menjador d'ambrosia".[35]

Una de les dèries de Baudelaire, reflectida a manta a les *Fleurs du mal* segons Benjamin,[36] inquireix com és possible encara l'escriptura lírica, a la segona meitat

---

[33] Aquesta sospita es pot refermar al primer capítol de l'article "Ombres breus", publicat el 1929, un any després de l'embriaguesa de Marsella. Aquest primer capítol es titula "Amor platònic", al qual oposa Benjamin el matrimoni. La natura de cada tipus d'amor es perfila agudament en el destí que preparen al nom i al cognom. En el matrimoni germànic, la dona perd el cognom a favor del de l'home. I no sols el cognom, ja que el nom de pila de la dona sol transformar-se en apel·latius afectuosos més o menys afortunats, o més o menys ridículs. Aquests apel·latius colguen durant anys el nom de pila de la dona davall una allau de vocatius refiats. L'amor platònic s'oposa al matrimoni perquè no es refia dels afectuosos vocatius quotidians. Per a Benjamin, l'únic sentit de l'amor platònic es la inclinació a la llunyania. Aquesta inclinació fixa el destí invariable del nom, del nom incommovible de l'estimada. Així, l'amor platònic es determina en el destí del nom, no en el destí del cos, el qual romandrà inapropiable per sempre. Així, s'estima l'estimada sols en el seu nom, se la posseeix i mima sols en la llunyania del seu nom. Walter Benjamin (1973), p. 143: "Que guarde intacto, que proteja el nombre de la amada, es la sola expresión verdadera de la tensión, de la inclinación a la lejanía que se llama amor platónico. Para él la existencia de la amada procede, como rayos desde un núcleo incandescente, del nombre, y de éste procede incluso la obra del amante. Y así la *Divina Comedia* no es otra cosa que el aura en torno al nombre de Beatrice: la exposición más poderosa de que todas las fuerzas y figuras del cosmos proceden del nombre que surge a salvo del amor".

[34] Charles Baudelaire (1983), p. 111.

[35] Charles Baudelaire (1983), p. 111.

[36] Walter Benjamin (1984), p. 101.

del XIX. Per tal de possibilitar seguir escrivint poesia, Baudelaire ha de crear un nou patró. Aquest nou patró de poeta passa inadvertit entre les masses. El poeta ja no és un referent del món, ja no és un emperador intel·lectual, tal com palesava el cap de Petrarca adornat l'any 1341 amb les fulles de llorer, amb les restes de Dafne. Dins de la transformació de la poesia del segle XIX, "el líric amb aurèola era per a Baudelaire una antigalla". [37] Baudelaire palesa l'anterior afirmació en el poema "*Perte d'Auréole*", un dels *Petits Poèmes en Prose*, subtitulats *Le Spleen de Paris*, tanmateix aquest poema no es considerà digne de publicació en el primer examen dels editors de l'obra pòstuma. Sols l'any 1869, es publicà dins el IV volum de les *Obres Completes.*

Baudelaire empra la paraula "*auréole*" en tres dels seus *Petits Poèmes en Prose*: en el poema número XXVII "*Une Mort Heroïque*", el XXXI "*Les Vocations*", i el ja esmentat XLVI "*Perte d'Auréole*". Als dos primers, "*auréole*" significa una llum al voltant del cap.

A "*Une mort heroïque*", Baudelaire ens reporta l'última actuació de Fancioulle, "*un admirable bouffon*" condemnat a mort pel seu príncep, per participar d'una conspiració per a derrocar-lo. El príncep, de sobte, sembla voler commutar la pena dels conspiradors, i anuncia un gran espectacle en què Fancioulle representaria el seu millor paper, i al qual assistirien els altres conspiradors. Arribat el gran espectacle, el públic observa com Fancioulle desenvolupa un personatge quasi mut, quasi un mim, amb una perfecta desimboltura, cosa que acreixia la fe en la commutació de la pena capital. Baudelaire ens descriu que, al voltant del cap de Fancioulle, tot i ser sols visible per a ell, resplendia una aurèola composta d'art i de martiri:

> Fancioulle fut, ce soir-là, une parfaite idéalisation, qu'il était impossible de ne pas supposer vivante, possible, réelle. Ce bouffon allait, venait, riait, pleurait, se convulsait, avec une indestructible auréole autour de la tête, auréole invisible pour tous, mais visible pour moi, et où se mêlaient, dans un étrange amalgame, les rayons de l'Art et la gloire du Martyre. (...) Fancioulle me prouvait d'une manière péremptoire, irréfutable, que l'ivresse de l'Art est plus apte que tout autre à voiler les terreurs du gouffre; que le génie peut jouer la comédie au bord de la tombe, perdu, comme il est, dans un paradis excluant toute idée de tombe et destruction. [38]

Al poema XXXI "*Les vocations*", Baudelaire ens presenta els caràcters latents de quatre xiquets, a través d'una conversa sobre allò que li importa a cadascú. El tercer xiquet, "*d'une vivacité et d'une vitalité singulières*", confessa als altres: "*quelque chose qui ne vous est jamais arrivé*". El tercer xiquet narra la nit en què dormí amb la seua minyona, en el mateix llit d'una posada, en la qual havien anat a parar sos pares de viatge. Després d'explicar que dormia amb la minyona perquè no quedaven més llits lliures a la posada, comença a relatar les parts del cos femení que s'atreví a tocar i

---

[37] Walter Benjamin (1984), p. 101.

[38] Charles Baudelaire (1958), *Petits Poèmes en Prose,* Garnier Frères, París, p. 130. Compareu *l'auréole* de Fancioulle, amb la següent reflexió de Benjamin sobre la desauratització de l'actor de cinema: "Per primera vegada –i això és obra del film– l'home es troba en la situació d'haver d'actuar amb tota la seva persona viva, sí, però renunciant a l'aura. Perquè la seva aura està estretament lligada al seu *hic et nunc*. No n'hi ha còpia. L'aura que damunt l'escenari envolta Macbeth no es pot diferenciar de la que, per al públic en viu, envolta l'actor que l'interpreta. La peculiaritat del rodatge en els estudis cinematogràfics consisteix, però, en això: que l'aparell ocupa el lloc del públic. L'aura que envolta l'actor per força ha de quedar suprimida d'aquesta manera –i, per tant, també la que envolta el personatge interpretat." Walter Benjamin (1983), *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica*, CPM, Eds. 62, Barcelona, p. 50.

olorar, ja que no podia dormir-se. Baudelaire descriu la figura d'aquest xiquet excitat per la història confessada:

> Le jeune auteur de cette prodigieuse révélation avait, en faisant son récit, les yeux écarquillés par une sorte de stupéfaction de ce qu'il éprouvait encore, et les rayons du soleil couchant, en glissant à travers les boucles rousses de sa chevelure ébouriffée, y allumaient comme une auréole sulfureuse de passion. [39]

D'aquests dos poemes en prosa, ens interessa abstraure que l'aurèola corona el cap de dues persones singulars que representen una cosa insòlita, irrepetible: Fancioulle actua reptant la mort; i el tercer xiquet de "*Les vocations*" relata per primer colp una cosa prohibida i única per als altres xiquets.

El valor de l'actuació de Fancioulle és la possibilitat d'aconseguir el perdó del príncep i viure: actuar per a no morir. Fancioulle actua negligint la mort, i així prova, "*d'une manière péremptoire, irréfutable, que l'ivresse de l'Art est plus apte que toute autre à voiler les terreurs du gouffre ; que le génie peut jouer la comédie au bord de la tombe avec une joie qui l'empêche de voir la tombe, perdu, comme il est, dans un paradis excluant toute idée de tombe et de destruction*". [40] L'artista, *ivre* com el menjador d'haixix, no és per a la mort. L'art serveix per a deslliurar-se del poder de la certesa que anem a morir; per a crear una història única i insòlita. D'aquest plaer autònom, desinhibit, i desentés de les infinites conseqüències que seguiran a l'embriaguesa, naix l'aurèola de Fancioulle. Aquesta aurèola és invisible per tots, excepte per al narrador implícit. Baudelaire defensa l'embriaguesa autònoma en forma de petit poema en prosa: "*Enivrez-vous*" (XXXIII):

> Il faut être toujours ivre. Tout est là : c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve.
>
> Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.
>
> Et si quelquefois, sur les marches d'un palais, sur l'herbe verte d'un fossé, dans la solitude morne de votre chambre, vous vous réveillez, l'ivresse déjà diminuée ou disparue, demandez au vent, à la vague, à l'étoile, à l'oiseau, à tout ce qui fuit, à tout ce qui gémit, à tout ce qui roule, à tout ce qui parle, demandez quelle heure il est ; et le vent, la vague, l'étoile, l'oiseau, l'horloge, vous répondront : « Il est l'heure de s'enivrer ! Pour n'être pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous ; enivrez-vous sans cesse ! De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. » [41]

De l'anterior poema en prosa, ens interessa remarcar la virtut de l'embriaguesa contra l'esclavatge del Temps. Aquesta virtut es basa en el fet que per a omplir el Temps, no cal fer res més que embriagar-se, sense pensar en les conseqüències futures. Només cal sentir, veure, escoltar, allò que estem sentint, veient, escoltant en l'instant embriac: tot allò que fuig "*tout ce qui fuit*", i que ens ordena: "és l'hora d'embriagar-se", és l'hora de sentir allò que estàs sentint, és l'hora de sentir allò que fuig en la seua fugacitat. Sentir allò que estem sentint, implica eliminar les correspondències entre la fugacitat dels sentiments i de les sensacions, i la fugacitat de la vida, és a dir,

---

[39] Charles Baudelaire (1958), p. 158.
[40] Charles Baudelaire (1958), p. 130.
[41] Charles Baudelaire (1958), p. 167-168.

l'embriaguesa trenca les correspondències amb la mort.[42] L'artista, com el menjador d'haixix, es deslliura de l'etern fardell de l'home que sap que és per a la mort. L'aspiració a la immortalitat, a les perennes fulles de llorer, a la glòria poètica, quasi desapareix per al poeta dels *Paradisos artificials.*[43] El paradís, el construeix Baudelaire artificialment amb l'embriaguesa, sense el paradís compartit per la tradició cristiana, que albergava els residus construïts d'immortalitat: les ànimes salvades.

Quant al tercer xiquet de "*Les vocations*", segons el narrador, és fàcil d'endevinar que construiria el seu paradís "*fréquemment ailleurs*": tocant i olorant dones. Baudelaire descriu la cabellera d'aquest xiquet envoltada d'una "aurèola sulfurosa de passió". Cal destacar per als nostres interessos, la immersió narrativa des de la qual xarra el tercer xiquet: el sentit prohibit de la seua experiència subratlla el caràcter confidencial, únic, heroic. El tercer xiquet, des d'aquest sentit prohibit, incita alhora els altres tres xiquets que l'escoltaven a tastar la prohibició: "*Essayez, quand vous pourrez, d'en faire autant que moi, et vous verrez!*".[44] La immersió narrativa del tercer xiquet és una altra embriaguesa, com la de l'última actuació de Fancioulle. Podem deduir que Baudelaire corona aquest tipus d'embriaguesa del discurs i de l'actuació, amb una aurèola que il·lumina el cap embriagat.

Nogensmenys, al poema "*Perte d'Auréole*", "aurèola" significa, no tant 'il·luminació exhalada pel cap', com 'corona de fulles de llorer que identifica al poeta líric'. El poeta líric constituït per la tradició europea és "el bevedor de quintes essències, el menjador d'ambrosia", repetim: una antigalla. Ja a la segona meitat del XIX, Baudelaire considera ridículs els patrons lírics heretats, i condemna tot nou poeta a crear nous patrons, a ser original, a construir nous paradisos. Els nous poetes que vulguen heretar la tradició lírica de les quintes essències, estan condemnats a fer riure; el poeta de "*Perte d'Auréole*" justifica aquesta condemna irònicament, quan respon així a un vianant sorprés de veure un poeta en un lloc qualsevol:

> –Mon cher, vous connaissez ma terreur des chevaux et des voitures. Tout à l'heure, comme je traversais le boulevard, en grand hâte, et que je sautillais dans la boue, à travers ce chaos mouvant où la mort arrive au galop de tous les côtés à la fois, mon auréole, dans un mouvement brusque, a glissé de ma tête dans la fange du macadam. Je n'ai pas eu le courage de la ramasser. J'ai jugé moins désagréable de perdre mes insignes que de me faire rompre les os. Et puis, me suis-je dit, à quelque chose malheur est bon. Je puis maintenant me promener incognito, faire des actions basses, et me livrer à la crapule comme les simples mortels. Et me voici, tout semblable à vous, comme vous voyez !
>
> –Vous devriez au moins faire afficher cette auréole, ou la faire réclamer par le commissaire.
>
> –Ma foi ! non. Je me trouve bien ici. Vous seul, vous m'avez reconnu. D'ailleurs

---

[42] Llegiu el poema IV de *Les Fleurs du mal*, el sonet emblemàtic "*Correspondances*", en el qual l'home es passeja entre boscos de símbols. Aquests sistemes de símbols observen al vianant que olora, veu i escolta coses corresponents als símbols. Aquestes correspondències s'expressen mitjançant el recurs poètic de la sinestèsia. Els símbols observen l'home que els ha investit d'aqueixa capacitat. Benjamin caracteritza l'aura dels símbols com capacitat d'un objecte inanimat de tornar la mirada a un humà que s'hi veu reflectit.

[43] Escrivim "quasi" perquè Baudelaire, així com reconeix al tercer projecte de pròleg per a *Les flors del mal*, no ha pogut assolir una insensibilitat tan divina –al nostre parer: una embriaguesa tan eterna–, com per a substraure's de l'atracció d'agradar als contemporanis. Charles Baudelaire (1972), *Les Fleurs du mal*, Gallimard, Paris, 1972, p. 231: "*Moi-même, malgré les plus louables efforts, je n'ai su résister au désir de plaire à mes contemporaines*".

[44] Charles Baudelaire (1958), p. 157.

> la dignité m'ennuie. Ensuite je pense avec joie que quelque mauvais poète la ramassera et s'en coiffera impudemment. Faire un heureux, quelle jouissance ! et surtout un heureux qui me fera rire ! Pensez à X, ou à Z ! Hein ! comme ce sera drôle ! [45]

De la ironia d'aquest petit poema en prosa, podem corroborar la revolta de Baudelaire contra tota la tradició lírica que s'autocomplau a repetir els cànons estètics europeus. Aquesta revolta és simbolitzada per la pèrdua de l'aurèola, en tant que símbol de l'autocomplaença del vat allunyat de la *crapule* dels simples mortals, l'autocomplaença del cantor sublim de l'irrepetible; d'aquí sorgeix la paradoxa que el líric canonitzat per la tradició culta europea ha de repetir el cànon de l'irrepetible; és a dir, la paradoxa és la repetició de l'esquema poètic que canta a l'irrepetible, per exemple: a la bellesa extraordinària d'una dona o d'un paisatge irrepetible, o a la gravidesa extraordinària del pas del temps.

A partir d'aquesta paradoxa, hem d'entendre el títol de la secció principal de *Les Fleurs du Mal*: "*Spleen et idéal*". La conjunció de "*Spleen et idéal*", tal com apunta Benjamin, reflecteix a l'època del capitalisme naixent, el mateix que l'esguard de la Medusa reflectia per als grecs. L'esguard de la Medusa provocava la paràlisi, així com el *spleen*, "que lleva l'interés i la receptivitat", [46] provoca els plors involuntaris del tedi: el delicat monstre ben conegut pels lectors als quals s'adreça la poesia introductòria de *Les Fleurs du Mal*. Així, l'*idéal* és la primera de les expressions de *spleen*, i el *spleen* és la darrera transformació de l'*idéal*. L'*idéal* són els continguts de la bellesa percebuda per la tradició clàssica; aquests continguts, en tant que canònics, es repeteixen fins al tedi o l'avorriment, fins al *spleen*. Aquest avorriment exhaureix la forma perceptiva de la poesia; Benjamin bateja aquest exhauriment com decadència o ensorrament de l'aura.

La bellesa clàssica exhaurida deixa pas a la novetat com a nou cànon de la percepció poètica, ja que els objectes nous són els únics que permeten la percepció poètica en el món capitalista i industrial, retractat per Baudelaire; perquè els objectes no nous ja han estat taxats pel mercat i, per tant, convertits en mercaderia. La forma de percepció en el món capitalista ja no pot copsar els objectes sense l'afegitó perceptiu del preu de mercat. Aquest afegitó perceptiu converteix els objectes en fetitxes. Els únics objectes que s'escapen encara d'aquesta taxació fetitxista del preu són els rabiosament nous, moderns. Per això, per al poeta modern, l'única forma de percebre els objectes com ho feien els poetes clàssics, és cercant allò que no s'ha percebut mai, que no s'ha repetit mai, i que no s'ha taxat encara. L'adoració fetitxista provocada per la forma de percepció capitalista engloba, fins i tot, a la percepció de l'*idéal*, dels objectes sublims. Podem relacionar aquesta adoració fetitxista amb la forma auràtica de percepció. L'*idéal* es transforma en el capitalisme que taxa i valora qualsevol objecte, fins i tot persona, pel seu valor de canvi o pel seu preu; aquesta transformació farceix els objectes percebuts d'una adoració fetitxista. El *spleen* és l'avorriment com a conseqüència de la repetició d'uns cànons que ja no valen, com a conseqüència última de totes les transformacions i taxacions patides per l'*idéal.*

Per tant, l'irrepetible no és més que una forma repetida d'exaltar un contingut que es considera sens par o *idéal*. Baudelaire coneixia bé aquests esquemes paradoxals de l'extraordinari, fins i tot, els empra: llegiu el cicle de poemes adreçats a Mme. Saba-

---

[45] Charles Baudelaire (1958), p. 203-204.
[46] Walter Benjamin (1984), p. 69.

tier, dins la secció "*Spleen et idéal*". Aquest cicle de poemes està amerat de, ¡endevineu!: ¡de petrarquisme! Llegiu un dels poemes més auràtics de *Les Fleurs du Mal*, el número XLIII: *Le Flambeau vivant.* [47] En aquest sonet tradicional, Baudelaire escriu com un poeta amb aurèola; hi descriu les correspondències entre l'aurora i l'ocàs dels astres, i els cants del Desvetlament i les celebracions de la Mort. Les correspondències dels astres marquen el desvetlament de l'ànima; condueixen el poeta "*dans la route du Beau*". Com un esclau, els ulls del poeta segueixen la flama vivent dels astres, "*charmants Yeux*"; cal ara reutilitzar la caracterització benjaminiana de l'aura com a capacitat d'un objecte inanimat de tornar la mirada a qui l'esguarda. En aquest poema, l'aura dels astres s'hipertrofia, ja que ni romanen invisibles durant l'imperi diürn del sol: "*leur flamme fantastique*" es reflecteix sempre en els ulls del poeta, i així guia sempre les correspondències que ací no emancipen l'ànima lírica de l'imperi de la repetició canònica.

Tanmateix, als seus *Tableux parisiens*, Baudelaire s'obsessiona per canonitzar com a objecte poètic, els residus de la ciutat. Aquests residus: velles prostitutes, dardaires o rodamons, han estat exclosos de l'ordre d'un sistema urbà que s'escapa de les mans dels ciutadans. Aquests exclosos són l'extrem oposat de l'excel·lència de Laura, irrepetible per a la glòria lírica de Petrarca. Baudelaire canta a les velles abandonades i les canonitza de la mateixa manera que Petrarca la glòria poètica: amb una corona de llorer. Al poema XCI de *Les Fleurs du Mal*, a la tercera part de *Les Petites Vieilles*, Baudelaire canta a una d'aquestes deixalles anònimes. Noteu la nova aparició del mot "*air*" emparentat amb el "*laurier*", com Laura amb Dafne, com l'aura amb el llorer:

> Celle-là, droite encor, fière et sentant la règle,
> Humait avidement ce chant vif et guerrier ;
> Son œil parfois s'ouvrait comme l'œil d'un vieil aigle,
> Son front de marbre avait l'air fait pour le laurier ! [48]

3

Setanta anys després que es publicara la pèrdua d'aurèola del poeta, en forma de petit poema en prosa de Baudelaire, Walter Benjamin empra aquest petit poema en prosa per a concloure el seu article *Über einige Motive bei Baudelaire*. En aquest article, Benjamin analitza les condicions materials que han provocat la pèrdua d'aura dels objectes, dels objectes poètics també. Els poetes, al llarg del segle XIX, havien perdut el contacte amb les noves experiències, condicionades pel capitalisme industrial, dels suposats lectors. L'avorriment, el tedi, o segons Baudelaire el *spleen*, provocat al XIX per la tradició lírica europea, havien estat condicionats per una sèrie de canvis en la forma de percepció, i en l'estructura de l'experiència dels lectors. Els lectors del capitalisme industrial no poden identificar més les seues experiències amb el mite de l'irrepetible i perenne articulat dins l'experiència de l'aura. Aquesta pèrdua de sentit de l'experiència de l'aura, segons Benjamin, es reflecteix en el procés d'ensorrament del valor cultual de tota obra d'art, superada pel seu valor exhibitiu o expositiu. L'obra d'art ja no val perquè indica un temps i un lloc de culte especial; ja que, amb la possibilitat tècnica de fer-ne còpies perfectes, l'obra d'art s'emancipa dels valors que

[47] Charles Baudelaire (1972), p. 73.
[48] Charles Baudelaire (1972), p. 124.

regien la seua funció de concentrar la percepció i atenció dels participants en els rituals màgics i religiosos. Aquesta funció ritual sostenia els valors cultuals de l'obra d'art; per això, la funció d'indicar un ritual únic donava valor a la unicitat i a l'originalitat, de l'objecte de culte primer, i de l'obra d'art després. Segons Benjamin, el valor cultual d'una obra d'art naix del simple fet d'existir, per exemple: el valor de les escultures que coronen les catedrals gòtiques, difícils de veure des del terra; mentre que el valor expositiu o exhibitiu naix del fet que es puga veure bé i, per això, es puga contemplar i testar en una exposició.

L'aura és la forma perceptiva requerida per l'atenció necessària per tal de participar d'un ritual. L'aura és un residu de prehistòria, un residu dels valors de l'home sense escriptura, sense mitjans de record voluntari. Tanmateix, Benjamin copsa, al llarg de la revolució industrial, dos factors que inutilitzen la forma auràtica, valuosa des de la prehistòria, de percebre el temps i l'espai: (i) la reproductibilitat tècnica, (ii) la tendència de les masses a apropar-ho tot. Aquests dos factors acaben amb l'atenció perceptiva de l'aura. Aquesta atenció privilegiava uns espais i uns temps, a saber: uns temples i uns rituals, perquè servien per a sentir l'inaproximable i l'irrepetible. Aquesta atenció s'esvaeix al llarg del procés d'industrialització i tecnificació de les vides urbanes modernes. Baudelaire emprava el mot "*spleen*" per a caracteritzar aquesta pèrdua d'atenció, que "exposa els fets viscuts sense acompanyament de cap mena, (...) veu la terra amb terror, recaiguda en el seu broix estat natural. No exhala prehistòria. Cap aura". [49]

Segons Benjamin, la pèrdua de l'atenció ritual, heretada per les obres d'art dels objectes de culte, ve determinada per la tecnificació de l'art; per exemple, la màquina fotogràfica fixa sense cap esforç la imatge irrepetible per a la memòria visual del fotògraf. Així, el receptor modern ha perdut l'expectativa de trobar la bellesa única, perquè la seua percepció s'ha acostumat a la cirurgia estètica, [50] a la reproducció tècnica de les obres d'art, als mostradors atapeïts de les botigues, a les cadenes de muntatge o a la producció en massa. El receptor modern ha perdut l'expectativa que li siga retornada la mirada, perquè l'objectiu d'una màquina fotogràfica li la furta. L'objectiu d'una màquina fotogràfica canvia la percepció humana natural, perquè des de la prehistòria cada imatge, cada colp d'ull, era irrecuperable per pròpia voluntat, alhora que irrepetible. No obstant, Benjamin reconeix el valor de culte de les fotografies, la funció ritual de les quals és retractar els homes:

---

[49] Walter Benjamin (1984), p. 96. Benjamin es recolza en aquest passatge en el poema "Le goût du néant" de *Les Fleurs du Mal*.

[50] Cal advertir que la cirurgia estètica, des de començament del segle XX, havia encetat les seues transformacions, a partir de l'*idéal* de bellesa clàssic, per exemple, l'empresari dels ballets russos Djaghilev féu operar-se el nas a una ballarina perquè esdevinguera la *prima donna* de la companyia, a banda de per a enamorar-se d'ella. Aquestes transformacions operades per la cirurgia estètica repeteixen el cànon masclista, per exemple, l'*idéal* actual de les mesures 90-60-90, fins a un avorriment, fins a un *spleen* que n'és conseqüència, tal com palesava el títol de la secció principal de *Les Fleurs du Mal*. L'ampliació de l'oferta i la demanda de les clíniques de cirurgia estètica, no sols femenina ans també masculina, és el reflex, condicionat per la reproductibilitat tècnica, en les societats capitalistes, de la forma auràtica de percebre els cossos i les cares. L'avorriment o el *spleen* provocats per la repetició de cossos dels actors o de les actrius pornogràfics és, des d'aquesta perspectiva, la darrera transformació de l'*idéal,* del cànon de bellesa, la darrera transformació de Dafne i de Laura. Alhora que la percepció de l'*idéal,* encarnada per exemple en Dafne i Laura, fou la primera de les manifestacions que, posteriorment, causarien el *spleen* dels cossos operats, la bellesa dels quals està condicionada per la reproductibilitat tècnica de la cirurgia estètica.

> En l'expressió fugaç d'un rostre humà, ja des de les primeres fotografies, hi aflueix per darrera vegada l'aura. És això el que constitueix la seva malenconia i incomparable bellesa. Però quan l'home [la cara] desapareix de la fotografia, és quan per primera vegada el valor expositiu posa la pròpia superioritat per damunt del valor cultual. [51]

Cal remarcar de l'anterior cita benjaminiana –així com férem de la metamorfosi de Dafne, segons Ovidi, o de la invitació a embriagar-nos de Baudelaire– la relació entre la fugacitat i l'aura, la qual acreix la bellesa d'allò que fuig. Les fotografies tenen valor cultual, si i sols si retracten el rostre d'algú que no ens pot tornar la mirada, perquè ja ha mort o està absent: les seues fotos valen pel simple fet d'existir. Per a Benjamin, l'aura està localitzada al cap, com *l'auréole* de Fancioulle, concretament al rostre, i més concretament als òrgans de la visió.

Benjamin analitza les formes de mirar de l'home modern, de l'home dins la multitud, de l'home obligat a compartir espais reduïts: els ascensors o els compartiments de tren, amb desconeguts als quals no pot mirar als ulls si aquests li tornen la mirada. [52] D'aquestes anàlisis, naix la necessitat de recuperar la possibilitat de mirar a l'altre als ulls, com un germà, la necessitat de destruir l'aura, per tal de percebre que "tots els homes són germans". És a dir, la forma de percebre l'altre com a distint és auràtica. Aquestes anàlisis de Benjamin, s'orienten contra les formes tradicionals que ensenyen a fixar-se ritualment en uns determinats cossos i cares, des dels sacerdots a les vestals, percebuts com a excel·lents. Aquestes formes perceptives transporten els valors que les tradicions adopten per tal de perdurar, per tal de perpetuar el seu poder, per exemple: els poderosos justifiquen el seu reconeixement en tant que són percebuts com a excel·lents, superiors, distints a la massa. La percepció desauratitzada s'orienta contra els valors de la unicitat i de la duració, utilitzats, segons Benjamin, per l'ascens feixista dels anys trenta. [53]

El feixisme tracta de donar mitjans d'expressió a les masses –les urnes fins i tot–, sense canviar les condicions de propietat que les esclafen davall el culte als líders, als antics cabdills. Aquest culte als líders està també sustentat en una maquinària conceptual que produeix valors culturals. Benjamin empra el terme "aura" per descriure la forma perceptiva que perpetua la validesa d'aquests valors utilitzats pel feixisme de cara a l'estetització de la política, o siga, de cara a donar mitjans d'expressió il·lusòria a les masses. L'aura denunciada, l'art desauratitzat o l'art sense aura, és la proposta estètica oferta al comunisme per Benjamin de cara a la polititzacio de l'art.

---

[51] Walter Benjamin (1983), p. 45

[52] Una altra circumstància en què resulta impossible tornar la mirada a l'altre és la guerra. Benjamin relaciona aquesta circumstància amb la percepció condicionada per la tècnica bèl·lica, concretament, per l'ús de les màscares antigàs, les quals impedeixen tornar la mirada a l'altre, és a dir, destrueixen l'aura. A l'epíleg de *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica*, Benjamin comenta, com a exemple de percepció artística feixista, el manifest de Marinetti a favor de la guerra colonial d'Etiòpia. Marinetti percep la guerra com bella perquè "gràcies a les màscares antigàs, als esglaiadors megàfons, als llançaflames i a les tanquetes, estableix el domini l'home sobre la màquina subjugada. La guerra és bella perquè inaugura la somiada metal·lització del cos humà". Podem defensar que, per a Benjamin, hi ha una desauratització dolenta, ja que les màscares antigàs destrueixen l'aura, i palesen que la tècnica no allibera l'home dels tabús rituals, sinó que instaura uns nous tabús: "la guerra imperialista és una rebel·lió de la tècnica, que es cobra en material humà, les exigències a les quals la societat ha sostret el seu material natural. En lloc de canalitzar rius, desvia la riuada humana a la conca de les seves trinxeres; en lloc d'utilitzar els aeroplans per escampar llavors, els utilitza per sembrar les bombes incendiàries sobre les ciutats, i en l'ús bèl·lic del gas ha trobat un mitjà per destruir l'aura d'una nova manera". Walter Benjamin (1983), p. 70-71.

[53] Escorcolleu els lemes que coronen els edificis públics construïts pel feixisme italià; per exemple, l'edifici de correus de Viterbo, coronat per una inscripció grandiosa: "DURA".

Segons Benjamin, la forma auràtica de percepció està lligada a l'*idéal*, als valors prehistòrics sostenidors dels rituals que conferien un sentit etern als fets viscuts fugaços. El valor prehistòric de la duració, és conseqüència de la forma auràtica de percepció. El valor de la duració es reflecteix en la percepció que considera perenne Dafne, i en la funció ritual de la poesia representada per Apol·lo. Per a Benjamin, allò que és comú a tots els homes, allò que és igual arreu del món, acapara la nova sensibilitat de les masses; connectar amb les experiències del lector, amb la sensibilitat per a l'igual en el món, és la condició de possibilitat de la poesia moderna. Benjamin intuí l'anterior condició, per sort, per un matís accidental trobat en un diari durant aquella fumada d'haixix a Marsella:

> Por suerte encuentro en mi periódico la frase siguiente: "A cucharadas se saca siempre lo mismo de la realidad". Varias semanas antes había anotado otra de J. V. Jensen que al parecer decía algo semejante: "Richard era un joven que tenía sensibilidad para lo que es igual en el mundo". Esta frase me había gustado mucho. [54]

L'anterior condició de possibilitat de la poesia moderna mostra que no som nosaltres qui triem uns matisos per a fer literatura. La tradició lírica europea ha heretat el valor de la genialitat del poeta, del valor de la unicitat del sacerdot. El valor de la genialitat del poeta es conjuga amb el valor petrarquista de l'excel·lència dels matisos triats pel seu geni creatiu. Per a Benjamin, s'escau més bé a l'inrevés: els matisos trien o provoquen les correspondències expressades i repetides mitjançant el poeta. [55] Entendre així les correspondències dels matisos artístics, configurats en una obra mitjançant l'artista, ens aboca a un objectivisme, alhora que suscita una aporia entorn els principis que regulen la percepció dels objectes artístics. Aquesta percepció palesa que la bellesa moderna, sols pot ser entesa com a correspondència reproductible. La bellesa moderna mostra la dificultat de les masses modernes per a fer l'experiència de la bellesa clàssica, perquè aquesta experiència estava estructurada pel valor de l'especificitat i unicitat. Aquest valor no pot servir per a les masses acostumades a la producció en sèrie, al treball assalariat per altri, o als jocs d'atzar.

Arribats en aquest punt, intentarem explicar el nostre parer sobre l'anterior aporia, apuntada per Benjamin a una nota a peu de pàgina, brillant però succinta, a l'article

---

[54] Walter Benjamin (1995), p. 41. La mateixa sensibilitat "*para lo igual en el mundo*" del jove Richard de J. V. Jensen és la sensibilitat necessària per a triturar l'aura, per a llevar l'embolcall místic a cada objecte auràtic, l'ús del qual se'ns dificulta i allunya si el percebem com irrepetible. L'aura, des d'aquest punt de vista, correspon a "les experiències d'ús d'un objecte", empobrides pel treball assalariat, o per les cadenes de muntatge, en què l'home perd el control sobre el seu treball productiu. L'aura, la llunyania espai/temporal que dificulta l'ús d'un objecte, es veu superada per la producció en sèrie, destinada a satisfer l'aspiració de les masses a apropar-ho tot; avui podem certificar, però, la utilització capitalista de l'aura amb els productes de disseny. Benjamin havia copsat que, la forma de percepció moderna, condicionada per la reproductibilitat tècnica supera l'únic i irrepetible, amb la seua sensibilitat per a "allò que en el món és del mateix gènere", o "*ce qu'il y avait de similaire dans le monde"*, o "*lo igual en el mundo*" –Benjamin fa servir aquestes mateixes paraules, al tercer capítol de *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica* i a la *Petita història de la fotografia*–.

[55] Walter Benjamin (1995), p. 40-41: "Para aproximarnos más a los enigmas de la dicha de esta embriaguez habría que cavilar acerca del hilo de Ariadna. ¡Cuánto placer en el mero acto de desenrollar una madeja! Y este placer está profundamente emparentado tanto con el de la embriaguez como con el de la creación. Seguimos adelante; pero no sólo descubrimos los recovecos de la caverna en que nos aventuramos, sino que disfrutamos de la dicha del descubrimiento únicamente al ritmo de esa ventura que consiste en devanar una madeja. ¿No es semejante certeza de una madeja ovillada con mucho arte, y que nosotros devanamos, la dicha de toda productividad, por lo menos de la que tiene forma de prosa? Y en el haschisch somos criaturas de prosa que gozan en grado sumo".

Sobre alguns motius de Baudelaire, a propòsit d'una cita de Paul Valéry. [56] Aquest caràcter aporètic de l'objecte artístic prové del fet que un objecte de culte, o una obra d'art tradicional, és incompleta, ja que s'ha de completar per la pregària del creient, per la valoració del crític d'art, o pel comentari del visitant. Aquesta complecció lingüística aportada pel contemplador necessita d'un aprenentatge. Aquest aprenentatge es basa en la correspondència, tal com apuntava ja Aristòtil en lligar el gust d'aprendre i el gust d'admirar "la pintura, i l'estatuària, i la poesia, i tot allò que està ben imitat, encara quan allò imitat no siga plaent, ja que no és el goig sobre això mateix, sinó que hi ha un raonament que això és allò, de manera que resulta que s'aprén quelcom". [57]

El raonament que això representat correspon a allò en la realitat, és plaent. Aquest raonament completa l'obra d'art. L'evolució històrica de l'art ha fet que, quan més raonament, més plaer hi ha en la complecció de l'obra d'art. Tanmateix, aquesta complecció necessita de raonaments que relacionen el representat amb altres representacions. Aquests raonaments posen en evidència les relacions, correspondències per dir-ho amb Baudelaire, que completen la incompletud essencial de l'obra art tradicional.

Per tant, sense relació i correspondències, l'obra d'art queda muda. Aquesta és la mudesa provocada per les innovacions, per les revolucions de la percepció artística. Les obres inauguradores de noves percepcions artístiques demostren que el valor de l'especificitat cultual de l'obra d'art és mut. És a dir, per tal de fer parlar a l'obra d'art, calen les correspondències que la completen, perquè la posen en relació amb obres d'art anteriors de la tradició que la comenta completant-la. L'aporia queda establida entre el valor de l'especificitat cultual que requereix la unicitat o irrepetibilitat de l'objecte de culte, i entre el valor de la completud lingüística que requereix la correspondència amb altres referents dins del mateix sistema de símbols. La completud lingüística acaba la funció ritual de l'objecte amb la pregària, i, posteriorment, acaba l'obra d'art gràcies al fet que palesa unes correspondències repetides en altres obres d'art de la tradició. Aquesta aporia mostra la dificultat de com un objecte específic o irrepetible ha d'esdevenir inespecífic o repetible per assolir la seua completud o complecció lingüística dins d'una tradició.

---

[56] Per a Benjamin, el nom és el punt de partença de les correspondències –segons l'ús poètic de Baudelaire–, que permeten redefinir el temps perdut, que permeten reapropiar-se de les coses passades qüestionades en el lloc comú de l'*ubi sunt?* Cf. Walter Benjamin (1984), p. 92: "Les correspondències representen la instància davant la qual l'objecte d'art apareix com a fidelment reproduïble, encara que, precisament per això, totalment aporètic. Si es volgués trobar aquesta aporia en el material lingüístic mateix, s'arribaria a definir la bellesa com a objecte de l'experiència en estat de semblança. Aquesta definició coincidiria amb la formulació de Valéry: 'La bellesa exigeix potser la imitació servil d'això que és indefinible en les coses'". És a dir, allò que l'universal no pot copsar del singular, allò que roman en les coses irreductible a l'abstracció racional, com el desig irreductible a la raó, com Dafne irreductible a Apol·lo.

[57] Aristòtil: *Retòrica*, I, 11, 1371b, 4-10. Podem identificar l'anàlisi aristotèlica amb un apunt de la fumada de Benjamin a Marsella. Allí, descriu com, gràcies a l'haixix, s'espolsà la inhibició ciutadana que commina a no envair la mirada dels desconeguts, i així esdevingué un fisonomista: "o al menos un contemplador de fisonomías; viví entonces algo por completo único en mi existencia: devoraba literalmente los rostros que tenía a mi alrededor y que eran, en parte, de destacada fealdad o rudeza. Rostros que, por regla general, hubiese evitado por dos razones: por no desear atraer sobre mí sus miradas y por no soportar su brutalidad. (...) Comprendí entonces de pronto cómo a un pintor –¿no le sucedió a un Rembrandt y a muchos otros?– puede la fealdad parecerle el verdadero depósito de la belleza, mejor aún el guardián de su tesoro, la montaña partida con todo el oro de lo bello dentro relumbrando entre arrugas, miradas, rasgos. (...) Empezó en seguida un juego que se mantuvo largamente: en cada cara nueva surgía ante mí un conocido." Walter Benjamin (1995), p. 36-37.

Segons Benjamin, l'assimilació individual d'una idea o d'un concepte general palesa una dificultat semblant. Una idea porta les petges de la situació en què s'ha format, perquè, a banda de la informació que articula, comunica el procés narratiu en què hom l'assimila.[58] De la mateixa manera, les vivències individuals han d'esdevenir generals i repetibles, per tal de codificar-les dins un sistema conceptual, el qual mostra els esquemes d'experiències possibles, transportades i compartides per la tradició en la qual les aprenem a viure.

Tanmateix, la desauratització de l'obra d'art, profetitzada per Benjamin, la desvincula de la tradició. Per exemple, la tradició petrarquista traçà unes línies mestres i marcà uns matisos especials per tal de fer poesia a sobre. Per a Benjamin, qualsevol matís ens pot obrir el camí literari de la creació, si ens descabdella, amb el *shock*, el nostre més o menys equilibrat i compacte cabdell de la consciència. I aquest descabdellament de la consciència mitjançant el *shock* és la funció primordial de la literatura desauratitzada.[59] Recordem la imatge marsellesa del fil d'Ariadna, la qual serveix per a descriure tant el plaer de l'embriaguesa, com el plaer de la creació literària. Un titular de premsa: "*a cucharadas se saca lo mismo de la realidad*", havia ordenat els apunts difusos sobre les experiències de Benjamin, provocades per les cares metamòrfiques de Marsella; aquest titular li reflectia la sensibilitat moderna per allò que és igual arreu del món, la base material comuna de totes les percepcions de tots els homes moderns i germans –al nostre parer, almenys dels embriagats com Baudelaire–. Allò que és igual arreu del món consisteix en matisos, que valen tots igual des del mite d'Ariadna, perquè el plaer de descabdellar cada matís, i crear-ne literatura a sobre, és independent del plaer provocat pel reconeixement dels altres de la qualitat de la creació.

Per a Benjamin, els matisos percebuts accidentalment són el cap del fil del qual hom comença a tirar per a eixir del laberint de la consciència compacta. És a dir, els matisos accidentals trien o provoquen les correspondències expressades mitjançant el poeta. La voluntat del poeta no té res a veure amb la genialitat de les correspondències que s'expressen líricament a través de la seua obra. Aquest objectivisme dels matisos artístics era l'origen de l'aporia que hem intentat explicar. Benjamin l'analitza amb l'exemple de la magdalena que obri el camí que du a reapropiar-se del passat inconscient, el temps perdut de Marcel Proust. Benjamin coneix perfectament aquest exemple paradigmàtic de reapropiació literària del material letàrgic de la memòria inconscient o involuntària, ja que fou el traductor de Proust a l'alemany.

Les experiències de l'aura, articulades per la tradició lírica petrarquista, no donen compte de l'aporicitat de l'objecte artístic. Aquesta aporicitat objectivista s'acomoda a l'experiència del *shock*, experiència clau per a connectar amb la percepció del lector

---

[58] Walter Benjamin (1984), p. 72: "La narració no aborda la comunicació de l'esdeveniment en si (com fa la informació), ans l'enfonsa en la vida del narrador, a fi de proporcionar-la als oients com a experiència. Així hi resta la seva empremta, com l'empremta de la mà del terrisser en un atuell d'argila".

[59] Walter Benjamin (1984), p. 98. A "Sobre alguns motius de Baudelaire", Benjamin explica que una de les fonts de la poesia és l'experiència de l'aura, com a mirada tornada a qui mira, tornada fins i tot per les paraules alliberades de la seua funció referencial pel poeta; així com ocorre, al nostre parer, quan són investigades per l'etimòleg, o estudiades pel dialectòleg: "Quan l'home, l'animal o un objecte inanimat, investit d'aquesta capacitat pel poeta, obre els ulls, se sent endut cap a la llunyania; l'esguard de la natura, així desperta, somnia i arrossega el poeta en el seu somni. Les paraules àdhuc poden tenir llur aura. Karl Kraus ho ha descrit així: 'Com més prop s'esguarda una paraula, més lluny esguarda ella cap enrere'." Aquesta experiència de l'aura és un eixidiu de poesia. Benjamin apuntà ja l'anterior cita de Karl Kraus, en el protocol de la fumada de Marsella de 1928, quan escoltava embriagat les veus dialectals, el soroll material de totes les veus juntes, en comptes d'atendre a la informació que articulaven.

del capitalisme industrial. El *shock* prové del desconcert de l'individu modern, perquè no pot conjuntar automàticament el contingut de les seues experiències o vivències passades amb les experiències col·lectives transportades i compartides per la tradició. Aquesta conjunció, per a Benjamin, es donava mitjançant els dies de festa i els cultes compartits per un col·lectiu. Tanmateix, els dies de festa s'han anat expulsant del calendari dels individus moderns, des del capitalisme industrial. [60]

Finalment, caldria relacionar la definició més famosa del concepte "aura" a *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica*, amb unes imatges petrarquesques:

> Resulta oportú aquí il·lustrar el concepte d'aura, abans indicat a propòsit dels objectes històrics, amb el concepte d'una aura dels objectes naturals. Aquests darrers, els definim com l'aparició única d'una llunyania, per més propera que pugui ser. Seguir amb la mirada, tot reposant en una tarda d'estiu, una serralada a l'horitzó o bé una branca que projecta la seva ombra damunt del qui reposa –això significa respirar l'aura d'aquelles muntanyes, d'aquella branca. [61]

D'aquesta definició de l'aura dels objectes naturals, i dels seus exemples, cal repetir dos aspectes que remarquen el parentesc entre l'aura de Benjamin i la Laura de Petrarca: i) l'aura és la manifestació d'una llunyania per propera que puga estar, com el nom de Laura sempre lluny per Petrarca, com Dafne sempre *irraggiungibile* per Apol·lo; ii) l'aura, exemplificada en la branca que projecta l'ombra sobre el qui la mira, es pot trobar descrita abundosament al llarg del *Canzoniere.* [62]

4

Karl Marx pensava que exigir que se superen les il·lusions sobre un determinat estat de coses, volia dir exigir que se supere un estat de coses que necessita il·lusions. Llavors, Walter Benjamin, amerat d'optimisme marxista, ¿quin estat de coses amb les seues il·lusions vol superar, vol transformar, vol transubstanciar, amb la crítica a l'aura? Al nostre parer, vol destruir el mite de l'especificitat essencial dels valors cultuals. Els valors cultuals sostenen estats de coses il·lusoris, com ara l'especificitat dels llocs sagrats on se celebren els rituals, com ara la unicitat genial de la creació artística, com ara l'amor platònic basat en la no consumació, en la no experiència d'allò que es desitja. El desig que fuig, és a dir, el desig que no experimenta, s'ha de transformar en consciència de les causes d'aquella necessitat de desitjar coses inabastables. La literatura fundada en cares, cossos o coses inabastables, és a dir, la literatura plena d'aura, renega de la seua funció crítica: desvetladora de la consciència i redefinidora del temps perdut. Aquesta funció crítica s'ha de fundar en l'experiència dels matisos, ja que els matisos més valuosos són els comuns arreu del món, en virtut dels quals tots

---

[60] L'experiència moderna del *shock* col·lectiu replega la funció de les festes antigues de conjuntar l'experiència individual amb la col·lectiva. Per exemple, la funció d'experimentar el dolor col·lectiu mitjançant la commemoració del dolor de Jesús a la festivitat del divendres sant cristià, ha estat replegada per les commemoracions mediàtiques dels *shocks*, com ara dels atemptats terroristes.

[61] Walter Benjamin (1983), p. 39.

[62] Francesco Petrarca (1992): De nou, en tant que ombra projectada sobre el poeta per Laura, la cançó XXIII: "Né per nova figura il primo alloro / seppi lassar, chè pur la sua dolce ombra / ogni men bel piacer del cor mi sgombra." En tant que ombra projectada sobre si mateixa, el sonet XXXIV: "[Pregant a Apol·lo, el déu solar, que esvaïra la boira] sí vedrem poi per meraviglia inseme / seder la donna nostra sopra l'erba, / et far de le sue braccia a se stessa ombra."

els homes són percebuts com germans. Aquesta funció crítica és la resposta a la pregunta per a què serveix la literatura, intuïda amb l'haixix a Marsella.

Els matisos, com la magdalena de Proust, dirigeixen el desig de fer literatura, no a l'inrevés, no com el llorer de Petrarca. Petrarca dirigeix els matisos del món integrant-los en una jerarquia coronada pel llorer, per Dafne, per la poesia de Laura, pel desig de no desitjar cares, cossos o coses abastables. Les experiències sense aura són el triomf dels matisos sobre la castedat, sobre la *pudicizia*, que havia triomfat en els darrers sonets, en el darrer tercet *in vita di Madonna Laura* (*RVF,* CCLXII):

> L'alta beltà ch'al mondo non à pare
> noia t'è, se non quanto il bel thesoro
> di castità par ch'ella adorni et freggi. [63]

Les il·lusions tenen efectes reals. El marxisme es proposa sospitar d'aquests efectes reals i desemmascarar-los com a il·lusoris. Aquests efectes reals són aprofitats pel feixisme de cara a esclafar a les masses. Allà pels volts del 1930, Benjamin professava l'optimisme i la fe comunista en el triomf de les masses sobre els cabdills, sobre aquells que fonamentaven en la seua excel·lència, la seua superioritat econòmica o intel·lectual. Benjamin critica els efectes reals de les il·lusions poètiques basades en Dafne, en Laura: *l'alta beltà ch'al mondo non à pare*, ja que provenen de valors passats, que el feixisme pretenia rescatar en la seua estetització de la política. Tanmateix, aquests valors passats es podien destruir per a transubstanciar-los, transformar-los en valors revolucionaris. Els valors de l'aura –en el camp de l'art: el valor de la genialitat, de la fama, de la veneració als originals; en el camp de l'amor: el valor de la castedat, de la irrepetibilitat heterònoma–, [64] s'havien de transformar en valors que no pogueren ser usats pel feixisme; en valors que reconegueren que els valors de l'excel·lència o la bellesa no són més que matisos disposats diversament segons les percepcions de cada època. L'època que s'obria després de la revolució russa del 1917, obria una nova forma de percepció humana: una percepció orientada a allò que és igual arreu del món, de la qual sorgeix el valor dels matisos comuns; i que sent que tots els homes són germans.

Ara hem de tornar a mirar cap al principi, cap a aquella fumada d'haixix a Marsella de 1928. Hem intentat indicar el camí de l'aura, des de l'aparició embriagada de Dante i Petrarca, fins a la xarxa d'idees subsumides per Benjamin davall aquest concepte. Aquest camí ens ha esclavitzat, en tant que ens ha fet recordar: (i) la simbologia de la metamorfosi de Dafne segons Ovidi, (ii) la seua encarnació en Laura segons Petrarca, (iii) la pèrdua d'aurèola del poeta segons les correspondències de Baudelaire, (iv) l'aporicitat de l'obra d'art a l'època de la seua reproductibilitat tècnica que provoca la seua desauratització, segons Benjamin.

Tanmateix, el desig *pristinus* d'aquest assaig era sols vincular el nom petrarquista de Laura al concepte d'aura de Benjamin. Voldríem replegar una vella aspiració

---

[63] Francesco Petrarca (1992), *RVF,* CCLXIII.

[64] Walter Benjamin (1995), p. 45: "Y al acordarme de aquel estado, me inclino a pensar que el haschisch posee, de cara a la naturaleza, la fuerza y el don de la convicción para hacer que se repita el gran despilfarro de la propia existencia del cual disfrutamos al estar enamorados. Porque, si en el primer tiempo del enamoramiento se le va nuestra existencia a la naturaleza por entre los dedos (como monedas de oro que no puede retener y que tiene que despilfarrar para conseguir así lo nuevo, lo recién nacido), en esta otra circunstancia nos arroja a la existencia con las manos llenas y sin que podamos esperar o aguardar nada".

dialèctica per acabar. Voldríem atendre a la connexió interna entre el món de la natura i el món de l'esperit, segons Hegel. La nostra fenomenologia ha intentat mostrar la connexió que partia del món natural, de les fulles perennes del llorer, fins arribar a l'abstracció racional de l'aura de Benjamin. Aquesta connexió volia articular o sintetitzar quatre determinacions particulars: (i) l'atribut de la perennitat percebut en les fulles perennes del llorer, (ii) el valor de la perennitat del desig no consumat, objectivat en la castedat de la inassolible Dafne –recordem que Da/fnh significa "llorer"–, i objectivat en la seua persecució defraudada constantment d'Apol·lo, el déu de la poesia, (iii) el valor de la percepció poètica que mostrava la llunyania de Laura per propera que puga estar de Petrarca, (iv) l'abstracció benjaminiana d'"aura", amb la qual criticava una forma de percepció superada perquè les masses no volien més persecucions defraudades constantment, i perquè la reproductibilitat tècnica triturava l'atenció ritual dedicada als originals.

Les reflexions descabdellades o desencadenades a partir del nostre propòsit, s'han escapat o han fugit del desig *pristinus* d'aquest assaig, més com el temps perdut de la magdalena de Proust, que no com Dafne d'Apol·lo, que no com el nom de Laura dels sospirs de Petrarca.

NUSSBAUM-ARISTÓTELES: IDA Y VUELTA

Francisco Arenas-Dolz
Universitat de València

«La filosofía parece ocuparse sólo de la verdad, pero quizá no diga más que fantasías, y la literatura parece ocuparse sólo de fantasías, pero quizá diga la verdad» (A. Tabucchi, *Sostiene Pereira*).

Para Núria G. Campañá y Cristina G. Santos, con un nuevo brindis por el buen azar de nuestro encuentro.

Abstract: The aim of this paper is to show Nussbaum's hermeneutical rapprochement to Aristotle's practical philosophy, considering the Greek notion of λογος and the great significance of Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics*. Likewise we try to show some applied cases from Nussbaum's renewed perspective of ethics and economics.

Key words: Aristotle. Ethics. Greek Philosophy. Hermeneutics. Nussbaum. Poetics. Rhetoric.

Si bien es cierto que los problemas e intereses de los filósofos contemporáneos con frecuencia se separan de nuestros griegos, los discursos de éstos constituyen una clara continuación de los de aquellos. Esta vinculación no es puramente *histórica*, sino *hermenéutica*. El estudio de los textos antiguos constituye una labor no exclusiva de filósofos-filólogos de sillón-salón, sino de quienes reconocen en esos textos una relevancia y vitalidad inmediata que trasciende su época. Este proceso es *bidireccional*; por una parte, las ideas modernas dan una y otra vez una dimensión adicional a nuestra comprensión del pensamiento griego; por otra, las ideas del pensamiento griego conservan su capacidad de configurar directamente, o al menos, agudizar, la reflexión contemporánea, especialmente en el ámbito de la ética. [1] Con el fin de mostrar un ejemplo reciente me aproximaré la *apropiación* hermenéutica que M.C. Nussbaum hace de la filosofía práctica de Aristóteles. [2] Para ello, el telón de fondo de nuestra

[1] Cfr. Ch. Rowe, «La ética de la antigua Grecia», en P. Singer (ed.), *Compendio de Ética* (1991), trad. J. Vigil & M. Vigil, Alianza Editorial, Madrid, 1995, 183-197. Cfr. también los trabajos contenidos en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* (1992), Manantial, Buenos Aires, 1994.

[2] Centraré mi atención en dos de sus libros: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1986), trad. A. Ballesteros, Visor, Madrid 1995 y *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública* (1995), trad. C. Gardini, Andrés Bello, Barcelona 1997. Otros trabajos importantes de

exposición será el marco teórico aristotélico o, mejor, una determinada interpretación del mismo –la propuesta *neoaristotélica* de M.C. Nussbaum– que lo reivindicaría. [3] En primer lugar, presentaré tanto los rasgos de la ética de la fragilidad de Nussbaum, una concepción de la ética que involucra tanto la actividad emocional como la intelectual, como su relación con la filosofía aristotélica de la acción. En segundo lugar, abordaré el papel que Nussbaum otorga en el tratamiento de la racionalidad ética de la economía a las obras literarias, útiles para provocar discusiones acerca de los desafíos éticos que enfrentan los administradores públicos de la economía a replantear actitudes hacia la riqueza y desarrollo, en continuidad con la concepción aristotélica de la actividad económica y en una clara relación con la *Retórica* y la *Poética* aristotélicas.

1. Las heridas del *logos*

(1) *La debilidad del logos*

La tarea del pensamiento no es hoy otra que la de un *diálogo* –sin pretensiones «fuertes» de sistematicidad, integridad y penetración– con la esencia del nihilismo; es decir, con la culminación misma de la filosofía.

El pensamiento posmoderno cree haber desenmascarado la razón moderna como ficticia, ya que no ofrece ninguna garantía para ordenar satisfactoriamente la realidad; mediante su deconstrucción se nos ofrece un perspectivismo radical como nueva expresión de la libertad, en vez de seguir confiando en la razón como órgano de la libertad y como poder para transformar el mundo según sus propios cánones. Así

---

la misma autora, estrechamente relacionados con la interpretación de Aristóteles son los siguientes: «The Text of Aristotle's *De Motu Animalium*», *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976) 111-159; *Aristotle's* De Motu Animalium, Princeton University Press, Princeton 1978; «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato», en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's* Ethics, University of California Press, Berkeley 1980, 395-435; «Saving Aristotle's Appearances», en M.C. Nussbaum & M. Schofield (edd.), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 267-293; «Aristotelian Dualism: Reply to Harold Robinson», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984) 107-207; «The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2 (1986) 151-201; «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1988 supl.) 145-184; «Aristotelian Social Democracy», en R.B. Douglas, G.M. Mara & H.S. Richardson (edd.), *Liberalism and the Good*, Routledge, Nueva York 1990, 203-252; «Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity», en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's* Poetics, Princeton University Press, Princeton 1992, 261-290; «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en M.C. Nussbaum & A. Sen (edd.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, 1-6; «Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning», *Modern Philology* 90/4 (1993) 46-73; «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», en J.E.J. Altham & R. Harrison (edd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Nueva York 1995, 86-131. Además, cfr. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (1997), trad. J. Pailaya, Andrés Bello, Barcelona 2001 y *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (1994), trad. M. Candel, Paidós, Barcelona, 2003.

[3] Cfr. a propósito de las lecturas contemporáneas de la filosofía práctica aristotélica: C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988 y también a este respecto cfr. C. Thiebaut, «Neoaristotelismos contemporáneos», en V. Camps, O. Guariglia & F. Salmerón (edd.), *Concepciones de la ética (Enciclopedia Ibeoroamericana de Filosofía 2)*, Trotta, Madrid 1992, 29-51. Resultan muy esclarecedores los trabajos de R. Bubner, «Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días», en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Manantial, Buenos Aires, 1994, 291-298 y P. Aubenque, «La place de l'*Éthique à Nicomaque* dans la discussion contemporaine sur l'éthique», en G. Aubry (ed.), *L'excellence de la vie. Sur l'*Éthique à Nicomaque *et l'*Éthique à Eudème *d'Aristote*, Vrin, París, 2002, 397-407.

«uno de los resultados más llamativos de este pensamiento posmoderno es la constatación de la impotencia del sujeto autónomo y la sinrazón de su aparente razón. Es decir, el descubrimiento de *lo otro* de la razón dentro del sujeto y de su razón misma, sea a través del cuerpo, el deseo, la voluntad de poder o los signos. La razón es impotente, ya que es mera expresión de relaciones psíquicas, sociales, de poder, sígnicas... El sujeto como autoconciencia y autodeterminación, queda desenmascarado como una ficción». [4] La racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes.

En un escrito que lleva por título «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», G. Vattimo escribe: «*El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad*; el ser no es sino que sucede... Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos (*gegen-stand*), sino su a-caecer o suceder... Recordar el ser equivale a traer a la memoria esta caducidad; el pensamiento de la verdad no es un pensamiento que se "fundamenta", tal como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino, al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una *des-fundamentación* o hundimiento». [5]

El lovgoς, entendido como lógica, como un modo de calcular, como un sistema o una definición, se hace impracticable. Las definiciones son infinitas en potencia. Esta infinidad hace difícil una concepción universal del lovgoς. No puede encerrarse el lovgoς bajo un concepto. La razón, entendida como lovgoς, es una realidad singular entre las otras; todas las razones representan hechos locales, son brújulas parciales, relativas... un girar, una rotación, ida y vuelta, azar, elección, oportunidad y, ciertamente, riesgo.

Así, el lovgoς está mucho más cerca de la debilidad que de los mecanismos racionales de cálculo. La noción de debilidad indica, en primer término, el tomar conciencia de la sujeción a la ley de la necesidad, natural o divina, y el dolor irremediable que de ello se sigue... Conocer la fuerza como fatalidad equivale a dar el primer paso por el camino que conduce a la liberación del mundo. Esto significa combatir la ilusión de que se puede dominar la fuerza.

El lovgoς se identifica pues con el *padecer*, como *abandono*, identificación con la realidad; y no destrucción de lo real a través de la afirmación del sujeto que conoce. El conocimiento padece la realidad, porque toma como modelo las *heridas* de lo real, su desequilibrio. Este estilo de conocer podría definirse como *delicadeza*, porque en él se manifiesta el recuerdo de una filosofía de la renuncia al predominio del sujeto.

(2) *La fragilidad del logos*

El lovgoς, como el bien, no es inmutable, sino frágil, pues somos vulnerables a los elementos pasionales; los componentes diversos del bien son asimismo mutables y existe una pluralidad de valores que, con frecuencia, entran en problematizante con-

---

[4] J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991, 288-289.

[5] G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en G. Vattimo & P.A. Rovatti (edd.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 2000, 34.

flicto; la cuestión ética, por lo tanto, se condensa en la pregunta por qué rumbo habremos de trazarnos si la bondad a la que aspiramos y que practicamos es vulnerable, frágil, plural y, no obstante, sabemos que no todo comportamiento vale, que no todo criterio es bueno.

¿Hasta qué punto es vulnerable la vida humana buena, la eujdaimoniva? ¿Y el lovgoς? ¿Qué sucesos exteriores pueden transformarlo? ¿De qué modo y en qué medida hay que intentar ponerlo a salvo? Ser consciente de los propios sentimientos supone descubrirlos, conocerlos, aceptarlos, aclararlos, tenerlos siempre presentes, no perder el contacto con ellos, permanecer siempre a su lado, vivir con ellos. Perder el contacto con los sentimientos es andar a la deriva. Por muchas razones y argumentos que uno pudiera dar, si no se apoya en sus sentimientos, sus razones no valen para nada. Los deseos y procesos cognoscitivos, y no los estados fisiológicos, son la causa propia de la acción, los elementos de su explicación causal o, en otras palabras, aquello de lo que realmente puede decirse que mueve o hace que sucedan las cosas.

Los sentimientos son sencillamente sentimientos. El contacto permanente con nuestros sentimientos es el que realza nuestra vitalidad y nos hace vibrar, ser un ser humano en toda su plenitud. La razón, por sí sola, subyuga la conducta, haciéndola rígida, monótona, aburrida. Los sentimientos, en cambio, dan variedad a la vida, traen el color y la armonía, la profundidad, el calor, la alegría. Muchas veces la práctica nos ha llevado a desconectar sentidos y pensamiento. Hemos dividido en dos nuestro ser, y hemos perdido la mitad. Espíritus sin cuerpo, espíritus oprimidos por el cuerpo, hemos perdido la «sabiduría animal», el instinto de los sentidos, el equilibrio del cuerpo, el contacto con la naturaleza, que es base y guía de todo desarrollo humano. Al quedarnos sin sentidos, nos encontramos «sin sentido» en medio de la vida. Somos ciegos y sordos que hemos perdido la capacidad de ver y oír y oler y sentir, la capacidad de admirar y gozar que debería caracterizar a los hijos de la naturaleza.

Ante esta enfermedad son muy pocos, o nadie, quienes quieren curarse. El mejor camino consiste en acoger el sufrimiento para acabar con el sufrimiento. El sufrimiento siempre trae una lección consigo que nos sitúa en camino de madurez y desarrollo. Los obstáculos de ese desarrollo son nuestros apegos, falsas ilusiones. Acoger el sufrimiento, porque nos revela nuestras debilidades, nos impulsa a ponerles remedio y nos ofrece el medio de hacerlo: ver la realidad tal como es, aceptarla y quererla.

Aristóteles entiende que la racionalidad práctica no es ni racionalidad instrumental ni racionalidad teórica. Como ha mostrado incansablemente T. Oñate, estudiosa de la filosofía griega antigua y de las condiciones contemporáneas de su retorno, esta racionalidad práctica es inseparable de una razón ontológica, cuyo funcionamiento describe del siguiente modo: «La razón ontológica es muy diversa. Comienza por ser una razón trágica que brota de la asunción de la muerte, la finitud, la reconciliación y la comprensión de lo que no hay ni habría sin el límite de la muerte y el dolor. Es decir: la diferencia, la pluralidad, la renovación de la vida; la determinación, la inteligibilidad, la fragilidad, etc. Se trata, pues, de una racionalidad que atiende a lo otro, la ausencia, lo que es pero no está ahora. O, para decirlo mejor: que no se cree sólo lo que ve porque interpreta lo que ve, ya que, en realidad, no ve lo otro sino que escucha lo otro, por pertenecer a la palabra, a la comprensión y la afirmación del sentido; al lenguaje que permite percibir o hacer audible lo invisible. Pertenece sobre todo a la no disociación de las imágenes y el lenguaje, porque no considera al lenguaje como un espejo. Al no dividir y escindir en dualidades no tiene luego que doblar en reflejos. La divergencia, de otra manera. Pertenece la razón ontológica o razón del afuera al deseo

de conocer o deseo de aprender: de que se dé lo otro y el sentido de lo otro y lo mismo; y se entrega al deseo de ser alterada o trasformada por el aprendizaje y el misterio». [6] Además, esta racionalidad práctica debe entenderse referida como el conocimiento de lo frágil y es, por así decirlo, una ética de la fragilidad humana. Esa fragilidad es un rasgo consustancial a lo práctico humano que es siempre lo que puede ser de otra manera. Por otro lado, el lenguaje propositivo de la ética supone que no todo vale y que no es válida toda forma de ser y que, por ello, esa ética se dedica a indagar qué es lo que merece ser hecho, por qué y cómo.

La ética de la fragilidad que Aristóteles nos presenta se apoya sobre una noción de contingencia como la de aquello que puede ser de otra manera, y eso por medio de una actividad realizada conforme a un ideal que es un modelo, culturalmente configurado y cuya prosecución implica el uso de un juicio electivo, que perciba las características de lo concreto y que pueda ser capaz de contrastarlas.

El tema de la fragilidad del bien en relación con un tipo de racionalidad contradogmática atraviesa de parte a parte el último libro de T. Oñate. Tal como ella misma escribe: «Nos proponemos, tras lo dicho, centrar el debate del Conflicto de las razones en un enclave que sitúa a Parménides, o mejor dicho a dos diversas lecturas de Parménides, entre Platón y Aristóteles; entre la filosofía como dialéctica tentativa (*peirastiké*) y la filosofía como *epistéme tês aletheías*; espacio este último quizá más próximo al necesario estatuto poético de las tesis o afirmaciones no demostrativas –el indispensable a la condición de los principios primeros que no pueden obtenerse por deducción a partir de ninguno de los principios anteriores– de lo que comúnmente hayan advertido las tradiciones de la racionalidad fuerte, poco proclives a la preocupación y responsabilidades que dimanan de una singular situación de la racionalidad, hendida por la asimetría entre la praxis racional afirmativa y la crítico-negativa, entre la potencia de la segunda la frágil condición de la primera, ya que, en efecto, la singular acción de la racionalidad contradogmática o contramitológica más frágil es la de aquella acción de la verdad que asume y manifiesta la fragilidad del bien». [7]

El tema de la fragilidad del bien por los embates de la suerte y la fortuna (*tyché*) que nos acaecen y el intento y las formas de controlarla en la cultura griega es la tesis central del libro de M.C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, publicado en 1986. Que el ser humano se constituye, en principio, por su forma de responder a la fortuna (tuvch) es la cuestión fundamental que paradigmáticamente nos transmite la tragedia griega. M.C. Nussbaum desarrolla la cuestión referida a la fortuna y a la ética en la Grecia antigua, tal como se articulan en la tragedia y en la filosofía.

En esta obra, Nussbaum resalta el contraste entre la aspiración griega a la autosuficiencia racional y los embates de la fortuna, que deja a los mortales a merced de fuerzas que no manejan. Precisamente, señala Nussbaum, la aspiración a la autosuficiencia racional en el pensamiento ético griego «puede caracterizarse como el deseo de poner a salvo de la fortuna (tuvch) el bien de la vida humana mediante el poder de

---

[6] T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, 37-38. De la misma autora, cfr. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Alderabán, Madrid 2000, y *Para leer la* Metafísica *de Aristóteles en el siglo* XXI. *Análisis crítico hermenéutico de los 14* lógoi *de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid 2001.

[7] T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, 241.

la razón». [8] La aspiración a la vida racional atravesó todas las esferas en las que se manifestó el genio griego, y la vemos fuertemente plasmada en los ideales de su cultura y en las articulaciones de su ética. Estos ideales de la excelencia (ajrethv) y de la vida buena, que siempre animaron el espíritu griego, se deslizaron cada vez más hacia el campo del ejercicio racional desempeñado en la vida ciudadana. Pensamiento (lovgoς), discurso (levxiς) y acción (prâxiς), son sus cualidades más paradigmáticas. La convicción de que la vida buena dependía del ejercicio consciente de estas facultades la acompañaban. Sin embargo, subyace a esta convicción una interesante paradoja, que se aprecia en el término mismo con que los griegos designaban la felicidad: eujdaimoniva, que significa literalmente tener buen daivmwn, gozar del favor de la divinidad. La imagen de la *Fortuna*, representada como una diosa-niña que juega a pelota en los jardines de Zeus –donde cada bote de la pelota es un embate de la Fortuna– viene a reforzar el hecho de que la fortuna tiene como base un orden totalmente distinto al racional. *La fragilidad del bien* es entonces una expresión que refleja la tensión existente entre estos dos ámbitos del devenir humano, y que los griegos supieron señalar de un modo extraordinario.

No es de extrañar que la tragedia alcanzara su forma más perfecta en el momento del auge indiscutible de la povliς ateniense. Ésta parece ser solidaria de los ideales de la vida buena ciudadana, de la vida racional, como su reverso: absolutamente incompatibles en su singularidad, los personajes que nos muestra la tragedia, nos enseñan que siempre el encuentro con la tuvch tiene consecuencias. De este modo, podemos interpretar la tragedia griega como el intento por tramitar lo real de la fragilidad humana que todo ideal recubre. Ahora bien, a esta fragilidad se le pueden dar diversas interpretaciones. Comúnmente se le adjudica a la injusticia de un destino, o al capricho arbitrario de las divinidades. Pero si examinamos más a fondo esta cuestión, podemos ver que el acontecimiento trágico tiene lugar a partir de las respuestas que los distintos personajes dan en su encuentro con la *Fortuna*. Es en la respuesta misma, y no tanto en el encuentro en sí, donde radica la esencia del acontecimiento trágico y la dimensión de la responsabilidad ligada a él. Es ahí donde se ubica la aJmartiva, que Aristóteles bien señalaba en su *Poética* como la causa de la caída trágica.

Es importante recordar que para Aristóteles, la tragedia no consistía en una representación de seres humanos, de personajes, sino de acciones; y por lo tanto el error trágico consistía para él en *el modo en que esos personajes decidían su acción*. El carácter puede indicar el modo en que una persona es, pero de sus acciones depende el que esta misma persona viva bien o viva mal. Que es muy distinto al hecho de que la persona sea buena o mala, moralmente hablando. De ahí que Aristóteles señale como una peculiaridad significativa la talla moral de los personajes que nos muestra la tragedia, figura que se acentúa aún más al tratarse de seres felices, de origen noble. Para Aristóteles queda claro que la tragedia trata de personas buenas que caen en la desgracia y la desdicha de un momento a otro «no por defectos del carácter ni por perversidad, sino por aJmartiva» (Arist. *Po*. 1453 a 9-10). Vemos así que a quien hasta ese momento vivió de un modo tal, puede de súbito cambiarle la vida por intervención de la Fortuna, por el acaecimiento de un destino en cuyo encuentro el sujeto se transfigura por completo, siendo capaz en extremo de acciones insospechadas.

La enseñanza de Aristóteles en su *Poética* podría sintetizarse en las siguientes

---

[8] M.C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1986), trad. A. Ballesteros, Visor, Madrid 1995, 31.

palabras de T. Oñate: «Eso enseña Aristóteles en los libros que conservamos de la *Poética*: que en la tragedia ática se catartizan o purifican el temor a la muerte y el dolor, así como la compasión que sentimos por los otros, viendo que la desgracia y la calamidad, la ofuscación y el sin sentido, pueden afectar a todos por igual: ricos, poderosos, sabios y nobles, pobres y humildes, porque todos somos mortales y no está en nuestras manos, a menudo, poder evitar el mal. Debilitar el ansia de venganza o el rencor ante la desgracia, así como la envidia, propicia así la paz social isonómica, y fortifica el vínculo del lazo social comunitario. Es desde este punto de vista desde el que se debe recordar que los misterios eleusinos y la tragedia ática comparten un hondo destino panhelénico: ser los modos políticos-institucionales de educación estética-poética escogidos e inventados por la piedad apolíneo-dionisíaca para propiciar la comprensión y el deseo de la paz comunitaria o la paz civil, abierta a todos los griegos. Una educación estético-política, a favor de la piedad, por la vía del arte experiencial comunitario. La misma vía que enseñaba la filosofía, en la época trágica de los griegos: en la época presocrática... a excepción del orfismo». [9]

Hasta aquí hemos puesto de relieve la función moral y social de la tragedia en Atenas. [10] A partir de ella, M.C. Nussbaum defiende una concepción de la ética que involucra tanto la actividad emocional como la intelectual y prioriza la percepción de situaciones y personas en particular en lugar de la obediencia a reglas abstractas. La teoría moral analítica incluye dos posiciones dominantes pero divergentes que aplican racionalmente reglas y principios: el kantismo y el utilitarismo, ambas hostiles a la literatura. Nussbaum reivindica así, por decirlo con palabras de T. Oñate, «el *primado de la razón poética*». [11] Al enfatizar lo particular y lo emotivo, Nussbaum encuentra ejemplos en los trágicos griegos sobre la inconmensurabilidad de las cosas valiosas, la prioridad de las percepciones, el valor ético de las emociones, un reconocimiento de la importancia ética de la contingencia, un profundo sentido del problema de las obligaciones en conflicto, y un reconocimiento del significado ético de las pasiones. En el escenario filosófico contemporáneo, por el contrario, observa la fascinación con los métodos y el estilo de las ciencias naturales que a lo largo de la historia se convirtieron en el paradigma del único tipo de rigor y precisión digno de cultivar y de la única norma de racionalidad digna de emular, aun en la esfera ética. [12] No obstante, M.C. Nussbaum, en una línea semejante a la propugnada por A. MacIntyre, quien sostiene que «la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás», [13] de

---

[9] T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, 137-138.

[10] Señala acertadamente T. Oñate a este respecto: «Es, en realidad, la acción comunicativa del filosofar la que pone en juego a los interlocutores, distribuye sus funciones y ritma sus intervenciones, en la precisa colaboración-discusión pertinente que requiera cada instante a favor de que se dé la praxis filosófica. Como en el teatro público de la tragedia ática, cuya *paideía* orienta a la comunidad civil política, dando lugar al lazo social gracias a una educación estética de las pasiones. Tal función de la tragedia ofrece, sin lugar a duda, el antecedente directo del diálogo platónico y permite comprender su proceder insólito: llevar la oralidad viva de la conversación y la dialéctica filosófica a la escritura, a fin de desempeñar una *paideía* de más alto alcance y permanencia, por estar inscrita en la memoria documental objetiva» (T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, 33).

[11] T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, 27.

[12] M.C. Nussbaum, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública* (1995), trad. C. Gardini, Andrés Bello, Barcelona 1997, 15-21.

[13] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 261.

ninguna manera pretende que la literatura sustituya el estudio de las grandes obras representativas de las diferentes tradiciones filosóficas; por el contrario, la propuesta es sumar el análisis de ciertas obras literarias que proveen el tipo de entendimiento humano que no se puede obtener a través de la razón solamente sino que involucran también la intuición y la emoción, creando una relación con conocimiento ético, con la reflexión acerca de lo particular. Sostiene que la forma literaria no es separable del contenido filosófico sino que es indispensable para una investigación filosófica en la esfera ética, parte integral de la búsqueda de la verdad. [14]

2. La racionalidad ética de la economía. Una perspectiva desde Aristóteles y Nussbaum

Generalmente los asuntos económicos no se asocian con la ética, pero en realidad el manejo de la economía debería estar directamente relacionado con los valores que la sociedad sostiene. En las sociedades preindustriales, la actividad económica, como la política y la religión, estaba imbuida en la amplia trama social; los negocios se veían como parte de la comunidad, integrando la red de vida social que unía a sus miembros. Con el advenimiento de la era industrial el paradigma amoral de la economía lentamente logró aceptación hasta el punto que en la actualidad las teorías económicas son consideradas modelos formales que proveen un sentido práctico de cómo pueden cumplirse ciertos objetivos –mayor desarrollo, menor desempleo, precios más bajos, en general, una mejor calidad de vida. Pero el enfoque de una ética económica como conflictos meramente teóricos cristalizados en dilemas refuerza una concepción que enfatiza el individualismo en detrimento de las relaciones interpersonales, en tanto que –tal como señala M.C. Nussbaum– son las obras literarias las que proveen aproximaciones al conocimiento de diferentes realidades, su impacto en las vidas de las personas involucradas, sus sufrimientos y temores. Las obras literarias invitan a participar imaginativamente en otras vidas, son útiles para provocar discusiones acerca de los desafíos éticos que enfrentan los administradores públicos de la economía a

---

[14] M.C. Nussbaum, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública* (1995), trad. C. Gardini, Andrés Bello, Barcelona 1997, 25-38. Además de M.C. Nussbaum y A. MacIntyre también debe destacarse R. Rorty, quien propone la utilización de obras literarias para contextualizar situaciones y cultivar habilidades de imaginación esenciales para la evolución de las distinciones cualitativas entre los seres humanos. El poder de la imaginación como capacidad humana que nos permite crear nuevas perspectivas del mundo ha sido reconocido por R. Rorty, quien se opone a la distinción tradicional entre ciencia y literatura. La propia obra de Rorty puede ser leída como un intento de introducir el vocabulario de lo que él llama una cultura post-filosófica para reemplazar los ideales "objetivos" de la ciencia y de la filosofía. Rorty ve que la cultura occidental se aleja de una visión científica del mundo y se desplaza hacia una forma más literaria de vida ya que las restricciones a nuestro conocimiento o a nuestras interpretaciones no son objetivas o impuestas por el mundo sino que son conversaciones. Por ello, la literatura es para Rorty una práctica importante en la ampliación de nuestra conversación cultural.

En *Contingencia, ironía y solidaridad* (Paidós, Barcelona 1991), Rorty expresa su esperanza de que la sociedad pueda ser «poetizada» y no «racionalizada» como lo esperaba la Ilustración. En la «Introducción» de este libro, como alternativa a la objetividad, Rorty introduce la noción de solidaridad, asociando este movimiento con la tradición pragmática norteamericana de Dewey y James. Considera que la solidaridad humana no se logra mediante la investigación académica, sino a través de la capacidad imaginativa de ver a los demás como compañeros en el sufrimiento. Una importante función de la literatura es desafiar nuestras auto-descripciones prevalentes, ampliar nuestro sentido individual y colectivo del yo. El proceso de ver a los otros seres humanos como «uno de nosotros» en vez de «ellos» no es tarea a ser abordada por la teoría sino por géneros diversos entre los que otorga un lugar especial a la novela como vehículo de cambio y progreso moral.

replantear actitudes hacia la riqueza y desarrollo. Al convertirse en participante y observador al mismo tiempo, el lector ejercita el *juicio crítico*, una de las características esenciales de un profesional, pues el juicio requiere el movimiento continuo entre la simpatía y la objetividad, el ponerse en el lugar del otro y mantener al mismo tiempo cierta distancia de la persona o situación que se trata de comprender. La forma artística ofrece esta seguridad necesaria para analizar los temores reales que amenazan en la vida. Por ello, la inclusión de clásicos de la literatura en los estudios y debates económicos, tal como sostiene M.C. Nussbaum, es una propuesta para una reformulación de la ciencia económica que tenga en cuenta datos humanos del tipo que proveen las obras literarias.

La misma palabra «novela» (*nouellum*) tiene su origen como término jurídico. [15] El emperador bizantino Justiniano (482-565) mostró un gran deseo de renovar la enseñanza del derecho. A ello se dedica la selección de *iura* contenidas en el *Digesto*. La compilación de Justiniano consta de las siguientes partes: *Institutiones*, introducción destinada a la enseñanza del derecho; *Digesta*, selección o antología de textos jurisprudenciales; *Codex*, codificación de leyes imperiales aprovechando los códigos precedentes; y *Novellae*, leyes posteriores a Justiniano. [16] Estas últimas se refieren a ampliaciones de leyes anteriores, surgidas al presentarse nuevas situaciones. Además del concepto *novellae*, surgido en un contexto jurídico, hay que mencionar el uso que en las elaboraciones jurisprudenciales se hizo con el recurso al término *analogía,* donde a partir del caso concreto se crean reglas, instituciones y acciones, a medida que surgen nuevos problemas y es necesario arbitrar nuevas soluciones jurídicas, o también el término *ficción*, entendida como corrección de una realidad concreta encaminada a hacer posible la aplicación de una regla o principio jurídico y que se traduce en una asimilación de supuestos y circunstancias. Con todo esto sólo queremos apuntar, en la misma línea que lo hace Nussbaum, que no sólo es posible sino también necesario recuperar una economía y un derecho que consideren las situaciones concretas de la vida y que tengan en cuenta los sucesos humanos que la literatura nos presenta.

(1) *Justicia poética*

La consideración del derecho como disciplina humana en la que la imaginación literaria tiene un lugar importante aparece en la antigüedad en numerosos relatos breves, fábulas, designados indistintamente en la Grecia antigua con los conceptos de ai[nos, mûqos y lovgos. El uso de lovgos para designar una «fábula» procede de una

---

[15] «La palabra tuvo su origen como término jurídico: "novela" o novedad, en el Código de Justiniano, referida a un añadido o ampliación de una ley anterior. Pero con el sentido de "relato breve sobre un suceso nuevo y curioso" pasó del provenzal al italiano en el s. XII y de allí a los demás idiomas europeos. Con el sentido de "novela breve" se consagra como nombre de un género literario en el s. XIV: el *Decameron* de Boccaccio es de 1353. Así nombra Cervantes sus *Novelas ejemplares*» (C. García Gual, *Los orígenes de la novela*, Istmo, Madrid 1972, 23n1).

[16] Los compiladores se dedicaron primero a codificar las leyes, de las que hicieron una primera edición en el año 529 d.C. Una segunda edición se publicó en 534 con el nombre de *Codex repetitae praelectionis*, o *Codex Iustinianus*, que consta de 12 libros. El Digesto (*Digesta* o *Pandectae*) es una compilación de 50 libros donde se recogen las obras de los juristas de época clásica, central y tardía. Las *Novellae* son un total de 168, redactadas la mayoría en griego. Véase *Antología de textos jurídicos de Roma*, X. d'Ors (trad.), Madrid 2001. También puede consultarse M.J. García Garrido, *Derecho privado romano. Casos. Acciones. Instituciones*, Madrid 2000, 77-80.

abreviatura de lovgoς mûqikovς. Cuando ambos términos se distinguen, lovgoς designa una narración real o ficticia y mu-qoς propiamente una fábula. Pondremos aquí tres ejemplos: las fábulas líbicas, las fábulas milesias y las sátiras.

Es Aristóteles quien nos habla de las *fábulas líbicas* en un conocido pasaje de la *Retórica*. Las fábulas constituyen una de las clases en que se dividen los ejemplos. El ejemplo (paravdeigma) se apoya sobre una relación de semejanza, motivo por el cual Aristóteles lo presenta como análogo a la inducción (*Rh*. 1356 b 5). Esta analogía, sin embargo, no es completa (*An.Pr*. ii 24), sino que existen un par de diferencias: a) la inducción «demuestra a partir de todos los casos individuales..., mientras que el ejemplo no utiliza todos los casos individuales para su demostración» (*Rh*. 1369 a 13-16); b) en la inducción «el extremo mayor se predica del término medio y no enlaza la conclusión con el término menor..., mientras que el ejemplo sí los enlaza» (*An.Pr*. II 24, 69 a 17-19): «Por su parte hay dos clases de ejemplos: una especie consiste en referir un hecho que ha sucedido antes y, la otra, en inventarlo uno mismo. En este último caso hay, por un lado, la parábola y, por otro, las fábulas, tales como, por ejemplo, las de Esopo y las líbicas» (Arist. *Rh*. II 20, 1393 a 28-31).

Una *fábula líbica*, como la siguiente, se caracteriza porque todos los personajes que intervienen son irracionales, a diferencia de fábulas como las de Esopo, en las que intervienen seres racionales junto a irracionales: «En cuanto a la fábula (lovgoς), tal es, por ejemplo, la de Estesícoro sobre Fálaris y la de Esopo sobre el demagogo. Estesícoro, en efecto, como quiera que los de Hímera habían elegido a Fálaris general con plenos poderes e iban a concederle una escolta personal, después de haberles hecho otras consideraciones, les contó esta fábula. Tenía un caballo un prado para sí solo, pero llegó un ciervo y le estropeó el pasto. Queriendo entonces vengarse del ciervo, le preguntó a un hombre si podía ayudarle a tomar venganza del ciervo. El hombre asintió a condición de ponerle un bocado y montarse sobre él llevando unas jabalinas. <El caballo> estuvo de acuerdo y, una vez que lo hubo montado el hombre, en lugar de vengarse, se convirtió en esclavo del hombre. "Mirad así también vosotros –dijo–, no sea que queriendo vengaros de vuestros enemigos, vayáis a padecer lo que el caballo; porque ya tenéis el bocado al haber elegido a un general con plenos poderes, pero si además le dais una guardia y dejáis que se os monte encima, seréis entonces esclavos de Fálaris» (Arist. *Rh*. II 20, 1393 b 8-22).

Las *fábulas milesias* tuvieron mucho éxito en la antigüedad. Reproducimos aquí la conocida como «fábula de la matrona de Éfeso», [17] que en la versión que nos proporciona Fedro, compuesta en senarios yámbicos, dice así: «[La viuda y el soldado] (Cuán grande es la inconstancia y la lujuria de las mujeres). Perdió una mujer a su marido, al que había amado durante un buen puñado de años, y sepultó su cuerpo en un sarcófago. Como no había forma de separarla de allí y se pasaba la vida llorando en el sepulcro, consiguió notable fama de casta esposa (*castae uirginis*). Entretanto, los que por aquel entonces habían saqueado el templo de Júpiter, pagaron a la divinidad su castigo con la crucifixión. Para que nadie pudiera llevarse los despojos de éstos, se disponen unos soldados que vigilen los cadáveres junto al túmulo en el que la mujer se había encerrado. Un día, uno de los guardianes, sediento, pidió a media noche agua a la joven esclava que entonces, casualmente asistía a su señora cuando ya se iba a acostar, pues la viuda había estado en vela toda la noche y había prolongado

[17] Esta fábula, prototipo de la literatura antifeminista, también aparece recogida en *Vit.Aes*. 129, Petr. *sat*. 111-112 y la recoge íntegra Juan de Salisbury en su *Polycraticus* 8,11.

su vigilia hasta altas horas. Al estar las puertas un poco abiertas, mira el soldado y ve a una mujer doliente, pero de hermoso rostro. Su corazón queda al momento prendado de amoroso fuego y, poco a poco, le quema una impúdica pasión. Su agudo ingenio encuentra mil causas para poder ver a la viuda con más frecuencia. Cautivada por la costumbre de cada día, se va mostrando cada vez más complaciente con el extranjero; luego, un vínculo más estrecho se adueña de su corazón. Mientras este eficiente (*diligens*) vigilante pasa allí las noches, se echa en falta el cadáver de una cruz. Desconcertado, el soldado explica a la mujer lo sucedido. Pero la casta mujer (*sancta mulier*) le dice: "No tienes nada que temer"; y le entrega el cadáver de su marido para que lo clave en la cruz, con el fin de que no lo castiguen por su negligencia. De este modo, la infamia ocupó el lugar de la honra» (Phaed. *App*. 15). [18]

La mujer aparece como un ser cambiante, hipócrita, cuyos sentimientos por su marido muerto son producto del artificio y la ficción. Le basta un par de días para olvidarse del difunto, enamorarse del soldado e, incluso, ofrecer el cuerpo muerto del marido para que ocupe en la cruz el puesto del crucificado desaparecido. Además, la avidez sexual de la mujer se aprecia en toda la narración.

Las fábulas, en su mezcla de seriedad y burla, sirven como armas de enseñanza y de ataque. Recrean anécdotas dirigidas a enseñar y deleitar a las masas desarraigadas. Además, realizan una crítica mordaz e ingeniosa del orden social y político de la época. Esta última función conecta la fábula con la sátira. Horacio nos ofrece en una de sus *sátiras* seis ilustraciones de la suerte que podían correr los adúlteros: accidentes en la precipitada huida o castigos infligidos por la parte ofendida, que desde siempre se consideró que era tanto el padre como el marido de la adúltera, en virtud de la *patria potestas*. Cogidos en el acto, los adúlteros podían ser matados impunemente. Como alternativa la adúltera podía ser privada de la dote (*doti deprensa*) y el adúltero azotado, mutilado o sometido a cualquier tipo de vejación, trances que podían evitar eventualmente por medio de una compensación económica. La sátira horaciana dice así: «Merece la pena que prestéis atención, quienes queréis que / los adúlteros tengan éxito, a cómo por doquier sufren / y cómo su corrupto placer les causa mucho dolor, y / lo mucho que este poco placer corre atroces riesgos. / Éste cayó de cabeza de un techo, aquél fue azotado / hasta la muerte; esotro a su huida cayó en manos de / violenta banda de bandidos. Éste pagó rescate por su vida, / a aquél se lo follaron unos palafreneros. Incluso ocurrió / que a uno le segaron con espada los testículos y / el salaz rabo» (Hor. *sat*. I 2,37-46). [19]

---

[18] Fedro/Aviano, *Fábulas*, M. Mañas Núñez (trad.), Madrid 1998. El texto latino es como sigue: *[Mulier vidua et miles]. (Quanta sit inconstantia et libido mulierum). Per aliquot annos quaedam dilectum virum / Amisit et sarcophago corpus condidit; / A quo revelli nullo cum posset modo / Et in sepulcro lugens vitam degeret, / Claram assecuta est famam castae virginis. / Interea fanum qui compilarant Iovis, / Cruci suffixi luerunt poenas numini. / Horum reliquias ne quis posset tollere, / Custodes dantur milites cadaverum / Monumentum iuxta mulier quo se incluserat. / Aliquando sitiens unus de custodibus / Aquam rogavit media nocte ancillulam, / Quae forte dominae tunc assistebat suae / Dormitum eunti; namque lucubraverat / Et usque in serum vigilias perduxerat. / Paulum reclusis foribus miles prospicit / Videtque et aegram et facie pulchra feminam. / Corruptus animus ilico succenditur / Et uritur impudentis sensim cupiditas. / Sollers acumen mille causas invenit, / Per quas videre possit illam saepius. / Cotidiana capta consuetudine / Paulatim facta est advenae submissior; / Mox artior revinxit animum copula. / Hic dum consumit noctes custos diligens, / Desideratum est corpus ex una cruce. / Turbatus miles factum exponit mulieri. / At sancta mulier: "Non est quod timeas", ait, / Virique corpus tradit figendum cruci, / Ne subeat ille poenas neglegentiae. / Sic turpitudo laudis obsedit locum.*

[19] Horacio, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, H. Silvestre (trad.), Madrid 1996. Reproduzco a continuación el texto latino: *audire est operae pretium, procedere recte / qui moechis non voltis, ut omni parte*

Años después de la publicación de esta sátira, en el 18 a.C. la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, promulgada por Augusto, dio el rango de delito público al adulterio y, al codificarlo, lo racionalizó restringiendo el uso de la venganza a la muerte *in situ* de los adúlteros en caso de que fueran cogidos en la casa del suegro o del yerno agraviado. En caso de juicio los adúlteros condenados debían entregar parte de su patrimonio y eran exiliados a islas distintas.

M.C. Nussbaum rotula bajo el nombre de «La fantasía» el capítulo segundo de su libro de 1995 *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Con el propósito de discutir y evaluar el impacto sobre la sociedad de la aplicación de las teorías económicas o de los vaivenes del mercado desde la literatura, M.C. Nussbaum toma como paradigma de la evaluación cuantitativa de las situaciones a la novela *Tiempos difíciles* de Ch. Dickens. Esta obra presenta la vida de una población con una amplia variedad de distinciones cualitativas y complejas descripciones individuales, usando una noción general de las necesidades y funcionamiento humanos en un contexto concreto. Presenta así el marco imaginativo dentro del cual debe formularse cualquier modelo más cuantitativo y simplificado. al mismo tiempo, ejemplifica y cultiva la imaginación esencial para una evaluación inteligente tanto en la vida pública como privada. El lector de *Tiempos difíciles* se ubica en la situación ideal del «espectador juicioso» de A. Smith para iniciar una crítica de la descripción que realiza la novela de la situación de los trabajadores. La visión moral del autor comienza destacando la profunda importancia de las vulnerabilidades de la vida humana: temor, gratitud y compasión. No todos reaccionamos del mismo modo a los personajes y a sus situaciones, pero la estructura de la novela nos coloca, si respondemos a ella, en una posición del corazón y la mente que no es de indiferencia escéptica. Podemos, por supuesto, rehusar la invitación a involucrarnos en la narración; mas si seguimos la historia atentamente, a lo largo del proceso de lectura realizamos juicios –acerca de la revolución industrial, del utilitarismo, de las leyes de divorcio, de la educación de los hijos. Nos constituimos, en efecto, en jueces con la capacidad de discutir sobre lo que es correcto y adecuado, en búsqueda de normas aplicables no solamente para nuestra propia experiencia personal sino para defensa y apoyo de otros con quienes queremos vivir en comunidad. El interés de la novela de Dickens para la discusión de ética y economía radica en el hecho de que aún se corresponde con las prácticas actuales del desarrollo económico y sus políticas asociadas. En la escuela de Grandgrind se destaca la prosperidad de la nación en forma tabular como se hace en la actualidad al referirse al Producto Interior Bruto *per capita*. Pero tal enfoque –como bien ilustra la novela–, al concentrarse exclusivamente en los aspectos monetarios no explica la distribución de la riqueza ni de los ingresos y por lo tanto ignora las desigualdades sociales, las tasas de mortalidad infantil, salud, educación, derechos políticos, relaciones étnicas, raciales y de género.

Pese a los notables avances tecnológicos y productivos del presente siglo, los problemas asociados con la miseria y el hambre que enfrenta un gran porcentaje de la población mundial hace pensar en un replanteamiento de las teorías económicas actuales. El enfoque que presenta Nussbaum trata de encarar la economía como ciencia moral tal como fue concebida desde su nacimiento con Aristóteles.

---

laborent / utque illis multo corrupta dolore voluptas / atque haec rara cadat dura inter saepe pericla. / hic se praecipitem tecto dedit, ille flagellis / ad mortem caesus, fugiens hic decidit acrem / praedonum in turbam, dedit hic pro corpore nummos, / hunc perminxerunt calones; quin etiam illud / accidit, ut cuidam testis caudamque salacem / demeterent ferro.

Para Aristóteles, el ámbito propio de la economía es el moral, su fin es la vida buena del hombre cuyo τέλος se da en la πόλις. Aunque la economía aristotélica en principio se refiere a la administración de la casa, también tiene otro sentido más amplio que abarca la administración de la πόλις. El uso de los recursos necesarios tanto para el ámbito doméstico como para la πόλις es para Aristóteles la economía, mientras que la adquisición de esos bienes es la crematística. Los actos de la primera son intrínsecamente morales, en tanto que la crematística puede ser parte de la economía, o una búsqueda ilimitada de riquezas como fin en sí mismo. Esta crematística innecesaria usa el mismo medio que la crematística subordinada pero muta medios en fines.

Desde comienzos de la Edad Moderna el estatuto práctico de la economía en el sentido aristotélico fue objeto de un reduccionismo cada vez más acentuado que considera sólo el aspecto *poiético* de la acción económica desvinculándolo del práctico. Así, por ejemplo, el proyecto utilitarista ve al mundo con la razón y con el poder distante, teórico y calculador del intelecto matemático, en vez de adoptar algún modo más cualitativo de deliberación razonada. Es decir, la mente económico-utilitarista: a) reduce las diferencias cualitativas a cuantitativas mediante un proceso de abstracción y versión generalizada del ser humano en vez de atender a las diversidades y diferencias concretas; b) el individuo es simplemente un número en una operación matemática que suma los datos de las vidas individuales hasta llegar a un cuadro de la utilidad total o promedio que borra las separaciones personales así como las diferencias cualitativas; c) hay una determinación a encontrar, en un proceso de maximización, una solución clara y precisa para cada problema. Si la política económica no reconoce las complejidades de la vida moral de cada ser humano, sus luchas, sus complicadas emociones, sus esfuerzos y sus temores, si no distingue sus descripciones entre una vida y una máquina, entonces deberíamos mirar con desconfianza su pretensión de gobernar una nación de seres humanos; esto nos lleva a la cuarta característica de la racionalidad económica; d) la ignorancia de las leyes que gobiernan el mundo interior del ser humano llevan a suponer que las preferencias son simplemente materia prima para elecciones personales o sociales y no productos en sí mismos de las elecciones sociales. Los hechos de la economía actual son percepciones reduccionistas e incompletas y su razón es una operación dogmática del intelecto que aparece incompleta y poco confiable a diferencia de una razón autocrítica y comprometida en la búsqueda de la verdad.

Las cuatro características del modelo anterior: conmensurabilidad, suma, maximización y preferencias exógenas sintetizan el punto de vista característico del utilitarismo con respecto a las personas. Es decir, que no cuentan las distinciones cualitativas entre las personas (fuera de la cantidad de utilidad que generan) ni los límites entre ellas (son meros receptores de utilidad) y mucho menos su libertad de elección. El utilitarismo clásico y los modelos contemporáneos presentan ciertas divergencias, las teorías de Benthan y Sidgwick se concentran en los usos normativos de utilidad y, dentro de un proyecto normativo, en una idea radical, de acuerdo a la cual el objetivo de las elecciones personales y sociales debe ser la maximización de la suma total de la felicidad humana generalmente entendida como placer o satisfacción; es decir, que en cada una de mis elecciones debería preferir la opción que sea mejor para la vida humana en general. En cambio, los teóricos contemporáneos usualmente esgrimen pretensiones explicativas/predictivas más que normativas, es decir, intentan proveer

modelos que nos posibiliten predecir comportamientos y no darnos indicaciones para cambios en el comportamiento. Es cuestionable, desde la perspectiva aristotélica, si estos propósitos predictivos divergen de los sentimientos y elecciones reales de la gente porque si bien son necesarios los bienes exteriores para alcanzar la felicidad, también es importante una cierta actitud frente a ellos que es facilitada por una serie de virtudes con las que Aristóteles trata en el libro cuarto de la *Ética Nicomáquea*: la liberalidad, la magnificencia y la magnanimidad, combinadas con la moderación.

(2) *Las virtudes no relativas*

En un artículo de 1993 titulado «Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico», en abierta polémica con los planteamientos escépticos y relativistas tanto en el campo ético como en el gnoseológico, M.C. Nussbaum defiende la postura aristotélica acerca de la ética de las virtudes. [20]

Su propuesta presenta al pensamiento de Aristóteles como altamente capaz de reconocer el contexto concreto en el que se desarrolla la actividad humana –por lo tanto, posible de aplicación también en contextos históricos y culturales muy alejados del de la Grecia clásica–, pero al mismo tiempo capaz también de aplicar a esas situaciones cambiantes un criterio de acción racional.

La virtud tiene, entonces, una doble ventaja: es una respuesta a la vez concreta y universal a la problematicidad de la elección en el momento de actuar.

M.C. Nussbaum recoge y responde a las diferentes objeciones que intentan inhabilitar el realismo aristotélico, tachándolo de «ingenuo», por no reconocer la inevitable condición interpretativa de todo conocimiento humano. Pero no hay duda que este gran pensador es totalmente consciente de esa condición humana, de manera tal que sus conclusiones son suficientemente flexibles como para adaptarse a situaciones que él no podía ni siquiera imaginar.

Al mismo tiempo, sin embargo, la universalidad de cierto tipo de experiencias humanas permite tanto la comparación entre costumbres diferentes como el reconocimiento de rasgos comunes.

Algunos de estos rasgos son: la muerte, el cuerpo, el placer y el dolor, la capacidad cognoscitiva, la razón práctica, el humor.

A pesar de carecer de datos precisos, se puede afirmar que estos rasgos constituyen otros tantos núcleos de experiencias alrededor de los cuales se construyen las diferentes culturas.

Esta particular noción de existencia humana como variada pero sustancialmente una inclina hacia una gran amplitud y flexibilidad en la descripción de la acción humana.

De ahí que Aristóteles «defendiéndose de la posición de que las leyes deben ser tales que sea posible revisarlas y que no deben ser fijas, señalando la evidencia de que hay progreso hacia una mayor corrección en nuestros conceptos éticos» (1993: 326).

Consecuentemente con eso, «debemos señalar –dice Nussbaum– que las virtudes aristotélicas y la deliberación a la que se orientan, a diferencia de algunos sistemas de

[20] M.C. Nusbaum, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en M.C. Nussbaum & A. Sen (edd.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, 1-6.

reglas morales, siempre permanecen abiertas a revisión a la luz de nuevas circunstancias y evidencias» (1993: 340).

Finalmente, Nussbaum concluye afirmando que la función adecuada para el gobierno es, según Aristóteles, «hacer disponibles a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad las condiciones básicas necesarias de la capacidad para elegir y vivir una buena vida humana plena, con respecto a cada una de las principales funciones humanas incluidas en esa vida buena» (1993: 347).

Sobran las palabras para poner en evidencia el ajuste a la realidad y la aplicabilidad de estos conceptos a la sociedad de hoy, y esto es una prueba de cómo el realismo tiene suficiente flexibilidad y suficiente claridad para iluminar la acción en la construcción de «una comunidad crítico-dialogal presidida por la *philía* (amistad) y vinculada por la *práxis* (acción) filosófica como deseo racional (búsqueda) de la verdad y como saber epistémico (discutible, comunicable y transmitible) de la verdad». [21]

[21] T. Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, 31.

AL VOLTANT DE LA POLÈMICA SOBRE LA PARITAT DE GÈNERE

Elena Cantarino i Frédéric Mertens de Wilmars [1]
Universitat de València

Abstract: The idea as which a political system democratic is or must be with parity of representation has gained ground over the past few years. Political parties and some States have adopted texts – or constitutional texts – and measures that establish the political parity of representation. This is a question of a simple corrective mechanism of a sexual inequality or a principle, which is a reflection of the society's nature, beyond the context of the political representation? Parity questions and helps to discuss the classical and formal lecture about the principle of equality since it binds to consider a reality that transcends private and public life: the gender. The subject of our contribution is defining terms and stakes of the political parity in a polemical perspective in the light of the actual reflection in the political and legal Philosophy.

Key words: Democracy, Political parity, Gender, Women

La idea segons la qual un sistema polític realment democràtic és, o ha de ser, paritari s'ha obert camí en aquests últims anys**.** Alguns partits polítics i també alguns Estats han adoptat textos –constitucionals en el seu cas– i mesures que consagren la paritat. [2] Es tracta d'un simple mecanisme corrector d'una desigualtat sexual o d'un principi que reflecteix, més enllà del context de la representació política, el caràcter de la societat? La paritat posa en qüestió i permet discutir la lectura clàssica i formal del principi d'igualtat ja que obliga a tenir en compte una realitat que transcendeix la vida privada i la vida pública: el gènere.

La contribució que proposem té per objecte definir els termes i les apostes de la paritat en una perspectiva polèmica a l'empara de la reflexió actual de la filosofia

---

[1] Elena Cantarino és investigadora "Ramón i Cajal" en el Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política de la Universitat de València i Frédéric Mertens de Wilmars és doctorant en el Departament de Dret Constitucional, Ciències Polítiques i de l'Administració de la Universitat de València.

[2] França va modificar la seva Constitució en adoptar la Llei Constitucional núm. 99-569, de 8 de juliol de 1999 relativa a la igualtat entre dones i homes (J.O., 9 de juliol de 1999); així com la Llei núm. 2000-493 de 6 de juny del 2000 que tendeix a afavorir l'igual accés de les dones i dels homes als mandats electorals i a les funcions electives (J.O., 7 de juny del 2000). Per la seva banda, Bèlgica va adoptar uns articles 10bis i 11bis de la Constitució, el 28 de febrer 2002 (M.B., 28/02/2002). Quant a Espanya, dues lleis electorals autonòmiques modificades i adoptades en 2002 pels seus parlaments respectius (Castilla-la-Mancha i Illes Balears) es refereixen a la paritat política de gènere. Actualment ambdues són objecte de recurs d'empara davant el Tribunal Constitucional. Vegi's, entre altres, Fr. Mertens de Wilmars, *Cuotas y paridad: medidas a favor de una mejor representación política de las mujeres* (Treball d'investigació de Tercer Cicle, Facultat de Dret), Universitat de València, València, 2002, 158 pp. En el moment de redactar aquest treball coneixem la notícia del govern paritari de Zapatero.

política i jurídica. De fet, caldrà determinar si aquesta només concerneix la representació (política) d'homes i dones o si tradueix una aproximació inèdita del principi d'igualtat entaulada per la introducció d'accions (o discriminacions) positives, la qual cosa revolucionaria un principi, o més aviat un valor –el d'igualtat– de les societats democràtiques.

I. Crisi de la igualtat - crisi de la representació

En el terreny filosòfic i polític, la batalla per la igualtat va desenvolupar en el segle XVIII el principi jurídic fundador de la democràcia. El principi d'igualtat juntament amb el principi de llibertat, ambdós distints però ambdós bàsics del constitucionalisme, es van realitzar en el continent europeu inicialment sota una institució única, el principi de legalitat. [3] La igualtat de tots davant la llei es va concebre per posar fi a l'arbitrarietat. Però va ser només a partir del segle XX, particularment després de la Segona Guerra Mundial, quan el dret a la igualtat va començar a comprendre's també com un dret enfront del legislador de forma que, des de llavors, [4] cap distingir entre un *dret a la igualtat davant de la llei* (o en l'aplicació administrativa o judicial de la mateixa) i un *dret a la igualtat en la llei* (dret enfront del poder del qual emana la norma) i que no és sinònim de rebre el mateix tracte per la llei, perquè la igualtat obliga a tractar igual el que és igual però permet o obliga també, segons els casos, a tractar de mode diferent el que és diferent. [5]

La idea d'igualtat s'estén també, en el segle XX, en l'àmbit econòmic i social, i concerneix a la igualtat dels drets econòmics, socials i culturals i, posteriorment, a la igualtat d'oportunitats. L'Estat del Benestar que, en els països amb democràcia liberal, havia possibilitat l'ideal del "ciutadà social"; és a dir, aquell que veia respectat els seus drets civils i polítics però també els econòmics, socials i culturals, i que se sentia per això ciutadà integrat i participant en la seva comunitat política, entra en crisi a partir dels anys 70.

Les crítiques a l'Estat-Providència insistien que aquest genera ciutadans passius que reclamen drets però que no assumeixen responsabilitats. Altres crítiques acusaven l'Estat de Benestar d'intervencionisme per defensar els drets econòmics, socials i culturals (els anomenats drets de "igualtat") soscavant els drets civils (els anomenats drets de "llibertat"). [6] Siga com siga, l'Estat-Providència ocupa un lloc important en el sistema jurídic però entra en crisi perquè noves desigualtats tanquen els individus concernits en situacions inextricables. Encara que l'acció pública ha lluitat i lluita contra aquestes desigualtats, el fonament jurídic de la democràcia pot afeblir-se. Enfront d'aquest perill, s'han realitzat esforços més enllà de la igualtat de drets, per a intentar garantir millor la igualtat d'oportunitats. Així, com afirmen Fitoussi i Rosanvallon: "*el debat sobre la igualtat no s'oposa, com de vegades pot interpretar-se superficialment als 'pro' i als 'contra', sinó que es refereix a la variable de referència, és a dir, la vertadera qüestió és llavors: quina igualtat o, més precisament, igualtat de què?*". [7]

---

[3] Fco. Rubio Llorente, "La igualdad en la aplicación de la ley", en L. García San Miguel (ed.), *El principio de igualdad*, Dykinson, Madrid, 2000, p. 47.

[4] Acceptat pel Tribunal Constitucional Espanyol des de les seves primeres decisions: SSTC 22/1981, 49/1982, 144/1988.

[5] Fco. Rubio Llorente, *op. cit*., p. 48.

[6] A. Cortina, "Prólogo" a *Igualdad y Justicia* de Gustavo Pereira, Nau Llibres, València, 2001, p. 5.

[7] J. P Fitoussi et P. Rosanvallon, *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, Paris, 1996, p. 97.

Ara bé, en la perspectiva d'aquesta qüestió se situa la crisi de la representació i de la representativitat polítiques en les societats democràtiques així com les mesures preses per les autoritats i institucions polítiques per a remeiar-la.

Un dels símptomes d'aquesta crisi és la desigualtat de gènere en la participació en la vida política, o més concretament, l'escassesa d'oportunitats per a les dones de participar en l'exercici del poder polític i en els càrrecs públics. La seva infrarepresentació en la política es deu a un reconeixement tardà del seu dret de vot degut, per l'essencial, a la concepció tradicional del paper de la dona en les societats occidentals que ha fet que, pràcticament fins a la segona meitat del segle XX, la seva activitat es limitava a l'esfera privada i a les tasques domèstiques mentre que l'esfera política era de la incumbència gairebé exclusiva de l'home. Encara que unànimement s'admet aquesta constatació, i això constitueix un progrés innegable a nivell del canvi de les mentalitats; no obstant, queda molt per fer en el marc de la representació de les dones dins de la classe política.

Aquesta crisi es tradueix en l'allunyament dels ciutadans de la "Res Publica" i en la desnaturalització progressiva i consecutiva de la noció de ciutadania. En l'actualitat, aquesta noció cobreix tres sentits: la ciutadania com estatut (conjunt de deures i drets), la ciutadania com identitat (sentiment de pertinença a la comunitat política definida per una nacionalitat i un territori determinat), i la ciutadania pràctica que s'exerceix a través de la representació i de la participació polítiques.

L'actual debat sobre la ciutadania i les relacions socials de sexe ha portat a tornar a definir-la recolzant-se sobre els treballs relatius a l'Estat-Providència. [8] Segons T. H. Marshall, l'expressió total de la ciutadania no pot limitar-se a les seves dimensions civils i polítiques, i necessita l'existència d'un Estat-Providència democràtic i liberal que garantesca els drets socials. Així, confereix a cada membre de la comunitat un estatut que li dóna el sentiment de ser un ciutadà complet, capaç de participar en la vida en societat i estar-hi integrat. [9]

L'aposta de la redefinició de la ciutadania consisteix especialment en l'articulació de les dimensions social i política de la ciutadania. [10] I en la qüestió que ens pertoca, es tracta de donar compte de la capacitat de les dones per a imposar una definició de la ciutadania que integre una dimensió social. [11] Aquestes, llavors, arriben a ser subjectes polítics quan consideren els drets socials com terreny de lluites i negociacions: la seva capacitat de tenir pes en l'espai públic i polític per la seva participació en les instàncies de la democràcia participativa, les fan actrius de l'Estat-Providència i no senzillament "clients".

Per tant, la ciutadania femenina ha de recobrir un caràcter participatiu i no passiu. En altres termes, les dones han de poder representar a la societat civil en el seu conjunt

---

[8] Com és sabut, l'actualitat del debat sobre la ciutadania no se circumscriu a aquesta qüestió, vam tenir ocasió de tractar altres aspectes en els treballs titulats: "Soberanía, ciudadanía e inmigración: un reto ético para la política comunitaria", en *XIII Congrés Valencià de Filosofia*, E. Casaban (ed.), Valencia, SFPV, 2001, pp. 273-282; y "*Egalité de chances dans l'accès a la citoyenneté? (Reflexions sur la nationalité, l'identité et la citoyenneté)*", International Conference "*Beyond Nationalism? Sovereignty, Governance and Compliance*", Málaga, 1999.

[9] T. H. Marshall, "Social Class and Citizenship", en Bottomore, *Social Class and Citizenship*, Verso, London, 1974.

[10] A. Del Ré et J. Heinen (eds.), *Quelle citoyenneté pour les femmes ? La crise des Etats-providence et de la représentation politique en Europe*, L'Harmattan, Paris, 1996.

[11] B. Marques-Pereira (ed.), *Citoyenneté*, numéro spécial de Sextant, nº 7, 1997; J. Scott, *La citoyenneté paradoxale*, Albin Michel, Paris, 1998.

i no sols acontentar-se d'expressar els seus vots quan se'ls sol·licita amb ocasió d'un referèndum, de les eleccions legislatives i locals. Es tracta de reivindicar una presència efectiva en els recintes polítics. Entre l'evolució de les mentalitats i la necessitat de renovació de la classe política, el conjunt de partits polítics –siga la que siga la seva tendència– i els governs busquen les mesures per a assegurar l'efectivitat de la ciutadania. Una d'aquestes mesures ha estat l'adopció de la paritat política. En la seva forma numèrica, està pensada com una modalitat específica de la igualtat, i hauria de contribuir a refundar un sistema democràtic deficient que no ha pogut integrar a la meitat dels ciutadans.

II. Introducció de la paritat en la política

Si bé la primera vegada que va aparèixer el terme « parité » va ser en 1885 per la feminista francesa Hubertine Auclert (1848-1914) que va escriure que era necessari compondre les assemblees de tantes dones com d'homes, [12] la idea paritària contemporània ha nascut, en 1989, dels treballs del Consell d'Europa. [13] Els esmentats treballs, sobre la qüestió de la igualtat entre homes i dones com condició prèvia política, s'inscriuen com una etapa decisiva, en nom d'un imperatiu de *mixitat* (caràcter mixt), que duria cap a una societat cogestionada al mateix temps per les dones i els homes, en la perspectiva d'una renovació del sistema democràtic.

En el marc de la paritat, la representació política prové de la figuració i no de la còpia, perquè no es tracta de reproduir exactament la cosa sinó més prompte inventar una figura que l'expresse i puga reemplaçar-la. "*La representació equilibrada dels homes i les dones (…) no és el reflex fidel dels diversos components de la població considerada en la seva realitat empírica i puntual, sinó que ha de ser una figura pertinent del que és el poble, universalment, és a dir, un poble fet d'homes i dones*". [14] Per molt abstracta que siga, la ciutadania política no podria esborrar el radical de la naturalesa humana. És més enllà d'aquesta, i no al seu entorn, on la ciutadania ha de construir-se.

En termes concrets, la paritat constitueix en el terreny polític una obligació positiva imposada als actors del joc polític i, en particular, als partits. Tracta de subordinar la validació d'una llista a la presència d'un *mínimum* quantitatiu de candidats de cada sexe. Naturalment és un tipus d'intervenció jurídica molt difícil de manipular, almenys per dues raons: la primera, perquè constitueix una obligació positiva que suposa una col·laboració efectiva dels destinataris que generalment s'hi mostren poc inclinats (s'entén perquè són majoritàriament homes!); la segona, resideix en la idea que aquest tipus d'obligació va provenir de l'estratègia de la desigualtat compensatò-

---

[12] Figura emblemàtica de la lluita pels drets polítics de les dones, Hubertine Auclert va fundar en 1881 *La Citoyenne,* el primer òrgan de les sufragistes a França (H. Auclert, *Egalité sociale et politique de la femme et de l'homme, Discours prononcé au Congrès ouvrière socialiste de Marseille*, ed. A. Thomas, Marseille, 1879).

[13] Conseil de l'Europe, *Rapport sur les idéaux démocratiques et les droits des femmes, séminaire sur la démocratie paritaire, quarante années d'activités du Conseil de l'Europe*, Strasbourg, 6-7 novembre de 1989.

[14] J. Commaille, "Les régimes de genre dans les politiques du droit", A. Deville et O. Paye (eds.), *Les femmes et le droit : constructions idéologiques et pratiques sociales*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1999, p. 264.

ria; o siga, no es tracta ja d'una simple "igualtat-protecció" sinó de la "igualtat-promoció". [15]

La reivindicació de la paritat entre els sexes enriqueix la reflexió sobre la igualtat amb noves i múltiples implicacions al mateix temps polítiques, filosòfiques i jurídiques. Des del punt de vista polític, la paritat mobilitza les dones, desperta l'opinió pública, i molesta els governants perquè qüestiona la legitimitat de l'exercici del poder, i atreu per tant l'atenció sobre el descrèdit de la classe política i de la política en general. Ara bé, quan el ciutadà no es fia de la política, la democràcia està en perill. Com recorda Lefort: "*La democràcia té la seva força com també la seva fragilitat ja que no és un model fix i immòbil i cal millorar-lo sense parar d'inventar-lo cada dia*". [16] En aquest sentit, la reivindicació paritària aporta una pedra imprescindible a aquesta reconstrucció conceptual.

III. La polèmica generada per una nova interpretació de la igualtat

En el marc de l'esmentada reconstrucció, la paritat ens interpel·la sobre el principi d'igualtat posant-ne en qüestió la lectura clàssica perquè, en pretendre crear un equilibri de representativitat entre homes i dones en la vida política, constitueix un canvi radical en la percepció tradicional del principi d'igualtat i de no-discriminació que condueix a la consagració d'una igualtat de gènere concreta. [17] Fet que duria a una distinció que desnaturalitzaria el principi d'igualtat, en la seva configuració tradicional, en la mesura que tractaria de la igualtat formal i de la igualtat substancial, essent aquesta última la que des d'ara hauria de atreure i retenir l'atenció dels que vetllen pel respecte del principi d'igualtat.

Malgrat això, aquests mateixos senten un malestar profund quan procedeixen a aquesta nova lectura, degut segurament a la introducció de conceptualitzacions mal definides o imprecises no controlades per ells i que deriven de la distinció que acabem d'esmentar. De fet, en consagrar una distinció –discutible?– entre eixes dues igualtats, la introducció de la paritat s'ha enfrontat a una certa hostilitat d'una bona part de les doctrines, jurisprudències i informes de reformes legislatives i/o constitucionals dels països concernits. També, i a causa del temor de l'aparició del comunitarisme, consideren la igualtat com principi absolut que prohibeix qualsevol alteració en nom de l'universalisme. Quan, en 1982, el Consell Constitucional francés es va pronunciar en contra de la introducció de les quotes electorals, es va fer manifesta aquesta preocupació: la d'assistir al final de la indivisibilitat de l'electorat o al començament de les reivindicacions de representativitat per part de distints grups socials (homosexuals, aturats, majors, minusvàlids, etc.). [18] En suma, tradueix la seva por a la desaparició de la cohesió social i política que el seu ordenament jurídic pretén garantir.

---

[15] Fr. Demichel, "A parts égales: contribution au débat sur la parité", *Chronique*, *Recueil Dalloz-Sirey*, 12º Cahier, 1996, p. 95.

[16] Cl. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.

[17] Vam tenir ocasió de tractar aquest problema en: "La paridad política hombres-mujeres: otra lectura del principio de igualdad", en *XII Jornadas de Filosofía: Igualdad y género. Reflexiones desde la ética y la filosofía política*, Alicia H. Puleo (coor.), Universidad de Valladolid 21, 22 y 23 de octubre de 2003.

[18] Consell Constitucional francés: CCF, 18 de novembre de 1982 (decisió núm. 146, DC), Rec., p. 66; veure L. Favoreu i L. Philip, *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, Sirey, Paris, 1989, p. 256. El Consell va considerar el projecte contrari al principi d'igualtat a la llum de l'article 3 de la Constitució i de l'article 6 de la *Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà* de 1789.

En aquest sentit, hi ha tesis paritàries que intenten contribuir a aquesta invenció permanent de la democràcia, a la qual al·ludia Lefort, i que pretenen no oposar la paritat a la filosofia republicana (universalista); sinó, al contrari, declarar-la conciliable amb els principis republicans i susceptible de fer retrocedir les "restes antidemocràtiques del govern republicà". [19]

La democràcia paritària replanteja la representativitat en el poder polític. La paritat implica que el titular o el subjecte dels drets fonamentals inalienables ja no sigui l'individu abstracte sinó la persona concreta pel reconeixement de la dualitat sexual del gènere humà. D'aquesta forma transcendiria la representació per grup perquè totes les categories sociolegals, així com els grups socials discriminats estan constituïts sense excepció per individus d'un o un altre sexe emplaçats en una dinàmica de relacions de gènere.

En aquest sentit, el repte de la paritat no és afirmar que les dones representarien a les dones, i els homes, als homes; sinó que, paritàriament, dones i homes representarien a tot el poble. [20] En aquesta perspectiva, la paritat participa en l'edificació d'una nova forma de govern representatiu, la "democràcia del públic", que es caracteritza per la personalització de l'elecció electoral en la mesura en què el (la) candidat(a) es presenta, no sols com a persona concreta sinó també proposa una diferència que és una diferència de gènere. No obstant això, aquesta no ha d'entendre's com una confrontació o una alternativa respecte a l'altre gènere representat ja que això seria contrari a l'objectiu pretès: acabar amb l'encasellament de les dones –i també dels homes– en la seva característica sexual.

IV. Crítiques a la paritat

La paritat no deixa indiferents als defensors de la igualtat universal que enuncien en contra un nombre considerable d'arguments de naturalesa distinta (política, jurídica, històrica, filosòfica, etc.). No tractem aquí d'inventariar-los tots; evoquem una sèrie de crítiques que reflecteixen el "malestar" o les dificultats a l'hora de validar la paritat.

En l'àmbit de la participació en la vida política, es critica que els "paritaristes" fan una confusió entre representació i representativitat (a). L'oposició entre universalisme i comunitarisme constitueix la tela de fons de les crítiques (b); així com una interpretació errònia de la història (c). En fi, i no és la menor de les crítiques, aquella que recau sobre la naturalesa de la paritat a l'empara del principi d'igualtat (d).

a) *Confusió entre representació i representativitat*

Si es vol fer de la paritat un remei al fet que les dones estan infrarepresentades i no sols que són insuficientment representants, es confon "representació" i "representativitat". Es tracta de donar compte de la relació numèrica dels sexes: la tradició republicana s'oposa a tal concepció de la "representació" ja que una vegada elegit el "representant" parla i delibera en nom de la Nació sencera, i no en nom de tal o qual

[19] Bl. Kriegel, "Les femmes et la citoyenneté", *Parité-Infos*, 8 décembre 1994.
[20] Fr. Gaspard, "La parité, pourquoi pas?", *Pouvoirs*, nº 82, 1997, pp. 115-126.

elector o electors encara que foren majoritaris. Alguns "paritaristes" protesten afirmant que, una vegada elegides per la paritat, les dones representarien un punt de vista tan "universal" com el dels homes.

Certament, però es pot reivindicar un "dret a la representació" com es parla del "dret de vot"? No, si s'entén per això una obligació de resultat; ni per als homes, ni per a les dones, hi ha un "dret a ser elegit". Al contrari, en termes de la Constitució Republicana, les dones han de poder ser-ho "en les mateixes condicions que els homes". Les dones que voten són lliures de votar a qui elles vulguen però no és l'exercici d'aquesta llibertat la que causa o provoca el reduït nombre de dones representants. Múltiples factors com el paper dels partits o el cúmul dels mandats, la misogínia de la classe política, les dificultats per a conciliar vida familiar i laboral, condicionen els resultats de les eleccions i són factors clarament desfavorables; així que, elles no són elegides "en les mateixes condicions que els homes". Podem imaginar solucions polítiques legítimes destinades a actuar en aquestes "condicions"; no obstant, els partidaris de la paritat no s'acontenten amb això sinó que reclamen un correctiu jurídic de la representació amb la finalitat de garantir "el repartiment igualitari del poder entre els sexes".

b) *Universalisme 'versus' Comunitarisme*

Com ha escrit Agacinski: "*Tenir en compte, teòricament i pràcticament, la diferència dels sexes no representa cap abandó de l'universal però permet reconéixer el contingut concret i diferenciat de l'universal*". [21]

En el seu conjunt, els promotors de la reivindicació paritària no amaguen la seva intenció d'eliminar els escrúpols i les reticències anticomunitaristes de cara a la idea de la "quota": la paritat no és 50% × 50%. Exigeixen la paritat en nom de la igualtat d'estatut i no en nom de la representació d'una minoria pel que reclamen modificacions en els textos suprems. Mentre que els "antiparitaristes" afirmen que ja que la Constitució francesa i la belga, per exemple, proclamen que "la llei garanteix a la dona en tots els àmbits o dominis els drets iguals als de l'home", seria suficient que una "llei de paritat" reclamés la igualtat de "estatut" garantida per aquestes Constitucions.

Quan es parla d'un simple correctiu de la democràcia i no d'una ruptura, la reivindicació paritària suposa, de fet, una crítica a l'universalisme defensat pels sistemes constitucionals i polítics dels Estats enfrontats a la paritat. Els "paritaristes" protesten contra l'acusació de ser comunitaristes i particularistes: la paritat seria conciliable amb l'universalisme perquè la dona no és una categoria física, ni un component cultural, ni una classe social: la diferència entre els sexes travessa totes les categories, tots els components, totes les classes.

Però, en nom de la universalitat humana –es pregunten els "antiparitaristes"–, homes i dones no serien intercanviables com els blancs i els negres? Per què restablir en dret una particularitat natural en especificar que la humanitat és dual i que no podria ser representada legítimament sense la seva doble forma masculina i femenina?

Si el sufragi universal masculí es va imposar abans que el vot de les dones, és per-

[21] S. Agacinski, *Politique des sexes*, Seuil, Paris, 1998, pp. 20 ss.

què l'exclusió de les dones es va nodrir d'un argument específic i durable: la seva irreductible naturalesa. [22] Per això, no s'hauria de reintroduir aquest tipus d'argument. És important pensar en aquesta tensió interna a la democràcia que es manifesta per contradiccions: l'universal és l'extret de la naturalesa particular de cadascun però tolera una excepció per a les dones abandonades a la seva pròpia naturalesa. No és l'universal el que "renaturalitza" les dones, és l'art polític el que construeix per a les dones, en nom de la seva naturalesa, una excepció. En nom d'una diferència natural, el polític construeix i justifica una diferenciació artificial. Mes hem de pensar al contrari, l'universal com horitzó de sentit que permet prendre consciència del caràcter insuportable i incoherent de l'artifici que duu a l'excepció.

En conquerir el dret de vot, les dones s'han convertit en autores de ple dret de la representació. Ara bé, considerant l'universalisme en el seu estricte sentit, mentre que han conquerit aquest dret de votar com "qualsevol altre ser humà", se'ls proposa ser elegides "en qualitat de dones" en nom de la paritat. En reutilitzar aquest principi "diferencialista", que va servir abans per a excloure les dones i ara per a elegir-les, es posaria en perill la seva causa i la democràcia fundada sobre la igualtat.

c) *Interpretació errònia de la història*

Si es reivindica per a les dones "una ciutadania femenina" en comptes de "la ciutadania" sense més, se'ls reexpedeix a un estatut al mateix temps col·lectiu i natural, i es corre el risc de fer marxa enrere afirmen els "antiparitaristes". Els "paritaristes" contesten que no, la paritat no fa fer marxa enrere a la democràcia (o la República) sinó que la fa avançar obligant-la a fundar els drets en la Naturalesa i a la *civitas política* en "determinants fonamentals de la vida humana". [23]

Una afirmació semblant no procedeix d'una interpretació històrica errònia? Significa un oblit que, a l'origen, si l'universalisme no va valer per a les dones, no va valer tampoc per a tots els homes. L'universalisme no va impedir el sufragi censatari que

---

[22] En 1775, Pierre Roussel opinava que és en l'úter on aquesta, la naturalesa la causa de l'exclusió de la dona. Jules Michelet (1796-1874) deia d'ella que és una matriu. Entre altres representants d'aquesta corrent de pensament també figuren: Pierre Cabanis (1757-1808), Jacques Moreau de la Sarthe (1771-1826), Georges Jouard i Julian J. Virey. Roussel va escriure *Sistema de la dona* (1775) servint d'obra de referència als metges durant més d'un segle. Moreau publica una *Història natural de la dona*, Virey una obra titulada *Dona i Història natural del gènere humà*, en la que es tractava de comparar als dos sexes mesurant a la dona respecte a l'home. L'estudi anatòmic servia d'excusa per a justificar i legitimar les diferències d'estatut social i polític entre homes i dones (veure G. Fraisse, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Cátedra, Madrid, 1991, esp. pp. 85-114).

Quant a Denis Diderot (1713-1784), escriptor francés, junt amb Jean Le Rond D'Alembert va ser el principal responsable de la preparació i direcció de *l'Encyclopédie,* diccionari raonat de les ciències, les arts (tant mecàniques com liberals) i els oficis. En la seva obra figuraven alguns articles com "*Dona segons el Dret natural*", "*Dona segons l'Antropologia*" i "*Dona segons la Moral*". En els dos primers poden observar-se trets que defensen alguns drets de les dones (contractes de matrimoni que permeten l'autoritat d'una dona en el matrimoni) o en contra dels prejudicis sobre la inferioritat de les dones per la seva anatomia; no obstant això, en el tercer article, que comparteix l'ideal de la "*dona domèstica*" roussonià, s'afirma que "*la naturalesa sembla haver conferit als homes el dret de governar*" i que la felicitat de la dona consisteix a "*ignorar el que el món crida els plaers, la seva glòria és viure ignorada. Tancada en els seus deures de dona i de mare*" (cf. "Los artículos 'mujer' en la Enciclopedia de Diderot", en *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, A.H. Puleo (ed.), Anthropos/Comunidad de Madrid, Barcelona, 1993, p. 48 i p. 55). Vegi's també l'obra de Diderot, *Sobre las mujeres*, F. Savater (ed.), Editora Nacional, Madrid, 1975.

[23] Bl. Kriegel, *op. cit.*

excloïa a un gran nombre d'homes i va fer falta esperar un segle perquè el sufragi universal fóra efectiu. No va ser en nom de l'universalisme que una classe social i política va monopolitzar el poder en limitar el dret de sufragi, va ser al contrari despreciant l'universalisme. En canvi, és l'universalisme aquell que ha possibilitat la reivindicació d'una ciutadania estesa pel sufragi universal masculí. En realitat, cap conquesta democràtica és masculina, i en l'urna, el vot d'una dona no es distingeix del d'un home. L'universalisme els confon, la paritat els distingeix.

En aquest nivell, entrem en un debat més complicat. Els "paritaristes" poden replicar que la il·lusió unitària ofega la democràcia i que aquesta es mor en ignorar el múltiple i la "carn" de les diferències. Si biològicament fa falta un home i una dona per a aconseguir la humanitat universal, com sostenen els "paritaristes", els "antiparitaristes" consideren que això és filosòficament discutible i políticament catastròfic.

d) *Paritat, usurpació d'un principi?*

En l'esperit de molts partidaris de la paritat, no es tracta de compensar provisionalment una desigualtat passada sinó d'establir definitivament una representació quantitativament igual entre homes i dones. La paritat és un fi en si mateixa. És el que expressava perfectament la proposició de llei constitucional francesa segons la qual: "l'igual accés de les dones i dels homes als mandats polítics està garantit per la paritat"; [24] "la mixitat universal de la nostra humanitat… troba la seva traducció política en la paritat". [25]

Això significa que les obligacions jurídiques no estan mobilitzades temporalment per canviar les mentalitats: són un element permanent del sistema perquè homes i dones no han de fusionar-se en la noció genèrica de persona sinó ser jurídicament distints. L'objectiu no és obtenir, de fet, una repartició equilibrada al si del cos polític, que continua, en dret, a estar compost per ciutadans intercanviables; sinó arribar, en dret, a una representació paritària de dones i homes. Lògicament el resultat final seria designar a les representants per dones i als representants per homes al si d'assemblees paritàries, com ho van proposar alguns grups feministes als Estats Units i a França.

D'aquesta forma, la paritat sembla distingir-se de la igualtat. No es demana a les dones i als homes poder, conjuntament i igual, tractar les qüestions polítiques; sinó que puguen fer-ho, l'un al costat de l'altre, i de mode distint, cadascun amb les qualitats que li són pròpies. En aquesta perspectiva, la democràcia no és ja l'acte de ciutadans intercanviables sinó d'homes i dones paritàriament representats. La paritat no pot analitzar-se com una inflexió provisional del principi d'igualtat: reemplaça a la igualtat. D'aquesta manera, amb la paritat assistiríem a la consagració d'un altre valor, un altre principi, de mateix estatut o nivell que el d'igualtat.

Això suposaria que la paritat com a principi no es limitaria a la igual participació entre homes i dones en el poder polític; seria un nou principi que, més enllà de la igualtat, duria un complement necessari al principi fundador de qualsevol societat democràtica. En la literatura francesa, el llibre "*Au pouvoir citoyennes! Liberté, égali-*

---

[24] En realitat, el text constitucional (art. 3 Const.) modificat preveu que "la llei *afavoreix* l'igual accés dels homes i de les dones als mandats electorals i les funcions electives". L'article 10bis de la Constitució belga va en el mateix sentit: "la llei, el decret (…) *afavoreixen* l'igual exercici dels seus drets i llibertats i entre altres el seu igual accés als mandats electius i públics" (cursives nostres).

[25] S. Agacinski-Jospin, "Citoyennes, encore un effort", *Le Monde*, 12 juin 1996.

té, parité" de Fr. Gaspard, C. Servan-Schreiber i A. Le Gall és molt il·lustratiu, en aquest sentit, en modificar la divisa de la República: "Llibertat, igualtat, fraternitat". [26] Els partidaris de la paritat pretenen substituir el principi de la fraternitat –versió masculina de la societat– per la paritat erigida com principi. És més que un concepte, és una eina per a fabricar la igualtat que tendeix simultàniament a compartir el poder polític i a compartir qualsevol situació de poder masculí dins i fora del polític. La paritat és tant un objectiu com un instrument, un fi com un mitjà. [27]

No obstant això, es reconeix la dificultat conceptual de donar-li a la paritat l'estatut de principi; o sigui, pareix impossible fundar filosòficament la paritat. Com ha escrit Geneviève Fraisse, malgrat la seva posició a favor, la paritat no pot ser un nou principi i tampoc tenir valor de concepte demostrable. No es pot fundar el polític en el biològic, com tampoc en el fet natural de la diferència de sexes. La paritat no és un nou principi ni una alternativa a la 'fraternitat', tampoc un complement a la igualtat. [28] Ella reconeix així els límits de la naturalesa de la paritat.

Per altra banda, si les dones que reivindiquen la paritat no constitueixen una categoria com les altres, ja que formen la meitat de la humanitat, la concretització de l'universal que reclamen podria aplicar-se a altres categories així com, per exemple, a la de la raça. En aquest sentit, la paritat no deuria ser una reivindicació identitària, en cas contrari, podria "contagiar" a altres grups exclosos. El que significa que, encara que limitant-se a ser un instrument –i no un principi–, la paritat podria generar efectes no sols contraris a l'objectiu a perseguir –la igualtat–, sinó també als seus propis partidaris perquè col·locaria a les dones en la mateixa consideració que les categories socials –de les quals el sexe estaria suposadament a part segons ells.

Els límits conceptuals de la paritat són tan estrets que està afeblida tant en el seu camp d'aplicació com en la seva naturalesa.

V. Desplaçament del debat sobre l'objectiu de la paritat

De fet, el debat s'ha desplaçat: de la qüestió de la justa representació es passa a la del seu objectiu substancial. Per als "antiparitaristes", la reivindicació paritària es funda en una formidable aposta: amb paritat, els representants aniran en el sentit de l'interès general, millorant al mateix temps el destí de les dones i de tots. I es pregunten si és possible creure que amb la paritat obligatòria les dones elaboraran millors lleis. És possible creure en un consens entre les dones de totes les opinions polítiques que permetria solucionar satisfactòriament les qüestions quotidianes que preocupen a les dones? Podria suposar-se, de mode més utilitarista, que les dones són susceptibles de transferir a l'esfera pública les qualitats que han adquirit en l'esfera privada i que la "diferència permetria introduir uns valors i comportaments no patriarcals?". No significaria això tornar a aquest diferencialisme utilitzat pels homes per excloure les dones de la vida pública?

L'aposta dels "paritaristes" és fràgil. L'afirmació que les dones són capaces de representar a les dones és contestable. Que siguen dones representants o representa-

---

[26] F. Gaspard, C. Servan-Schreiber et A. Le Gall, "*Au pouvoir citoyennes! Liberté, égalité, parité*", Seuil, Paris, 1992.

[27] G. Fraisse, *La controverse des sexes*, Col. Quadridge, PUF, Paris, 2001, pp. 317-319.

[28] Idem, *op. cit*., p. 320.

des, se'n fa un grup homogeni susceptible de dur una reivindicació categorial en funció d'una "naturalesa" o d'una "cultura" pressuposada. Però es pot creure en una naturalesa femenina capaç d'aprehendre intrínsecament les necessitats de totes les dones per imaginar que un poder polític mixt (meitat-meitat) respondria necessàriament a les expectatives de les dones? [29]

Un sexe no podria garantir un programa polític: per exemple, la delegació de la Santa Seu en l'última Conferència de Beijín no va tenir necessàriament les mateixes concepcions que les d'altres delegacions femenines. Per això, segons els "anti-paritaristes" cal rebutjar la ideologia feminista que creu en la capacitat intrínseca de les dones de portar a terme una millor política que els homes. En altres termes, si la minorització de les dones en les assemblees és un símptoma de la crisi de la representació, no és el reflex numèric el que està en qüestió sinó el contingut de les eleccions que resulten de la deliberació política. Es pot suposar que, mentre que el reflex numèric siga majoritàriament masculí, no eixirà de la deliberació política cap progrés per a les dones. No més.

Les representants han de beneficiar-se de la mateixa ficció universalista que els representants i no han de veure's assignada la missió de defensar la causa de la meitat de la Humanitat. Ni les dones estan obligades a votar per dones, ni les dones han de ser obligades a defensar les dones sense córrer el risc de pervertir l'ideal universalista.

No s'ha de confondre l'universal. La idea d'una humana naturalesa no condueix a negar la seva pluralitat i la seva diversitat, al contrari. No es tracta d'afirmar que l'individu ha de deixar-se influir pels interessos categorials múltiples. La voluntat del representant no és la de tots sinó la de qualsevol, no una voluntat col·lectiva, sinó una voluntat general. De fet, una voluntat col·lectiva pot sempre "entendre's per a excloure del dret algunes porcions de la Humanitat". [30] Al contrari, la ciutadania acull totes les possibles propietats de la humanitat, fet que suposa una realitat tan múltiple que no podria reduir-se a un… tampoc a dos. Que l'universal s'òbriga al plural, aquest és el desig legítim dels demòcrates.

Però en nom de què reduir el múltiple a una dualitat? No se sanejarà la democràcia volent conciliar-la amb aquesta naturalesa que es pretén dual. "S'ha d'entendre que les dones, si foren meitat en les assemblees, encarnarien a la meitat del país que són les dones?". [31] Per què les dones, meitat de la humanitat, serien per naturalesa o essència, més capaces o desitjoses que els homes, l'altra meitat de la humanitat, de canviar el destí del món? Susbtancialista o simplement utilitarista, aquest pressupost els confisca la seva llibertat d'elecció i no farà progressar la causa de les dones, ni la de la democràcia. En separar la *civitas* en dos gèneres, la paritat no sols acosta les dones a la seva naturalesa femenina sinó que oculta el pluralisme democràtic i fa perdre tot sentit a les alternatives polítiques.

Suposant que no s'entenguen les objeccions dels "antiparitaristes" i que, per una revisió constitucional –com han fet a França o a Bèlgica– es pretenga canviar el sentit de la representació nacional, quin miracle polític s'ha d'esperar de la paritat una vegada instaurada? Atraient l'atenció sobre les disfuncions d'una democràcia "sense les dones", la reivindicació paritària aconsegueix per això tranquil·litzar-nos sobre el destí d'una democràcia els representants de la qual, en nom d'una paritat imposada, serien a meitat dones?

---

[29] M. Le Doeuff, "Problèmes d'investiture", *Nouvelles questions féministes*, mai 1995.
[30] C. Kintzler, "La République en questions", *Minerve*, 1996, pp. 141-149.
[31] M. Le Doeuff, *op. cit.*

Perquè si les idees que expressem com a ciutadans no són reductibles a la nostra pertinença de grup, "no és només que aquesta dóna únicament visions parcials, sinó també que mai no som membres d'un grup sol i que la lleialtat envers aquest es modifica en funció de les qüestions debatudes". [32]

Finalment, els i les que s'oposen a la introducció de la paritat en la vida política consideren que, a l'empara de l'anàlisi realitzada pels "paritaristes" segons la qual la *civitas* se separa en dos sexes, la paritat suposa una definició homogènia tan arbitrària com impossible, del masculí i del femení. Això contribueix no a obrir-se al pluralisme, sinó, al contrari, a ocultar la diversitat de les posicions individuals, tant les de les dones com les dels homes: "renaturalitzant" el sentit propi de la política, la reivindicació de la paritat pot "desnaturalitzar" aquest mateix sentit.

[32] E. Varikas, *Nouvelles questions féminines*, mai 1995.

EL CUERPO DOLIENTE. UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

Karina P. Trilles Calvo
Universidade de Santiago de Compostela

A mis estudiantes de Santiago, por estar ahí

Abstract: In this paper we seek to carry out a phenomenologic analysis of the body that suffers. Because of that, we have divided it in four parts: 1) an "Introduction" in which we expose the experience of a subject with a cardiac illness to show the conception of human body that medicine handles. 2) "The alive body" in the one that sketch the Body-Subject that is characterized to inhabit the world, to be a project motor, their espaciality of situation, etc. 3) "In the health and in the illness", in which we show how the doctor and the patient don't manage the same illness concept. We finish defending that the illness is another way of être-au-monde. 4) "Conclusion" in the one that we claim a new reading of the Phenomenology that doesn't reduce it to simple theory of the knowledge.

Keywords: Phenomenology - Body-Subject, Body-Object, Illness.

1. Introducción: del "cuerpo exterior". Una descripción

Raro es el día en el que la prensa no traiga la noticia de una innovación médica que nos hace pensar en que somos, *un poco más*, capaces de vencer a la enfermedad que mina nuestro cuerpo. Vestido de bata blanca, en una estancia alicatada de una blancura aséptica sólo rota por la negrura de unas radiografías, sentado tras una mesa impoluta, el doctor nos explica que han conseguido *sustituir* la arteria coronaria defectuosa por un nuevo compuesto obtenido en el *laboratorio* tras largos años de investigación, de modo que, finalmente, han logrado *reestablecer* la función orgánica que era deficitaria. La enfermedad que dio origen al proceso investigador ha sido vencida de manera que la persona antes dañada puede seguir su vida. Para ésta ya han acabado esas visitas a la consulta en la que se sentía observado en su exterioridad y en la que sus percepciones subjetivas eran minimizadas o ignoradas para que el diagnóstico fuese lo más fiel posible a la "verdad". Su dolor, ese que el paciente sentía como agudo, punzante, interminable, paralizante, etc., era convertido en un síntoma más, en un *efecto* cuya *causa* cabía buscar para darle final. La búsqueda comenzaba en un peregrinar por salas de análisis, de biopsias, de resonancias, de vuelta a la consulta esperando el veredicto del médico que, sin percibir su miedo, apuntaba términos técnicos en su expediente y le recetaba unas sustancias para mantenerle hasta la operación. El paciente, asustado ante la posibilidad de que ese cuerpo que él siente fuese abierto, de

sufrir aún más, pregunta si no cabe otra opción. El doctor sabe que no, le explica que una de sus arterias está sumamente *deteriorada* y que hay que *cambiarla* para que su *organismo* pueda seguir *funcionando*. Tras meses de espera, llega el día en que el paciente es operado. Despierta horas después en una sala blanca, fría, y el médico le tranquiliza diciéndole que todo ha salido bien. Él apenas puede moverse del dolor, de la tirantez de una cicatriz que cruza su pecho, de un malestar interno por el que nota, por primera vez, ciertos órganos de los que no sabía de su existencia. Endolorido hasta extremos jamás experimentados se lo llevan para seguir haciéndole más pruebas. Él intenta apelar a la humanidad del personal sanitario porque lo único que quiere es quietud para esperar que el dolor se calme, pero el protocolo está por encima de su ser. Cuando, por fin, vuelve a su habitación, su cuerpo hierve de dolor. El médico lo calma diciéndole que eso son sólo los tres primeros días. Pero, llega el cuarto y él sigue cruzado por la molestia. El doctor revisa los nuevos resultados ofrecidos por los métodos objetivos y observa que todo está correcto. Para él, *lo que no se ve, no existe* y la única explicación que se le ocurre es que el enfermo está *somatizando* algún miedo, alguna preocupación, y, de este modo, está, por primera vez, introduciendo un elemento *subjetivo* no material en un proceso que, hasta ahora, era plenamente objetivo. Pasado cierto tiempo, el paciente regresa a su casa, con una arteria nueva y publicitada, sintiendo que, poco a poco, lo que antes le era imposible hacer vuelve a ser factible, que el camino que antaño le era tan largo cada día le es más corto...

El párrafo anterior es sólo la reconstrucción de lo que sucede tras una innovación médica, una historia que todo ser humano ha vivido cercanamente o de la que ha tenido noticia. Y lo que se manifiesta en esta experiencia es la concepción del cuerpo que sostiene la medicina y, en general, todas aquellas ciencias que se regocijan en su objetividad. En ellas, nos topamos con una corporeidad concebida como una suma de *partes* que pueden ser estudiadas unas al margen de las otras, [1] como un *organismo* que funciona como una *máquina* en la que cada elemento cumple una tarea muy concreta y necesaria para que el *artilugio* corporal siga en marcha. Si una de sus piezas no lleva a cabo su cometido porque se ha *estropeado*, entonces se produce un *error* en el funcionamiento de la máquina corpórea. En ese instante, estamos ante una enfermedad, ante la causa del malestar que el paciente –el vocablo ya es de por sí significativo– manifiesta al médico. Éste inicia, entonces, su trabajo y, usando el patrón causa-efecto, bucea en las entrañas del cuerpo sufriente mediante pruebas objetivas que le van a mostrar el estado de los órganos. Una vez hallada la pieza dañada o la función deficiente comienza el proceso de curación que consiste en *reparar* el segmento estropeado o en *suplir* mediante sustancias artificiales la tarea que el organismo debería realizar de forma natural. Aquí acaba la labor del doctor que, en todo momento, ha tratado con una corporeidad objetiva, con un cuerpo considerado como una cosa al margen de la persona que, realmente, es. Todo ha quedado reducido a causa, efectos, síntomas, funciones, órganos, mas ¿qué ha pasado con el dolor que estremece al individuo que acude a su consulta?, ¿qué ha sucedido con su incomodidad al no poder caminar, subir una escalera, etc.? La medicina sólo podría contemplar al paciente en su ser agente y sujeto humano si abandona su concepción del cuerpo como objeto y se

[1] Esta es la definición de objeto, como bien señala Merleau-Ponty: "La definición de objeto es (...) que existe *partes extra partes* y, en consecuencia, sólo admite entre sus partes o entre él y los demás objetos relaciones exteriores y mecánicas". M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 87. Citaremos PhP y la página. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

acoge a la consideración del cuerpo como sintiente, como fenoménico. Mucho nos tememos que esto no se producirá y, caso de hacerlo, el oficio médico dejaría de sernos útil. [2]

2. Del cuerpo viviente

La Historia de la Filosofía es, desde cierto punto de vista, la historia del olvido del cuerpo, un elemento que es marginado por una conciencia que se convierte en el pivote alrededor del cual gira la existencia. Durante siglos, la corporeidad fue considerada un componente externo y no necesario para el conocimiento, más aún, fue catalogado como un estorbo que impedía dar con las ideas claras y distintas que debían sostener el edificio del saber. Su estudio fue anecdótico y, cuando se producía, se reducía a un análisis anatómico-fisiológico que no encontraba un sitio adecuado en las producciones filosóficas. Con la llegada del Romanticismo y su reivindicación de los placeres, de la vida, el cuerpo asomó como órgano de la voluntad, como componente sintiente esencial al ser humano. Pero esto no fue más que un islote en medio del mar del racionalismo acérrimo que todo lo bañaba. Sólo en los inicios del siglo XX, el cuerpo pudo ganar posiciones frente a una conciencia pensante gracias, sobre todo, a los esfuerzos de la Fenomenología. Si bien esto ya se nota en la obra de Edmund Husserl, a nosotros nos parece más interesante la propuesta de Maurice Merleau-Ponty y a ella vamos a dedicar las líneas que siguen.

La pregunta que nos va a guiar a continuación es la siguiente: ¿qué caracteriza al cuerpo considerado fenoménicamente? La respuesta a dicha cuestión sólo puede ser ofrecida tras la aplicación del método fenomenológico que, con su complejo andamiaje de re-(con)ducciones, nos garantiza una descripción en primera persona que, sin embargo, no queda presa en los límites de un individuo, sino que nos presenta rasgos universales. Estamos obligados a hacer uso de esta metodología porque la distancia entre sujeto cognoscente y objeto conocido no puede darse en el caso de la corporalidad viviente ya que, como afirma Merleau-Ponty, "yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo". [3] He de partir, pues, de lo que sucede en mi corporalidad sintiente para lograr comprender lo que acaece en todo ser humano, he de alcanzar el *eidos* del *soma* a través de sucesivas re-(con)ducciones –cuya explicación excede las pretensiones de esta ponencia– para extrapolar con certeza mi descripción al campo de lo ajeno. Pero, ¿con qué doy si tomo como punto de partida mi vivencia de mi cuerpo sintiente? Aunque son muchas las respuestas que se podrían ofrecer, a nosotros nos interesa destacar sólo algunos rasgos de la corporalidad que vamos a poner de manifiesto a continuación.

Intentando describirme en mi cuerpo actuante doy con que éste no está, sin más, en el mundo como lo está un zapato en una caja, sino que lo llena de sentido, lo *habita*. Pero, ¿qué supone habitar? Para comprender su significado nada mejor que recor-

---

[2] Acertadas son las siguientes palabras de L. Binswanger: "tan pronto como objetivizo al prójimo, lo actualizo en la subjetividad de su ser sujeto, ya no es prójimo, y tan pronto como subjetivizo el organismo o hago de un objeto natural un sujeto responsable, ya no es organismo en el sentido de la ciencia médica". L. Binswanger, "La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría", p. 426, recogido en L. Binswanger, *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid, Gredos, 1973.

[3] PhP, 175.

dar, por un lado, las impresiones que tenemos al entrar en una casa des-habitada y, por otra parte, las que poseemos al irrumpir en esa misma vivienda una vez habitada. Por muy nueva que esté la edificación, por muy blancas que estén sus paredes y por mucho que la bañe el sol, esa casa nos parece fría, yerma, abandonada, sin vida porque nadie, hasta ese momento, ha *dispuesto* los muebles de tal o cual manera, ha *impuesto* su orden... Es un espacio virgen, sin sentido, abierto a mil posibilidades de decoración de las que ninguna se ha llevado aún a cabo. Esta vivienda únicamente estará habitada cuando su *habitante* coloque los objetos dependiendo de su utilidad –¿y qué es la utilidad sino un modo de ser accesible al cuerpo?–, de su sentido de la estética, de su comodidad –¿acaso no es cómodo lo que se adapta a las necesidades de nuestro *soma* sintiente?–..., en definitiva, que establezca un orden cuyo punto cero es el cuerpo que vive. Pues bien, lo mismo que sucede con el ejemplo de la casa deshabitada y habitada, acaece con el cuerpo en la vida cotidiana. Éste destila sentido al mínimo movimiento, establece con inmediatez su arriba, su abajo, su izquierda, su derecha, lo que le sirve, lo que es obstáculo, lo que le es incómodo, lo que le facilita su moverse, lo que le atrae, lo que le repulsa, etc. En esto consiste el habitar del cuerpo en el mundo, en "conectar con un medio definido", [4] proyectarse en él y marcar sus caminos.

Ahora bien, para que el cuerpo pueda habitar el mundo, impregnar las cosas de utilidad, comodidad, etc., ha de estar dotado, previamente, de la capacidad de *ir hacia* el medio circundante. Y eso es lo que queda recogido en fórmulas merleau-pontyanas como que "El cuerpo es el vehículo del ser-al-mundo" [5] –más adelante nos detendremos en esta expresión– o que posee un esquema corporal dinámico, es decir, que mi corporalidad "se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible". [6] Para que el *soma* que soy destile significado no ha de percibir los objetos como congelaciones de un en-sí macizo, sino como cosas porosas que las hace maleables a gusto de un cuerpo siempre presto a actuar, a urdir caminos, a figuralizar su medio, [7] a ordenarlo. Mas, ¿cómo es capaz de disponer del mundo a su antojo? Gracias a que es, en palabras de Merleau-Ponty, "«proyecto motor», una «intencionalidad motriz»", [8] un moverse o un imaginarse continuamente en el movimiento. Y, ¿qué es moverse? Según el autor de *Fenomenología de la percepción*,

> mover su cuerpo es apuntar a través del mismo hacia las cosas, es dejarle que responda a la solicitación que éstas ejercen en él sin ninguna representación. La motricidad, pues, no es como una sierva de la consciencia, que transporta el cuerpo a aquel punto del espacio que primero nos habríamos representado. [9]

Detengámonos unos instantes en este texto pues bajo esta definición de movimiento se esconden unos presupuestos que rompen con ideas de larga tradición filosófica. En primer lugar, y como ya adelantamos, el concepto de "mundo" cambia profundamente de sentido. Que Merleau-Ponty asevere que el cuerpo se dirige hacia el universo como respuesta a la llamada que las cosas le lanzan bajo la forma de la utilidad, de la comodidad, etc., supone dejar atrás: 1) la imagen del mundo como represen-

---

[4] PhP, 97.
[5] PhP, 97.
[6] PhP, 116.
[7] Cfr. PhP, 117.
[8] PhP, 128.
[9] PhP, 161.

tación proyectada por una conciencia exclusivamente pensante, 2) un universo concebido como un todo indiviso y pastoso, 3) un objeto mayúsculo que contendría al resto de las cosas físicas al modo en que un estuche incluye los lápices. En segundo lugar, la noción de espacio varía. Tradicionalmente, éste era representado mediante el eje de coordenadas cartesiano en el que la *posición* de todos los objetos quedaba claramente delimitada mediante una abscisa y una ordenada. Para Merleau-Ponty este espacio objetivo es secundario respecto a la denominada "espacialidad de situación o existencial" [10] que tiene su punto cero en el cuerpo, el cual establece primariamente su aquí, su allí, etc. En tercer lugar, se modifica radicalmente el significado de conciencia. Ésta deja de ser un receptáculo de ideas a las que tendría acceso inmediato en torno de la cual gira todo lo que es, deja de ser el órgano rector de todo lo que acontece para convertirse en un "yo puedo". [11] La conciencia merleau-pontyana es, esencialmente, intencionalidad, tendencia a, motricidad originaria que se despliega en un mundo que es como su reverso. El movimiento, pues, lejos de ser un actuar *representado* que tiene lugar en un espacio *representado* que es medida de un mundo *representado*, es un caminar hacia el medio circundante inscrito ya en una conciencia primariamente actuante. La concepción cartesiana del *cogito* es sustituida por un cuerpo consciente o una conciencia corporal que se aleja del ámbito del conocimiento para proporcionarnos, en palabras merleau-pontyanas, "una manera de acceder al mundo y al objeto, una "practognosia" que debe ser reconocida como original y, quizás, como originaria". [12]

Anteriormente señalamos que Merleau-Ponty consideraba que el *soma* viviente era el vehículo del ser-al-mundo. Ahora es momento de retomar esta expresión y dilucidar su significado. En primer lugar, nos gustaría señalar la diferencia que hay entre esta fórmula y la locución de Heidegger que parece estar en boca de todos, a saber: "ser-en-el-mundo". A simple vista, esta última expresión parece indicar una relación de continente a contenido que desaparece tan pronto como nos embarcamos en el estudio de la obra heideggeriana, aunque como no todos los que la usan se han tomado la molestia de recrearse en *El Ser y el tiempo* podemos encontrarnos con interpretaciones aberrantes. En este punto, la fórmula merleau-pontyana presenta una ventaja y es que –si prescindimos de la traducción castellana publicada que sustituye el "al" por un "de" insostenible– logra indicarnos por sí misma que lo que se pretende señalar es un estar *lanzándose* al mundo, un estar en él que es tendencia a él, un estar que es un habitar y no un mero ocupar un espacio de X metros. Esta primera toma de contacto con el ser-al-mundo del autor de *Fenomenología de la percepción* ya nos transmite una de sus características fundamentales: la ausencia de distancia cognoscitiva entre el sujeto que vive *al* mundo y el universo *al* que tiende. [13] Ser-al-mundo no es un

---

[10] Merleau-Ponty explica el espacio de situación haciendo uso del siguiente ejemplo: "Si estando de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, sólo éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. No es que yo ignore la ubicación de mis hombros o de mis riñones, lo que pasa es que ésta queda envuelta en la de mis manos y toda mi postura se lee, por así decir, en el apoyo que éstas toman sobre la mesa. Si estando de pie sostengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no viene determinada discursivamente por el ángulo que ésta forma con mi antebrazo, mi antebrazo con mi brazo, mi brazo con mi tronco, mi tronco con el suelo. Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y así sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y sumar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde la partida". PhP, 116-117.

[11] PhP, 160.

[12] PhP, 164.

[13] Cfr. PhP, 93.

modo de conocer el medio circundante o una manera de estar en él para saberlo, sino una inmersión plena y originaria en ese entorno que es nuestra placenta vital. No se trata de una categoría abstracta a la que llegaríamos una vez alcanzado un elevado nivel de meditación; más bien todo lo contrario: es una "*visión preobjetiva*", [14] es decir, es nuestro contacto primigenio con nuestro reverso. Ser-al-mundo es como respirar: ¿quién es consciente de que respira?, ¿quién se imagina al margen del aire?, ¿quién se cuestiona sobre el aliento? ¡Nadie! Sólo cuando nuestra ventilación pulmonar se ve en peligro tomamos conocimiento de lo que cuesta inspirar, únicamente cuando la envoltura aérea se enturbia necesitamos aire puro. Lo mismo sucede con el ser-al-mundo: estamos siempre en esta actitud y las pocas veces en las que somos conscientes de ello es porque abandonamos ese mundo que nos es habitual y nos sentimos como transplantados en un universo absolutamente extraño. Y somos capaces de ser-al-mundo porque somos cuerpo viviente que, constantemente, está dirigiéndose a su entorno, dándole sentido, creando espacios en los que habita.

Nos gustaría acabar este repaso por las características fundamentales del *soma* fenoménico con un texto de Merleau-Ponty en el que quedan recogidas estas ideas que hemos expuesto:

> el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. Quiero coger un objeto y ya, en un punto del espacio en el que no pensaba, este poder de prensión que es mi mano se eleva hacia el objeto. Muevo mis piernas no en tanto que están en el espacio a ochenta centímetros de mi cabeza, sino en tanto que su potencia ambulatoria prolonga hacia abajo mi intención motriz. Las regiones principales de mi cuerpo están consagradas a unas acciones, participan en su valor (...). Pero nuestro cuerpo no es solamente un espacio expresivo entre todos los demás. (...) Es el origen de todos los demás, el movimiento mismo de expresión, lo que proyecta hacia fuera las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos. (...) El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. [15]

3. En la salud y en la enfermedad

Si el médico está acostumbrado a manipular un cuerpo objetivo que no es más que un organismo material dispuesto de una manera determinada que es susceptible de sufrir roturas, daños, disfunciones, etc., el ser humano en su existir cotidiano –un paciente potencial– ha de habérselas con una corporalidad viviente que habita el mundo y que, desde el mismo momento en que abre los ojos por vez primera, ya está repartiendo sentido a su medio circundante. Ante tan magna diferencia, resulta casi imposible que el doctor y su paciente se pongan de acuerdo ante dos hechos fundamentales que cruzan la vida: la salud y la enfermedad. Para el primero, la salud es la ausencia de dolencia y la enfermedad es un error en el funcionamiento de la máquina corpórea, un fallo que ha de subsanar mediante prótesis mecánicas o químicas. Pero, ¿es así cómo vive la salud y la dolencia el paciente de nuestro ejemplo? Reconstruyamos sus experiencias una vez sabemos del cuerpo fenoménico.

Si recordamos las primeras páginas, nos encontramos ante un ser humano que ha sufrido un deterioro en una de sus arterias coronarias, la cual ha sido sustituida,

---

[14] PhP, 94.
[15] PhP, 171.

mediante operación quirúrgica, por un compuesto creado en un laboratorio para cumplir la tarea del vaso sanguíneo originario. Ahora bien, ¿cómo sabe esta persona que no se encuentra bien?, ¿acaso percibe en primera persona el fallo de la arteria X? Evidentemente, no. La enfermedad es un modo de habitar el mundo, una manera diferente a la que representa la destilación de sentido en la salud. Si en el estado de bienestar, este sujeto era capaz de levantarse con energía, de vestirse solo, de abrazar a sus hijos, de caminar hacia el trabajo con mejor o peor humor... en definitiva, de realizar las acciones habituales *sin notar su cuerpo*, en la dolencia su universo cambia poco a poco. De manera inusitada, la corporalidad *pasa a primer plano* y se convierte en una pesada losa, en una preocupación siempre presente, en una barrera en su dirigirse al mundo. Lentamente, su movilidad es más reducida, el ahogo hace que las distancias –esas que tienen como punto cero el cuerpo que es– sean cada vez más largas y que, por una vez, tome conciencia de que hay caminos que no puede seguir porque no va a poder recorrerlos, o que el sueño sea un amigo que no aparece ya en las noches. El *soma* se torna en una angustia, en un impedimento de vida en el medio circundante, en una imposibilidad de responder a la llamada que las cosas le hacen, lo que acaba por hacerle pensar que el mundo se le ha vuelto hostil. Por mucho que intente llevar a cabo los actos que le eran cotidianos hasta el momento, su corporalidad se muestra impotente y el mundo le recalca el sentimiento de estar habitando en la enfermedad. Así lo expresa Merleau-Ponty:

> en el momento en que le oculta su deficiencia, el mundo no puede dejar de revelársela: ya que si es cierto que tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo, que éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, por la misma razón es verdad que mi cuerpo es el quicio del mundo; (...) En el mismo momento en el que mi mundo consuetudinario hace levantar en mí unas intenciones habituales, ya no puedo, [si estoy enfermo], unirme efectivamente a él; los objetos manejables, precisamente en cuanto se presentan como manejables, interrogan una mano que ya no tengo. Así se delimitan, en el conjunto de mi cuerpo, unas regiones de silencio. El enfermo sabe, pues, de su decadencia precisamente en cuanto que la ignora, y la ignora precisamente en cuanto que la conoce. Esta paradoja es la de todo ser-al-mundo: al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades. [16]

Nuestro paciente es, en su salud, un ser-al-mundo, un cuerpo sintiente *no percibido* siempre dirigido preobjetivamente hacia el medio circundante y acostumbrando a disponer de él a su antojo. Sin embargo, en la enfermedad es un ser-al-mundo paralizado, un *soma* viviente que se convierte en el centro de su existencia al querer ir hacia el universo que le rodea para ordenarlo del modo habitual y que sólo le devuelve su impotencia. La dolencia rompe el mundo consuetudinario, los actos cotidianos, la espacialidad normal y los cambia por otras acciones, por otro modo de espacializar. Los nuevos actos poseerán un ritmo más lento y pivotarán alrededor de un cuerpo asfixiante, y el espacio se reducirá hasta pegarse, prácticamente, a la piel del enfermo. Él sigue dictaminando su arriba, su abajo, etc., porque su cuerpo continúa siendo el punto cero pero este arriba, este abajo son distintos a los que destilaba antes de su

[16] PhP, 97.

malestar. Son mucho más cercanos, y asistimos a un peculiar proceso por el que el espacio se estrecha y todo queda "a la mano" –tal y como se nos muestra en la habitación de un enfermo.

Si en la salud, las cosas se disponen para nosotros en relación con su utilidad, su comodidad, etc., en la dolencia también ocurre lo mismo, pero el contenido de lo útil y de lo cómodo varían al amoldarse a la enfermedad. Ahora, lo servible es aquello que el paciente puede usar en su nuevo ser-al-mundo, lo confortable es aquello que no le provoca más dolor... Lo que pretendemos mostrar con estos ejemplos es que la dolencia no es un modo de parálisis de sentido, sino una manera diferente de habitar el universo que merece tanta atención en Filosofía como el ser-al-mundo en la salud. Y es que, en ocasiones, parece que la Historia de Filosofía se ha fijado en seres humanos ideales que jamás caen enfermos.

4. Conclusión: reivindicación de la Fenomenología

Hace ya más de un siglo desde que se publicó la primera obra de la Fenomenología de la mano de Edmund Husserl, pero desafortunadamente, la Fenomenología sigue siendo una gran desconocida, no sólo para los pensadores que se consideran ajenos a ella, sino –lo que es más penoso– para aquellos que se dicen "fenomenólogos". Las razones de este desconocimiento son de diversa índole, aunque resaltan tres. En primer lugar, es innegable que Husserl consideró un lenguaje inapropiado y ello en dos sentidos: por un lado, hizo uso de etiquetas conceptuales de larga tradición filosófica a las que cambió radicalmente de sentido; por otra parte, su formación académica como matemático vició su manejo del idioma de modo que a la hora de dar explicaciones las ofrece formulariamente. En definitiva, el lenguaje husserliano nos resulta árido y antipático, lo que, sin duda, nos induce a quedarnos en la superficie de la magnífica obra de un hombre que pretendía lo contrario de lo que hoy se dice de él. En segundo lugar, fruto de una lectura parcial de sus escritos, la Fenomenología ha sido transmitida *sólo* como una teoría del conocimiento cuyo objetivo es la búsqueda de esencias inalterables que respondan al ideal –siempre perseguido en la Historia de la Filosofía– de un saber seguro y cierto. Esta imagen que aún se ofrece en las facultades –la primera toma de contacto entre un pensador del pasado y otro del futuro– convierte a esta corriente en un simple juego conceptual, en el sueño quimérico de un matemático más que quiso reformar el saber filosófico buscando ideales donde no cabe hallarlos. Nada se dice de las pretensiones éticas de Husserl y, cuando se mencionan, es de soslayo y justificándolas por los acontecimientos históricos externos que le conmocionaron. En tercer lugar, nos encontramos con un método que plantea numerosas dificultades porque, por un lado, el propio Husserl siempre estuvo repensando sobre la reducción fenomenológica, peleándose con el lenguaje para ofrecer una correcta caracterización de la misma, y, por otra parte, son varias las etapas que nos muestra sin quedar muchas veces clara su secuenciación.

Estas tres razones de peso hacen que intentar hacer fenomenología en los inicios de este siglo XXI parezca el intento desesperado de un grupo de pensadores por resucitar un movimiento que ya nació muerto. Los que osamos definirnos como "fenomenólogos" nos convertimos en los fósiles de una Historia de la Filosofía que se ufana por haber superado dicha etapa y haber vuelto sus ojos hacia otras metas. Somos –se dice– defensores de la "última etapa de la filosofía de la conciencia", teóricos que

juegan con castillos conceptuales sostenidos en el aire y que, por encima de todo, vivimos al margen de un mundo que llama constantemente a nuestra puerta pero al que no queremos oír. Resulta curioso cómo la historia ha jugado tan mala pasada a la Fenomenología, una corriente que, desde sus inicios, pretendió hacer una filosofía dirigida hacia "las cosas mismas", hacia el universo circundante repleto de problemas éticos, gnoseológicos, etc. Lo que hemos realizado en las páginas precedentes es fenomenología y se encuentra agazapada entre las líneas de uno de los fenomenólogos más importantes: Maurice Merleau-Ponty –"que nadie ignora pero que pocos leen ya", [17] como bien señala Toscano Méndez– que se nutrió de los, por entonces, inéditos husserlianos. Es una fenomenología *para* y *por* la vida, como siempre pretendió ser, que está dispuesta a ofrecer descripciones para nutrir a otras ciencias –como la psicología, la psiquiatría– que quiere describir experiencias nuevas para hacer más comprensible el entorno que habitamos. En nuestras manos de profesionales de la Filosofía del siglo XXI está que esa Fenomenología cercana a la existencia [18] que durante cien años ha sido juzgada erróneamente salga a la luz para que las cuestiones vitales que nos siguen preocupando obtengan respuesta. [19] El ejemplo del enfermo cardíaco no ha sido más que un ejercicio descriptivo en el que intentamos abrirnos al otro sufriente ante el cual no nos podemos quedar impasibles. Esperamos, sinceramente, que seamos capaces de dejar aflorar esa "Fenomenología continuada" [20] que nos ayuda a caminar, a ser-al-mundo responsablemente.

---

[17] M. Toscano Méndez, "Introducción" a M. Merleau-Ponty, "Títulos y trabajos - Proyecto de enseñanza. (Titre et travaux - Project d'enseignement)", *Philosophica Malacitana,* 1994, vol. VII, p. 162.

[18] Clarificadoras son las siguientes palabras de Merleau-Ponty: "la fenomenología es (...) una filosofía que reubica las esencias en la existencia y que no piensa que podamos comprender al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad»". PhP, i.

[19] Nos gustaría resaltar que esta interpretación parcial de la Fenomenología es propia de Europa. En Hispanoamérica se han explorado con éxito todos los caminos señalados en la obra husserliana.

[20] La expresión es de Lester Embree.

LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN

Vanessa Vidal Mayor
Universitat de València

Abstract: This paper offers an approach to Adorno's idea of "dialectic interpretation" as he presented it in an article from 1931 titled "*Die Aktualität der Philosophie*". The first part of this article offers a historical diagnosis of art of ontologies, phenomenology and the Vienna Circle's attempt to surmount the conditions of idealism. According to Adorno, these attempts fail because they still assume fundamental thesis of idealism. In the second part of the article, he describes his conception of philosophy as an abolition of idealist conditions through dialectic interpretation, which criticizes the idealist notions of system and reason. Dialectic interpretation is limited to the task of deciphering fragmentary and daemonical reality, which must no longer be taken as a sensible one. Finally, I want to show the connection existing between dialectic interpretation and negative dialectics.

Keywords: Adorno, interpretation, idealism, materialism, knowledge, dialectic.

TRAS una tesis de doctorado sobre *La transcendencia de lo cósico y noemático en la fenomenología de Husserl* [1] y un intento de habilitación sobre *El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma,* [2] obras en las que todavía es manifiesta la influencia de su director, el idealista Hans Cornelius, Adorno empieza a esbozar las líneas de lo que será su filosofía posterior. Ésta se hace evidente a partir de un grupo de conferencias que pronunció en los años treinta y especialmente en su habilitación sobre *Kierkegaard. Construcción de lo estético.* [3] R. Tiedemann escribe a propósito de estos textos de los años treinta: "Las conferencias y tesis, en suma, son insólitamente programáticas para el pensamiento de Adorno [...] anticipan algo así como una metodología de los trabajos materiales de Adorno formando así pareja con *Dialéctica Negativa*". [4] Este artículo pretende ser un comentario a la conferencia de ingreso de

---

Miembro del proyecto de investigación 2003-083355-C03-01. Becaria FPU del proyecto BFF 2000-13000 que dirigía el profesor J. L. Blasco. A él, mi más sincero recuerdo y agradecimiento.

[1] Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden*, Band 1, Frankfurt am Main, 1997, pp. 7-79. Citaré la obra de Adorno siempre según esta edición alemana de las obras completas. Utilizaré la abreviatura G.S. correspondiente a *Gesammelte Schriften* (obras completas) seguida del número del tomo correspondiente. Las traducciones del alemán las he hecho yo misma.

[2] G.S.1. Adorno retiró este escrito en 1927, antes incluso de que empezara el proceso de habilitación, posiblemente porque la distancia respecto al idealismo trascendental que defendía Hans Cornelius ya era demasiado evidente. Retirado este texto, empezó a escribir *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, con el que se habilitó en la Universidad de Frankfurt en febrero de 1931.

[3] G.S.2.

[4] G.S.1, p. 383. Tanto en este escrito de habilitación como en las conferencias de los años 30 es mani-

Adorno en 1931 en la Universidad de Frankfurt, titulada "*La actualidad de la filosofía*".[5] Este texto resulta de especial interés en tanto que representa paradigmáticamente dos cosas. En primer lugar muestra que la crítica inmanente al Idealismo se convierte en el primer objetivo del pensamiento adorniano. En segundo lugar, y siempre partiendo de esa crítica, la conferencia dibuja de modo "insólitamente programático" algunas de las líneas directrices de la filosofía posterior del frankfurtiano, líneas que acabarán convergiendo en *Dialéctica Negativa.*[6]

En "*La actualidad de la filosofía*" Adorno hace un recorrido por las principales respuestas histórico-filosóficas al idealismo. Fenomenología, Ontologías y Círculo de Viena son intentos de ir más allá de Kant, aunque, cada uno de un modo distinto, malogrados. La primera parte de este texto será un resumen de la crítica adorniana a estas filosofías enfatizando los momentos en que éstas continúan asumiendo acríticamente supuestos idealistas. Los momentos criticados aparecerán por el contrario como supuestos idealistas problemáticos que la filosofía adorniana deberá eludir para no recaer en el Idealismo. Pero Adorno también encuentra en la fenomenología de Husserl y el Círculo de Viena progresos frente al Idealismo que intentará hacer suyos. En la segunda parte de este artículo trataré de reconstruir, en la medida en que el pensamiento de Adorno se deja sistematizar, el modo en que éste cree que una filosofía redefinida como *interpretación* (*Deutung*) podría "disolver críticamente" algunos de los problemas del Idealismo. Frente a las apropiaciones postmodernas de la filosofía de Adorno,[7] que consideran esta idea de interpretación y su acercamiento al arte como abandono del ámbito cognoscitivo, mostraré el modo en que la idea de interpretación conserva, redefiniéndolas, nociones como razón, verdad o conocimiento sin culminar en el relativismo y subjetivismo en que abocan la mayoría de hermenéuticas actuales.

1. Crítica adorniana al Idealismo

"*La actualidad de la filosofía*" comienza con una crítica directa al Idealismo en cuyo centro está la suposición de la racionalidad de lo real y la idea de sistema en tanto que resumen racional omniabarcante de esa realidad posible gracias a su vez a la suposición de la autonomía de la razón. "Quien hoy elige como vocación el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes

---

fiesto el tránsito de Adorno desde el Idealismo trascendental que defendía H. Cornelius al materialismo sugerido principalmente por una recepción muy personal de la obra de W. Benjamin, a quien conoce en esta época.

[5] G.S.1, "*La actualidad de la filosofía*", pp. 325-344. Existe traducción castellana de este texto. Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Paidós, 1991.

[6] G.S.6. *Dialéctica Negativa* se entiende como la explicitación teórica de la filosofía adorniana. Muchos de los problemas que esta obra tardía resuelve, están ya planteados en esta conferencia de 1931. A propósito de lo que es la Dialéctica Negativa y su relación con los trabajos anteriores del autor escribe Adorno: "No sólo se da una metodología de los trabajos materiales del autor: según la teoría de la Dialéctica Negativa no existe ninguna continuidad entre aquella y estos. Pero se trata esa discontinuidad y las indicaciones que ella proporciona al pensamiento. No se fundamenta el procedimiento sino que se justifica. El autor pone, en la medida en que le es posible, las cartas sobre la mesa, lo que en ningún caso es lo mismo que jugar". G.S.6, p. 9.

[7] Un texto ejemplar de la recepción postmoderna de Adorno es el trabajo de Ch. Menke-Eggers, *Die Souveranität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main, 1988. También es destacable el monográfico de W. Reijen y G. Schmid-Noerr (eds.), *Vierzig Jahre Flaschenpost, "Dialektik der Aufklärung"*, 1947-1987.

comenzaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real". [8] Adorno hace en primer lugar un recorrido crítico por las principales corrientes filosóficas de principios del siglo XX. La exposición y crítica de otras concepciones filosóficas es recurrente en el pensamiento de Adorno y no se trata, como ya he esbozado, de una mera cuestión de erudición. Él expone su filosofía, de modo similar a Hegel, en tanto que intento de "superación" (*Aufhebung*) de los momentos insuficientes que detecta en las filosofías que critica. "Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución de la filosofía y de la terminología filosófica es posible imponer una transformación real de la conciencia filosófica". [9] Ontologías, Fenomenología y el Círculo de Viena coinciden para Adorno en la clara intención de ir más allá de los supuestos insuficientes que todas observan en el Idealismo, especialmente en el kantiano. Pero la exposición de Adorno no enfatiza tanto los progresos de estas filosofías frente a Kant, sino que se centra en sacar a la luz precisamente los supuestos idealistas de todas esas posiciones filosóficas o incluso en algunos casos, su retroceso a posiciones anteriores al Idealismo trascendental. Las suposiciones criticadas aparecen como momentos problemáticos que la filosofía adorniana habrá de disolver para evitar esa recaída en el Idealismo. [10] La crítica no es totalmente destructiva. Adorno señala también progresos de la Fenomenología y el Círculo de Viena frente al Idealismo, progresos que intentará incorporar a su filosofía transformados.

Scheler pretende corregir el formalismo idealista, presente según él en la Fenomenología husserliana, virando hacia una "fenomenología material". [11] El análisis formalista de la conciencia en Husserl podría corregirse introduciendo contenidos históricos o "valores" en la ontología. Estos valores también quieren ofrecer un correctivo al relativismo al que abocaba el Historicismo en su intento de distanciarse de la Filosofía Trascendental. Para garantizar la objetividad ya no formal de unos contenidos o "valores" que tampoco podían ser relativos, Scheler se servía de una Fenomenología material cuya última certeza la constituiría lo absoluto, identificado en esta fase con la personalidad divina. [12] Para Adorno resulta muy problemática la segunda fase de Scheler, en la que éste renuncia a la idea de absoluto como última instancia para garantizar el conocimiento y pretende asegurar la objetividad desde valores materiales extraídos de la realidad. Pero Adorno le objeta que una vez abandonada la idea clásica de absoluto por el segundo Scheler, la realidad queda convertida en "ciego impulso", al que resulta imposible atribuir un sentido. [13] Sin la suposición idealista de un absoluto, la ontología es incapaz de garantizar la objetividad del conocimiento. "El tránsito de la fenomenología desde la región formal-idealista a la material y objetiva no pudo realizarse sin salto y carente de problematicidad, sino que las imágenes de una verdad suprahistórica, que una vez la filosofía proyectó tan tentadoramente sobre la base de

---

[8] G.S.1, p. 325.

[9] G.S.1, p. 340.

[10] Insistir en que es a principios de los años 30 cuando el propio Adorno se distancia teóricamente de las posiciones idealistas de Hans Cornelius realizando lo que se podría llamar el "giro materialista". Por ello, la crítica de las filosofías de principios de siglo que realiza en esta conferencia podría también entenderse como distanciamiento del propio Adorno respecto del Idealismo.

[11] G.S.1, p. 328.

[12] Estoy pensando en la primera fase dentro del pensamiento de Scheler, ejemplificada en su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), la "fase católica", en la que la idea de lo sagrado aseguraba en último término la objetividad de estos valores materiales ordenados jerárquicamente.

[13] G.S.1, p. 329. Esta fase queda representada en *Philosophische Weltanschauung* (1928).

la doctrina católica cerrada, se hicieron confusas y disgregaron, desde que fueron buscadas en una realidad, cuya comprensión constituía el programa de la 'fenomenología material'". [14] Se produce siempre un salto entre esas ideas suprahistóricas o valores y la realidad empírica efectiva, salto que Scheler no es capaz de cubrir con una definición de conocimiento que amplíe materialmente la kantiana. Por ello, la metafísica scheleriana del impulso sólo es capaz de añadir como conocimiento frente al formalismo kantiano, que la realidad es un impulso no gobernado por nada. "En Scheler la fenomenología material ha retrocedido ella misma dialécticamente: de su proyecto ontológico sólo queda la metafísica del impulso, la última eternidad, que contiene su filosofía, es la de la dinámica sin límites y no dominada".[15] Para Adorno, la corrección del formalismo kantiano recurriendo a la fenomenología material u ontología no implica una superación sino una especie de retroceso dialéctico por detrás del Idealismo trascendental, pues este "ciego impulso" supone un acercamiento al Vitalismo, ajeno incluso a la idea de objetividad del conocimiento formulada por Kant.

Heidegger pretende que su Ontología ofrezca un correctivo al Formalismo y subjetivismo trascendental de los que la Fenomenología husserliana no había podido desprenderse. Pero para Adorno, la pregunta heideggeriana por el ser no es, a pesar de sus pretensiones, suficientemente radical. Pues "en lugar de la pregunta por las ideas objetivas y el ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos publicados, entra en escena el ser subjetivo; la exigencia de la ontología material es reducida al ámbito de la subjetividad, en cuya profundidad busca lo que no es capaz de encontrar en la plenitud abierta de la realidad". [16] Adorno afirma que no es casual en sentido histórico-filosófico que Heidegger inspire su ontología en el "último proyecto de ontología subjetiva" [17] realizado por la filosofía occidental: la obra de Sören Kierkegaard. Por tanto, el primer Heidegger no logra superar el subjetivismo que criticaba a la Fenomenología de Husserl. La diferencia principal que Adorno señala entre Kierkegaard y Heidegger es que este último, debido a sus orígenes fenomenológicos, ya no supone como Kierkegaard la trascendencia de la fe en la que descansaría el sentido del ser, sino que pretende encontrarlo en un particular convertido en "ser-ahí" pero que sigue siendo subjetivo, cuya característica esencial es la temporalidad, su "ser para la muerte". Adorno descubre una paradoja de base en la ontología de Heidegger. "[Heidegger] ontologiza el propio tiempo y lo pone como constituyente de la esencia hombre: con lo que el esfuerzo de la fenomenología material por buscar lo eterno en el hombre se disuelve paradójicamente: como eterno queda sólo la temporalidad". [18] Lo eterno, lo propio de la ontología y que ha de asegurar el sentido de lo transitorio es, en último término, la temporalidad. Y decir que la característica de la ontología es la temporalidad no añade ningún contenido, no le añade nada material sino que ésta permanece en el ámbito formal que criticaba a la Fenomenología husserliana. Para Adorno, el "ser-ahí" "arrojado" como temporal, no es capaz de producir sentido porque su temporalidad no añade nada efectivamente concreto en tanto que reducida a propiedad meramente formal del "ser-ahí". Como sentido del "ser-ahí" que "está arrojado" queda entonces sólo un concepto subjetivo de vida gutural y vacía que el "ser-ahí" ha de asumir mediante el sacrificio, como sucedía en Kierkegaard, como sentido positivo. El "ser para la muer-

---

[14] G.S.1, pp. 328-329.
[15] G.S.1, p. 329.
[16] *Ibidem.* Evidentemente Adorno se está refiriendo al Heidegger de *Sein und Zeit*.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem,* p. 330.

te" sólo es capaz de otorgar como sentido a ese "ser-ahí" que "está arrojado" la pura temporalidad formal. "A las pretensiones ontológicas ya sólo les bastan entonces aquellas categorías de cuya hegemonía exclusiva la fenomenología quería liberar al pensamiento: mera subjetividad y mera temporalidad". [19]

Adorno se posiciona también en este texto respecto de la Fenomenología y el Círculo de Viena. A diferencia de lo que sucedía en su crítica a las Ontologías, en este caso sí que valora positivamente los momentos en estas filosofías que consiguen ir más allá del Idealismo, intentando incorporarlos a su filosofía. Husserl representa para Adorno "el esfuerzo por ganar, tras el desmoronamiento de los sistemas idealistas y con el instrumento del Idealismo, la *ratio* autónoma, un orden de ser vinculante y situado más allá de lo subjetivo". [20] Adorno se toma muy en serio este empeño, pues muestra la pretensión de ir más allá del Idealismo, depurando la razón de elementos psicológicos, naturalistas y ontológicos. Por otro lado reconoce también la importancia que posee el descubrimiento husserliano de lo "dado inderivable" (*unableitbare Gegebenheit*). "Él arrancó el concepto de una intuición que se da como algo originario a la psicología y en la construcción del método descriptivo volvió a ganar para la filosofía una fiabilidad del análisis limitado, que se había perdido mucho tiempo atrás entre las ciencias particulares". [21] Lo "dado inderivable" implica una corrección del Idealismo en tanto que ya no es, como en la filosofía trascendental, un material que sólo se organiza mediante las formas de intuición y las categorías, sino que posee un *plus* de objetividad. Pero el progreso frente a Kant no llega a hacerse efectivo porque, según Adorno, la fenomenología sigue partiendo de la subjetividad trascendental como única instancia capaz de asegurar la objetividad del conocimiento. "Todos los análisis de lo dado en Husserl permanecen sin excepción en relación con un inexpresable sistema del Idealismo trascendental, cuya idea finalmente también está formulada en Husserl, que el 'tribunal de la razón' permanece como la última instancia para la relación entre razón y realidad". [22] Adorno subraya que la Fenomenología parte de una paradoja de la que no podrá desprenderse: si Husserl sigue suponiendo como base la razón idealista, desde ella no podrá garantizar la objetividad de lo "dado inderivable" ya que lo "dado" va más allá de lo sancionado por Kant como límite de la experiencia posible. "Es la profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas, que mediante las mismas categorías que produjo el pensamiento subjetivo postcartesiano, intente ganar la objetividad que estas mismas intenciones contradicen desde el origen". [23] Adorno pretende garantizar esa objetividad sin recurrir a la idea idealista de racionalidad.

El Círculo de Viena es entendido como reformulación más seria en la época de la crítica epistemológica ya que prosigue fielmente el gesto kantiano de trazar los "límites de la experiencia posible". "Con la ayuda de los más precisos métodos de la crítica epistemológica, la lógica más avanzada –pienso en la nueva escuela de Viena, surgida de Schlick y prolongada hoy por Carnap y Dubislav, que trabaja en estrecha relación con la logística y con Russell– ha restringido exclusivamente a la experiencia todo conocimiento ampliable en sentido propio, y trata de formular todos aquellos enunciados que vayan más allá del ámbito de la experiencia y su relatividad, como enunciados

---

[19] *Ibidem.*
[20] G.S.1, p. 327.
[21] *Ibidem.*
[22] G.S.1, pp. 327-328.
[23] G.S.1, p. 327.

analíticos, como tautologías". [24] Esta autolimitación de la filosofía le resulta a Adorno demasiado radical, ya que eliminaría incluso, en tanto que no verificable empíricamente, la pregunta kantiana por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Según Adorno, si se aceptara que lo cognoscible es sólo lo delimitado como campo de lo experimentable, la filosofía perdería parte de su función cognoscitiva, quedando reducida a metateoría. Esta limitación además implicaría la aparición de un ámbito de "poesía filosófica" en el que quedaría recluido todo lo no verificable por experiencia y que, una vez asumido ese criterio, pierde toda vinculación con el conocimiento. Adorno amplía esta crítica al Círculo de Viena señalando algunas tesis idealistas que estos siguen asumiendo acríticamente como punto de partida. "Hay que decir que la tesis de solubilidad por principio de todos los planteamientos filosóficos en los de las ciencias particulares tampoco está hoy a salvo de cualquier duda, sobre todo, que esta tesis no está en absoluto tan libre de suposiciones filosóficas como se concede a sí misma". [25] La tesis positivista de disolución de los planteamientos filosóficos en los de las ciencias particulares, implica suposiciones que trascienden el ámbito de lo verificable por la experiencia, es decir, esta suposición va más allá de su criterio de conocimiento válido y por tanto no puede asumirse.

A pesar de esta crítica a algunos supuestos del Círculo de Viena, Adorno considera que su delimitación de lo cognoscible a aquello verificable por la experiencia significa un progreso, ya que permitiría a la filosofía desembarazarse de problemas propiamente científicos, es decir, establecer, de un modo invertido, los límites del conocimiento filosófico. La tendencia positivista a dar cuenta de lo material y lo concreto es algo imprescindible para conseguir una filosofía que disuelva los problemas heredados del Idealismo y conserve de ese modo su "actualidad". "La filosofía sólo puede conseguir plenitud de material y concreción de los problemas basándose en el estado actual de las ciencias particulares". [26] Pero la filosofía no ha de convertirse por ello –como sucedió en algunas concepciones positivistas– en una metateoría o "instancia de control" que se eleve sobre las ciencias particulares meditando sus resultados o métodos desde la gélida distancia de la contemplación. "Los problemas filosóficos se encuentran siempre y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las preguntas más concretas de las ciencias particulares". [27] Una filosofía que pretenda ir más allá del Idealismo, ha de hacer ese viraje "positivista" hacia lo concreto, abandonando definitivamente las pretensiones de totalidad. Pero Adorno señala una diferencia entre su concepto de concreción y el del Círulo de Viena. Los positivistas se acercarían a la cosa considerándola como caso último, como "dato", mientras que para Adorno la filosofía comienza allí donde los positivistas creen haber encontrado una verdad indubitable. El positivismo "acepta sus hallazgos, en todo caso los últimos y más profundos como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo, mientras que la filosofía concibe el primer hallazgo que encuentra como un signo que está obligada a descifrar. Dicho de forma más llana: el *ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación*". [28]

---

[24] *Ibidem.*

[25] *Ibidem.*

[26] G.S.1, p. 333.

[27] La relación de la Teoría Crítica con el "inicial programa de materialismo interdisciplinar" cuyo abandono, según Habermas, conduce al irracionalismo con que culminaría la filosofía de Adorno, ha de entenderse, frente a la interpretación habermasiana, en este sentido. El "materialismo interdisciplinar" expresa esa necesaria relación de la filosofía con las cuestiones más concretas de las ciencias particulares. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *Band 1*, Frankfurt am Main, 1980, pp. 516-517.

[28] G.S.1, p. 334. La cursiva es mía.

2. La actualidad de la filosofía como interpretación

Tras este recorrido histórico por las principales respuestas al Idealismo, Adorno se pregunta "si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual [...] Si, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección, existe aún alguna adecuación entre las preguntas filosóficas y la posibilidad de responderlas, o si más bien, el propio resultado de la historia más reciente de los problemas no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales". [29] Adorno comienza a exponer su concepción de la filosofía como crítica en sentido kantiano, es decir, señalando sus límites, su incapacidad de responder a las preguntas filosóficas antaño consideradas centrales. Tanto la Ontología de Scheler como la corrección de la misma llevada a cabo por Heidegger, a pesar de ser sendos intentos de superar el formalismo idealista kantiano introduciendo contenidos en el mismo, no consiguen garantizar la objetividad de esos contenidos si no es recurriendo a viejos supuestos idealistas –la clásica idea de absoluto en Scheler– o renunciando a la objetividad de los contenidos mismos –la Ontología subjetiva en Heidegger–. El error de base de la Fenomenología impedía a Husserl garantizar la objetividad de lo "dado inderivable" puesto que desde un sujeto semejante al trascendental se pretendía conocer eso "dado" que paradójicamente trascendía el ámbito de la experiencia posible. El Círculo de Viena, a pesar de un viraje adecuado hacia lo concreto, seguía suponiendo un trasfondo idealista en la tesis de disolución de los problemas filosóficos en los propios de las ciencias particulares. Adorno articula positivamente su propuesta filosófica intentando superar todos estos momentos criticados a estas filosofías.

La filosofía sólo puede seguir siendo "actual" si pone en duda el sistema idealista en que sólo el "tribunal de la razón", el sujeto trascendental, garantiza la objetividad y si es capaz de hacer el viraje "positivista" hacia lo concreto. Este viraje hacia lo concreto es viable si la filosofía deja de ocuparse de las grandes cuestiones típicas para el Idealismo y se convierte en *interpretación*, también en interpretación del "dato" que la investigación científica acepta acríticamente. [30] "La filosofía debe proceder interpretando una y otra vez con pretensión de verdad, sin que nunca sea dueña de una clave para esa interpretación; que nunca le son dadas más que señales fugaces y caducas en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos". [31] Ya no se trata de construir al modo hegeliano un sistema racional al que la realidad no tiene más remedio que adecuarse; Adorno partía, como he señalado, de la crítica a la tesis hegeliana de racionalidad de lo real. [32] El texto que la filosofía debe lograr interpretar, una vez certificado el hundimiento del Idealismo y abandonadas sus pretensiones de totalidad, es el texto fragmentario y discontinuo de lo real. La realidad aparece como carente de sentido, capaz de producir dolorosos absurdos como, pocos años después de la escritura de este texto, Auschwitz. "*El texto que la filosofía ha de leer*

---

[29] G.S.1, p. 331.

[30] Josef Früchtl entiende la posición adorniana respecto a los grandes sistemas idealistas como sigue: "La filosofía de Adorno, en su ideal de forma constelativa y ensayística, contradice el ideal de un saber que se basa en las exigencias metodológicas cartesianas del análisis de los elementos, continuidad y completud". *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg, 1986, p. 4.

[31] G.S.1, p. 334.

[32] Véase nota 7.

es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí quizás nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoníacos". [33]

En tanto que la realidad aparece como discontinua e insensata, este concepto de interpretación ha de renunciar a la búsqueda de un "sentido" que preexista ontológicamente. Para superar ese dualismo idealista, la filosofía como interpretación ha de evitar la suposición de un mundo inteligible –llámese este como se quiera– que garantice el sentido del mundo sensible. Ese dualismo es propio también de la idea de investigación en tanto que construida sobre la *ratio* idealista. La investigación se limitaría a identificar el caso concreto con el concepto general previamente hipostasiado siendo entonces incapaz de atribuir nuevos sentidos al dato empírico. "Una idea de investigación que espera la reducción de la pregunta a elementos dados y conocidos, y en donde nada sería más necesario que la sola respuesta". [34] Frente a esta idea de investigación que se limita a constatar la respuesta que ya está dada en tanto que se plantea la pregunta, esta idea de interpretación no es una búsqueda de sentido, sino más bien el intento de construir una figura que no es respuesta, sino disolución de la pregunta. "La función de la solución de enigmas es iluminar como un relámpago la figura del enigma y superarla (*aufzuheben*) [...] *La verdadera interpretación filosófica no ha de buscar un sentido que se encuentre descansando detrás de la pregunta, sino que ilumina fugazmente la pregunta y al mismo tiempo la disuelve.* Y las soluciones de enigmas se logran en la medida en que los elementos singulares de la misma se ordenan hasta que logran *construir una figura de la que brota la solución mientras la pregunta se esfuma*". [35]

La iluminación del enigma es posible gracias a "otra forma lógica" que es la "constelación". [36] La constelación implica una crítica inmanente a la tradicional función simbólica de la filosofía que permitía comprender cualquier particular sólo en relación con un universal previamente hipostasiado, impidiendo de ese modo conocerlo en su particularidad efectiva. "La filosofía debe colocar los elementos que recibe de la ciencia en distintas constelaciones". [37] La construcción de estas constelaciones eliminaría tanto la función simbólica de la filosofía en la que todo lo concreto se concebía como ejemplificación de lo trascendente o universal, como la necesidad de postular desde la subjetividad un mundo inteligible capaz de garantizar en última instancia el sentido del sensible. El sujeto ya no tiene la autonomía ni creativa ni interpretativa propia del Idealismo, el mundo no es simbólico, reductible la intencionalidad subjetiva sino que, en tanto que mundo, tiene un *plus* de objetividad. [38] Esta nueva concepción de la interpretación implicaría la renuncia o eliminaría el problema de la cosa en sí, y la consiguiente dualidad de mundos necesaria para justificar la

---

[33] G.S.1, p. 334. La cursiva es mía.

[34] *Ibidem.*

[35] G.S.1, p. 335. La cursiva es mía. En este sentido ha de entenderse la expresión "disolución crítica" que empleé al principio del artículo. Se trata de disolver, superándolos, los enigmas que se presentan en una realidad que ha dejado de ser transparente a la razón.

[36] G.S.1, p. 335.

[37] *Ibidem.* En *Dialéctica Negativa* Adorno desarrolla la idea de constelación o modelo en tanto que forma que ha de adoptar la Dialéctica Negativa en tanto que crítica de la dialéctica hegeliana. G.S.6, pp. 164-165.

[38] Esta idea será desarrollada posteriormente en *Negative Dialektik* como "primado del objeto" (*Vorrang des Objekts*). G.S.6, pp. 184-185.

objetividad de la interpretación y, al mismo tiempo, no renuncia a las pretensiones de verdad y de conocimiento.

Adorno conecta esta concepción de la filosofía no simbólica con el *Materialismo* en tanto que interpretación de una realidad no reductible a intenciones subjetivas, una realidad inaccesible desde la autonomía idealista. "No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar la realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales supera (*aufhebt*) las preguntas, que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente". [39] La constelación, agrupando todos esos elementos fragmentarios extraídos de la realidad, construiría una especie de "forma mercancía" (*Warenform*) que se convertiría en expresión de lo real, en disolución inmanente del enigma en su propia construcción, no necesitando ya presuponer la existencia de un sentido en lo real. "Sería posible que con una adecuada *construcción de la forma mercancía desapareciera sin más el problema de la cosa en sí*: que la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio iluminara al mismo tiempo la forma (*Gestalt*) de una realidad cuyo sentido se esforzaba por investigar el problema de la cosa en sí, porque *no tiene ningún sentido que sea separable de su aparición histórica primera y única*". [40] Esa forma mercancía sería una figura, una constelación, que resultaría de la agrupación de los elementos concretos extraídos de la investigación de esa realidad fragmentaria. Ella, en tanto que figura que une concreta e intrahistóricamente fragmentos, va más allá de los elementos que la ciencia concebía aisladamente en tanto los agrupa y sólo de ese modo produce conocimiento. [41] Esa agrupación de elementos se distancia del sistema idealista omniabarcante que pretende apresar la totalidad de lo real. La constelación tampoco es una "esencia" o "dato" que descanse apaciblemente en un mundo inteligible, ni algo que está a la espera de ser desvelado como "sentido del ser".

Es interesante señalar que Adorno se distancia en este punto de la solución que el marxismo en general y especialmente Lukács dieron al problema de la cosa en sí. Éste creía superable el problema mediante una especie de "naturalización historicista", es decir: señalando los condicionantes históricos y psicológicos que la producían y creyendo que esta explicación era suficiente para solucionar el problema. [42]. Para Adorno la construcción de la forma mercancía no puede ser una mera explicación de la cosa en sí –pues toda explicación implica un mundo inteligible en que descansa el sentido– sino precisamente la "disolución" de la necesidad de postular la cosa en sí para garan-

---

[39] G.S.1, p. 335.

[40] G.S.1, p. 337. La cursiva es mía.

[41] En *Negative Dialektik* Adorno señala respecto al pensamiento en constelaciones: "Un modelo en este sentido es el proceder del lenguaje. Éste no ofrece sólo un sistema de signos para las funciones cognitivas. Allí donde se presenta esencialmente como lenguaje, donde deviene exposición, no define sus conceptos. El lenguaje consigue su objetividad a través de la relación en que pone los conceptos, centrándolos alrededor de una cosa. Con ello sirve a la intención del concepto, de expresar por completo aquello a que se refiere. Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el *plus* que querría ser aunque no pueda serlo. En la medida en que los conceptos se reúnen alrededor de la cosa que hay que concocer, determinan potencialmente su interior, alcanzando con el pensamiento lo que éste eliminó necesariamente de sí". G.S.6, p. 164.

[42] Una de las claves en la recepción habermasiana de la obra de Adorno es el modo en que ha entendido la solución que tanto Lukács como Adorno dan al problema de la cosa en sí. Su desafortunada lectura le hace sostener que Adorno soluciona el problema de la cosa en sí de un modo idealista, no apreciando que, a diferencia de Lukács, la construcción de la forma mercancía que defiende Adorno en tanto que "disolución del enigma" es en sí una crítica inmanente al Idealismo. J. Habermas, *op. cit.,* pp. 489-533.

tizar el sentido de los fenómenos. La construcción de la constelación o forma mercancía mostraría que no es necesario postular un mundo inteligible para garantizar el sentido de lo que acaece, porque no hay ningún sentido "ulterior" separable de la propia ordenación de esos elementos concretos en la constelación. El sentido es inseparable de su manifestación histórica, la constelación no descubre un sentido sino que disuelve los sinsentidos de la fragmentaria realidad, superando de este modo el Idealismo. Así "la función que las preguntas filosóficas esperaban ver cumplida por ideas suprahistóricas, con un modo de significación simbólico, sería cubierta por ideas constituidas intrahistórica y simbólicamente". [43]

Las "preguntas filosóficas cardinales" sólo pueden aspirar a ser resueltas si la filosofía consigue "cristalizar en un hallazgo concreto la cuestión total que antes ese hallazgo parecía representar en forma simbólica". [44] Se trata de algo similar al "viraje hacia el mundo de los fenómenos" [45] que ya proclamara Freud con su idea de interpretación y que Adorno convierte en "actualidad" de la filosofía, corrigiendo de este modo el giro hacia lo empírico realizado por los positivistas. Ese viraje es lo que convertiría a la filosofía en materialista a la vez que implicaría una reformulación de la relación entre ontología e historia, entre sentido y manifestación. "La historia no sería ya el lugar desde el que brotan las ideas, para elevarse autónomamente y volver a desaparecer, sino que *las imágenes históricas* (*geschichtliche Bilder*) *serían ellas mismas al mismo tiempo ideas, cuya relación carente de intencionalidad constituye una verdad, en lugar de que la verdad apareciera como intención en la historia*". [46] La filosofía redefinida como interpretación ha de ser el intento de construir estas constelaciones o imágenes históricas, que, estableciendo una relación entre fragmentos concretos aislados, logre construir una verdad carente de intencionalidad y no reductible a la función simbólica subjetiva.

Como ya he señalado, la interpretación no se centra tanto en la búsqueda del sentido sino en la disolución de esos amenazantes enigmas de lo real. "La respuesta está más bien en estricta antítesis con el enigma; necesita de la construcción desde los elementos del enigma y destruye el enigma, que no está lleno de sentido sino que carece de sentido, en el momento en que la respuesta convincente aparece". [47] Esta disolución del sinsentido en la destrucción del enigma a la vez es el modo en que sería posible conectar esta idea de interpretación con la realidad histórica efectiva. La constelación contiene en sí la relación de teoría y *praxis*, de conocimiento y mundo, en tanto que la aniquilación de la pregunta sólo puede realizarse en el mundo, y no, como era habitual en el Idealismo, en el ámbito de la pura teoría del conocimiento. Esta relación entre enigma y solución, entre teoría y mundo, es lo que Adorno entiende por dialéctica. "*Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica*". [48] Se trata de un concepto de *interpretación dialéctica* que es inseparable de la praxis porque el criterio de verdad es que la figura construida como constelación haga esfumar-

---

[43] G.S.1, p. 337.

[44] G.S.1, p. 336.

[45] *Ibidem.* K. Rantis ha mostrado la influencia de Freud en el pensamiento adorniano, especialmente en *Dialéctica de la Ilustración*. K. Rantis, *Psychoanalyse und "Dialektik der Aufklärung*", Lüneburg, 2001.

[46] G.S.1, p. 338. La cursiva es mía. Adorno trata el problema de la relación entre ontología e historia en un texto titulado "La idea de Historia Natural". G.S.1, pp. 345-365. He intentado clarificar esa idea en "Historia Natural de Odiseo", *Dilema,* Año 5, número 2, Universidad de Valencia.

[47] G.S.1, p. 338.

[48] *Ibidem.* La cursiva es mía.

se la problemática insita en lo real. La "actualidad" de la filosofía redefinida como interpretación no puede prescindir del momento dialéctico, es decir, del momento de relación concreta e inmanente entre el concepto y un mundo que, en contra de lo que supuso Hegel, ya no es despliegue de un Espíritu *a priori* racional.

El "órgano" que construye estas constelaciones no puede ser ya el sujeto trascendental, sino precisamente lo que había quedado fuera tanto de la *Crítica de la razón pura* como del sistema hegeliano: la "*fantasía exacta*" (*exakte Phantasie*). Adorno hace una crítica explícita al sujeto idealista: "La cuestión del correspondiente sujeto sólo se puede contestar histórico-filosóficamente: pues el sujeto de lo dado no es ningún sujeto trascendental, ahistóricamente idéntico, sino que toma una figura cambiante e históricamente comprensible". [49] El sujeto de lo dado no es sólo el "constituyente" sino el que es capaz de interpretar lo real fragmentario desde el contexto histórico en que se halle y sirviéndose, ya no sólo de categorías, sino de esa fantasía que le permita construir la constelación en la que quedarán necesariamente incluidos contenidos en su relación dialéctica con lo real. "Fantasía" en tanto que ha de conseguir constelar esos elementos dispersos y sin conexión en la realidad y "exacta" en tanto que sólo en relación dialéctica con la realidad puede disolverse el enigma. "*La fantasía reagrupa los elementos de la pregunta sin ir más allá de la extensión de esos elementos y su exactitud es controlable por la desaparición de la pregunta*". [50] La fantasía recoge los elementos empíricos de lo real y sólo va más allá de ellos, sólo actúa autónomamente en la medida en que les da una forma, dibuja una constelación con esas estrellas reales y concretas pero todavía aisladas. "Una fantasía exacta, que se atiene al material que las ciencias le ofrecen y sólo va más allá en los rasgos de ordenación de éste". [51] La fantasía es dialéctica en tanto que es capaz de descifrar esos fragmentos de realidad jeroglífica. El criterio de verdad es la fertilidad o fecundidad (*Fruchtbarkeit*), su capacidad para resolver enigmas o eliminar preguntas. Adorno señala que así la filosofía se convierte en una especie de ensayismo en tanto que su objeto no es ninguna totalidad sino algo extremadamente concreto. Sólo que los objetos que deben merecer ocasión de ensayo han de ser objetos del mundo real en los que cristalice algún problema filosófico general.

La posibilidad de conocer un mundo carente de sentido –pues es la tesis idealista de la racionalidad de lo real lo que Adorno pone en entredicho– sólo se da para Adorno mediante la interpretación dialéctica que trata de construir estas constelaciones ayudándose de la fantasía exacta. Esta filosofía redefinida como interpretación intenta ser una respuesta a esa problemática idealista pero en ningún momento una asunción de la irracionalidad, como han señalado a menudo las recepciones postmodernas de la obra de Adorno. El formalismo kantiano sólo es superable si la filosofía introduce contenidos históricos y es capaz de asegurar su objetividad. Ello ya había sido reconocido por la dialéctica hegeliana. Sólo que Hegel suponía un *a priori* antes del despliegue del Espíritu: la racionalidad de lo real. La actualidad de la filosofía como interpretación dialéctica expresa de hecho el intento adorniano de ir más allá de Kant y del propio Hegel. [52] Pero con ello no se está propugnando una renuncia

---

[49] G.S.1, p. 332.

[50] *Ibidem.* La cursiva es mía.

[51] G.S.1, p. 342.

[52] Adorno desarrollará concretamente esta crítica a la dialéctica hegeliana especialmente en *Tres estudios sobre Hegel* G.S.5 y *Dialéctica Negativa* G.S.6 aunque los puntos básicos de esta crítica ya están dados aquí.

al concepto y a la racionalidad. La idea de interpretación junto a la idea de fantasía exacta, no implican en absoluto una renuncia, sino un énfasis en la racionalidad obligada a un reordenamiento fantástico pero a la vez exacto de los enigmáticos fragmentos de la realidad, capaz de disolver los múltiples enigmas de lo existente. Esos enigmas ya no constituyen una totalidad sino que, de acuerdo con el positivismo y la ciencia, son concretos. Setenta años después de la escritura de este texto programático de Adorno, es más que evidente que muchos de esos enigmas esperan todavía ser disueltos.

LA LIBERTAD ECONÓMICA

Josep Rafel Moncho Pascual
Universitat de València
josep.r.moncho@uv.es

Abstract:
A. Trade Freedom
§ 1. It's contrary to human dignity
Arg. 1: Market inequalities
Arg. 2: Man as commodity
Arg. 3: Inequalities in consumption
Arg. 4: Properties inequality
Arg. 5: Property centralization
Arg. 6: Work contract is not free
§ 2. Judgment on work
B. Formal and effective liberties
§ 3. Formal liberties
§ 4. Effective liberties
C. Conclusion.

Key words: market, property, formal liberties, effective liberties.

A. La libertad económica

§ 1. *Es contraria a la dignidad humana*

La libertad mercantil nos parece contraria a la dignidad humana. Porque el concepto clásico de libertad mercantil, tal como aparece en los economistas escoceses, es *demasiado optimista*. En efecto, cada uno obedece a una conducta interesada y egoísta y, paradójicamente, resulta el mayor bien para la sociedad.

Queremos destruir tal idea optimista, y probar que la libertad mercantil es contraria a la dignidad humana, adelantando una serie de argumentos, en concreto seis.

1º. Von Hayek (1979: 217), Premio Nobel de Economía, y tenaz valedor del mercado, reconoce que el mercado es antiigualitario por mecanismos intrínsecos e inevitables: "Resulta por lo tanto inevitable admitir que, en el proceso cataláctico, tanto el punto de partida como las posibilidades de cada actor habrán de ser desiguales".

Nosotros juzgamos que la igualdad es la base de la justicia. Por ello si el mercado supone y refuerza un universo social de estratos desiguales y jerarquizados, y si el

mercado no puede funcionar sin esa desigualdad, institucional y definitiva, síguese que la justicia es sacrificada por el proceder antiigualitario del mercado.

Por una parte, el mercado supone una desigualdad inicial; no la juzga, no la corrige, no la controla; la endosa sin ninguna consideración crítica. Ese es el primer paso de la injusticia.

Por otra parte, el mercado produce, eventualmente refuerza, la desigualdad. Éste es el segundo paso de su injusticia.

En conclusión y brevemente, si el mercado que nosotros conocemos es por definición desigual, por definición también es injusto.

Para pasar a otros argumentos, conviene recordar que el mercado se divide en dos zonas o sectores:

a) la producción, en la que los asalariados son tratados como mercancías,
b) el consumo, donde cada persona es mediatizada por su poder adquisitivo.

2º argumento: No cabe considerar mayor y más directa negación de la dignidad humana que el *hombre-mercancía.* El obrero se ve cotizado según la ley de la oferta y la demanda como un objeto más, habiendo ciclos que llegan a hundir su cotización por el paro generalizado. El hombre-mercancía es considerado, tratado y manejado como cosa. Poco importa su dignidad, poco importan sus necesidades humanas. Las leyes económicas de la oferta y la demanda son ciegas. Si bien permiten períodos de bienestar generalizado en los países desarrollados, sin embargo, también permiten los períodos de depresión severa con paro generalizado y la explotación del tercer mundo, más la realización del pleno empleo por la precarización del empleo y el recurso al trabajo-basura.

Además el creciente maquinismo y el auge de la racionalización llevarán, a largo plazo, a la desaparición del trabajo industrial. Ello, si la remuneración va unida al trabajo y lo convierte en necesario, podría alumbrar el período más negro de la historia. La abolición del trabajo exigirá reemplazar la remuneración del trabajo por una justicia distributiva que subvenga a las necesidades de la gente. Esto será inevitable en la medida en que se realice la previsión marxiana de la abolición del trabajo.

Es verdad que, no obstante, los servicios tenderían a crecer. En una sociedad utópica podrían ser gratuitos. La figura del hombre-servicio desplazaría totalmente la del hombre-mercancía. Se trata de dos tipos de motivación totalmente dispares, que suponen hombres y sociedades dispares.

3er argumento: Ahora ilustraremos la inhumanidad de la oferta y la demanda para el sector del *consumo.* En la demanda aparecen personas que no son reconocidas como personas. La persona se ve reemplazada por una "x" de poder adquisitivo o dinero. Como quiera que el dinero está desigualmente repartido, no se respeta la igualdad universal de la dignidad humana. El respeto se dosifica según estratos jerárquicos, cuando la idea de jerarquía es extraña a la dignidad humana y le es contraria. Y, en particular, hay todo un sector de la población sin suficiente dinero para cubrir sus necesidades, las cuales no son tenidas en cuenta por el sistema.

Para formular ulteriores argumentos, analicemos, en el mercado, dos instituciones.

a) la propiedad, factor primordial del orden burgués;
b) el contrato, interesándonos más el contrato de trabajo.

4º argumento: *carácter desigual de la propiedad.*

En primer lugar, la propiedad es desigual *inicialmente* en cualquier momento que se considere. Queremos decir que la ley *no crea* la propiedad, sino que la halla y la reconoce. Esto es un proceder injusto de la ley; pues antes de reconocer la propiedad fáctica, debiera considerar si la situación y el reparto encarados son equitativos.

Como quiera que el concepto a aplicar es el de la dignidad humana, y como quiera que ésta se ha de concebir como universal, el único reparto justo de la propiedad es el igualitario. Tal sería el auténtico derecho de propiedad, que sería universal e igualitario.

Frente a ese derecho natural de propiedad, deducible a partir de la dignidad humana, nos encontramos una propiedad *fáctica,* desigual e injusta, que sustituye la igualdad universal por una fracción de privilegiados.

5º argumento: *La acumulación y centralización del capital* es un proceso histórico por el que la propiedad social, de toda la sociedad, es enajenada pasando a manos de unos pocos ricos. En vez de supeditar el bien privado al bien público, la acumulación de capital supedita el bien común al bien privado de unos pocos.

Ello representa, no ya una injusticia individual, sino la perversión del orden social. Toca a la sociedad organizar la producción y consumo de bienes. Tal competencia no puede serle arrebatada para serle conferida a una fracción de poderosos.

6º argumento: Es esencial a la libertad mercantil que vilipendiamos, defender la libertad del *contrato de trabajo.* Ahora bien, este punto es muy vidrioso, y sucumbe tras un examen imparcial y atento. En las capas humildes de la sociedad la alternativa al trabajo es morirse de hambre. Luego el contrato de trabajo es pseudo-libre, no es libre más que de nombre y en algunos libros. Pero no en la conciencia de los ciudadanos vilipendiados por el sistema. Mi elección es libre cuando tengo alternativas equivalentes. Pero si no hay alternativas, el sistema recluta forzosamente a los operarios. Poca diferencia queda con los campos de concentración, donde para mayor inri "el trabajo hace libres" ("Arbeit macht frei").

§ 2. *Valoración del trabajo*

En el mercado hay dos instituciones importantes para el juicio de la ética, que son la propiedad y el trabajo. Sobre la propiedad, *vide* arriba, argumentos 4º y 5º. Siguen aquí unas reflexiones sobre el trabajo.

En la Antigüedad y el Medioevo la riqueza fundamental consistía en la tierra. Y se disponía de masas de esclavos y siervos para cultivarla. El trabajo significaba una existencia servil, vil y degradada.

La modernidad aporta la idea de la igualdad de todos ante la ley. Ésta será cuestionada por los socialistas utópicos y por Rousseau, quienes querían una igualdad material y no meramente formal.

Poco a poco, movimiento acelerado por el puritanismo calvinista, se entronizará el trabajo como fuente de riqueza, el trabajo en vez de la posesión de la tierra. Locke (1994*,* cap. 5, nº 40) dirá que el 99 % del valor de un producto viene del trabajo.

La nueva valoración del trabajo lo convierte en fuente, origen y justificación de la propiedad. Se da por supuesto que el trabajo es más importante que la propiedad.

Marx, en el que distinguiremos dos fases, aporta puntos de vista nuevos en la cuestión del trabajo. En primer lugar, la *alienación* es el tema central de sus *Manuscritos económico-filosóficos.* En las sociedades que nosotros conocemos, la organización social hace descansar el trabajo en la explotación, que se manifiesta en la plusvalía, y tiene por resultado la acumulación del capital. El hombre se enajena, se vacía, queda expoliado por el juego de una organización social injusta. El trabajo, de fenómeno positivo y engrandecedor, pasa a ser eslabón y mecanismo de miseria, falta de realización y pérdida de esencia, naturaleza y dignidad.

Posteriormente, Marx (1974: III, cap. 48) presenta el ideal del "reino de la libertad" como opuesto al "reino de la necesidad", encarnado éste en el trabajo. El trabajo no será eliminable, pero habrá que reducirlo al mínimo. En todo caso, la realización humana estriba en el reino de la libertad, que está fuera de la necesidad y del trabajo. En todos los aspectos, para Marx, el trabajo es un fenómeno negativo o cuasi-negativo.

Añadiremos tres comentarios a Marx:

a) El trabajo se ha de organizar por la sociedad y democráticamente.

b) El trabajo debe ser el mínimo posible y, con el menor desgaste posible.

c) La realización humana en el reino de la libertad se desarrolla en el ocio, que será característica esencial de la sociedad futura. (El ocio se entenderá como actividad creativa y no como actividad degenerada.)

B. Libertades formales y libertades efectivas

Hay una oposición, o al menos distinción, entre libertades formales y libertades efectivas, distinción que es conveniente traer a colación, para corroborar nuestra condena de la libertad mercantil.

§ 3. *Libertades formales*

Hay unas cuantas libertades básicas que se proponen como "derechos fundamentales", que suelen estar reconocidas por las constituciones; pongamos por ejemplo: el derecho a la libertad de pensamiento (DUDH, art. 18; CE, art. 16); libertad de opinión y expresión (DUDH, art. 19; CE, art. 20); libertad de reunión y asociación (DUDH, art. 20; CE, art. 21&12?); más el derecho de voto y otros.

No sabemos si esas libertades son exhaustivas, pero la ley las reconoce y garantiza como derechos. No pueden ser anuladas arbitrariamente; pero sí pueden ser reguladas por la ley.

Dichas libertades formales son propias del estado liberal. Por cuanto que dan precedencia a las libertades individuales, o de la libertad privada, y dejan en un segundo rango a los derechos sociales.

Las libertades formales sacralizan la vida individual; muestran complacencia con el extremado individualismo moderno.

La más medular es la libertad de pensamiento u opinión. Permite la convivencia de seres que no coinciden en una ortodoxia tradicional. De ahí el carácter fragmentado, por no decir subjetivoide, de la sociedad moderna. No es necesario un acuerdo al 100 % para poder convivir las fracciones coexistentes.

En la Constitución Española se habla congruentemente de "pluralismo político". Estamos lejos de Rousseau, quien tenía horror a las facciones. Se convive porque se logra un acuerdo básico sobre materias de justicia. Y así la justicia se convierte en la estrella de las virtudes.

En suma, el fenómeno de las libertades formales es positivo como garantía de zonas crecientes de libertad. Pero lo que el tema de las libertades efectivas pondrá sobre el tapete, es que dicha garantía resulta ser insuficiente si no hay previsión de medios que posibiliten el ejercicio real de la libertad formal. Por otra parte, las libertades formales refuerzan el individualismo, agresivo e insolidario, de la sociedad moderna.

$ 4. *Las libertades efectivas*

Se ha inventado el nombre de libertades efectivas, para decir que las libertades formales no bastan, si no se dan medios efectivos para ejercerlas. Pongamos por caso: el derecho a unas vacaciones está recogido y reconocido entre los derechos humanos (DUDH, art. 24). Pero si no me las puedo pagar, el derecho es ineficiente y cojea. Es lo que Rawls llama "valor equitativo" de la libertad; pero sólo lo exige para las libertades políticas.

O sea, tenemos que, por muchas libertades y derechos que reconozcan las leyes, los individuos sin medios no los pueden ejercitar.

Se da una antinomia entre libertad e igualdad. La población se divide en estratos. Los estratos superiores pueden disfrutar de sus libertades y derechos; los estratos inferiores no los pueden ejercitar.

El respeto de la igualdad exige imponer algunas restricciones a la libertad. Mas, en realidad, la antinomia es una antinomia de la libertad consigo misma: se prometen máximos, se ejercen mínimos, siempre dentro de la dimensión de la libertad.

El Estado del Bienestar es una remodelación del estado liberal para superar la antinomia de la libertad consigo misma en el marco de una mayor igualdad. La dinámica misma de la libertad lleva a superar el estado liberal mínimo (en prestaciones sociales) hacia el Estado del Bienestar. A estas alturas una cierta noción del Estado del Bienestar es irrenunciable.

El Estado del Bienestar provee de medios para el ejercicio de las libertades y derechos, corrigiendo la falta de iniciativas del estado liberal al no limitar su acción a garantizar derechos fundamentales individuales, pues extiende su campo de acción intentando garantizar los derechos sociales, postergados en el estado liberal.

Es aquí donde aparece una nueva noción en la que tendremos que profundizar más tarde: se trata de la justicia distributiva. La mínima idea de ésta la hace consistir en una intervención del estado de carácter distributivo para la satisfacción de las necesidades, al menos las básicas, de los individuos.

Los brazos del Estado del Bienestar son dos: los servicios públicos y la fiscalidad progresiva. Ésta como un medio para realizar aquéllos; también como medio para realizar una mayor nivelación o igualación.

El tópico de la justicia distributiva, que hace efectivas las meras libertades formales, viene a completar nuestro rechazo de la libertad mercantil, o sea, del mercado. La mera estrategia egoísta de los individuos produce un mercado injusto, ineficiente para

la satisfacción de las necesidades de la gente (de una fracción importante de la misma). Es precisamente la justicia distributiva del Estado del Bienestar quien debe reemplazar el funcionamiento insatisfactorio del mercado.

C. Conclusión

El valor 'igualdad' es esencial para organizar los tópicos o sub-áreas de la libertad económica.

El rechazo del mercado y de la libertad mercantil radica principalmente en su carácter esencialmente no igualitario. La igualdad es la razón fundamental para rechazar la libertad mercantil.

En efecto, es la igualdad quien exige y justifica la realización de las libertades efectivas, y ello mediante la justicia distributiva del Estado del Bienestar.

Por lo tanto, en vistas a organizar la selva intrincada de la libertad económica, la igualdad es el criterio básico de discernimiento. Pero el futurible de una justicia distributiva perfecta debiera contener en su aplicación espacios de libertad.

Bibliografía

Von Hayek, F. (1979): *Derecho, legislación y libertad,* vol. II, Madrid, Unión Editorial S.A.
Locke, J. (1994): *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil,* Barcelona, Aitana.
Marx, K. (1974): *El capital,* México, FCE, 3 vol.
"Declaración Universal de Derechos Humanos" (1948): Nueva York.
"Constitución Española" (1978): Madrid, B.O.E.

MÍMESIS, COMUNICACIÓN, LENGUAJE.
NEGATIVIDAD ESTÉTICA EN TH. W. ADORNO

Jesús Fernández Orrico

Abstract: The author reintroduces the notion of "negativism" from Th. W. Adorno and, in controversy with several authors (Th. Baumeister / J. Kulenkampff, J. Habermas, among others) who criticize Adorno's aesthetics, claims the communicative possibilities of art. Through the mediations that converge in the work of art, the possibility of a non-categorized language appears, a language which is more profound and essential than the intersubjective conceptual language. The study finishes glossing up K. H. Bohrer's reflections in his recent work *Ästhetische Negativität* (2002) about the negative conscience of temporality in Adorno.

"Ese gigantesco entramado y andamiaje de los conceptos al que se aferra toda su vida el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus obras de arte más audaces."

F. Nietzsche *

"Bloques erráticos, estrellas,
negras y llenas de lenguaje: nombrados
según un juramento desgarrado de silencio."

P. Celan **

La concentración significativa sobre la noción *negatividad* hace de ésta elemento nuclear, aglutinante, de la estética de Adorno. El silencio del arte es un silencio elocuente, por cuanto en la negación se hace expresivo, por ello hay que incidir en la interpretación lingüística de la negación.

La vía que se abre desde una reflexión no limitativa de la estética adorniana ha encontrado en su camino, entre otras, las orientaciones de Habermas y las posteriores precisiones de Wellmer, K. H. Bohrer y Ch. Menke. [1] Se hace imprescindible, no obstante, avanzar algún paso más en esa dirección, por cuanto la utopía comunicativa ha mostrado su insuficiencia al remitir implícitamente a posiciones de Ilustración política y a formas de acuerdo social no menos utópicas.

---

* *"Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordnen Intellek nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke".* Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, 2.

** "*Findlinge, Sterne, / schwarz und voll Sprache: bennant / nach zerschwiegenem Schwur*". Allerseelen. Sprachgitter iv (traducción de J. L. Reina Palazón. Edit. Trotta).

[1] Así como las de P. Bürger, Lindner, Oehlmüller y otros.

La negatividad, como las categorías centrales de la estética de Adorno (autonomía, racionalidad) no debe ser entendida como mero concepto invariante, sino que el arte asume la dinamización de sus propias propuestas. La Teoría Estética de Adorno despliega sus categorías en prospectiva de futuro por más que sus análisis concretos estén ejemplificados sobre obras del pasado.

La capacidad de anticipación es un rasgo característico de la modernidad. Ello supone una especificidad estructural –en contraste con lo premoderno– que se nutre de negatividad. La dinámica de una constante negación y autointerrogación de los logros y métodos son el suelo constitutivo de lo moderno. De este modo el sentido más amplio de la negatividad estética moderna consiste en la compatibilización de dos ámbitos de la experiencia estética: como modo de racionalidad surgida de los ideales ilustrados y como transgresión de dicha racionalidad al encumbrar el arte a paradigma.

El primero asumiría el carácter autónomo del arte como forma de racionalidad restringida y relativa al arte. La segunda posición pretendería la validez absoluta de la lógica artística y llevaría implícita la exigencia de crítica, transgresión y rompimiento de los otros modelos de racionalidad. Afirmar de forma excluyente uno de los dos polos de esta alternativa supone una restricción que se aleja de la perspectiva moderna en tanto que ésta pretende ser anticipatoria y racional, autocrítica y negativa.

La orientación de la negatividad estética adorniana no es meramente testimonial como frecuentemente ha sido considerada, sino que puede proyectarse más allá del arte como consecuencia de la propia tensión intrínseca de su autonomía: ésta –entendida como función, más que como determinación estructural– es presupuesto de la función crítica del arte sobre el funcionamiento de nuestros discursos; presupuesto, pues, de la capacidad de subversión que se manifiesta en los efectos de esa crítica del arte sobre la razón discursiva. El reflejo dinámico de la negatividad del arte hace posible el descrédito controlado de la razón premoderna (y aun moderna) eludiendo tanto la regresión cultural como un mesianismo de la reconciliación (utopismo intemporal).

Desde la perspectiva del comienzo de siglo los movimientos estéticos modernos coexisten en un mundo en que todo parece legitimado y en el que la novedad ha perdido todo atractivo heroico. Parece que el cambio está en todas partes, pero vivimos culturalmente en un mundo perfectamente estático (Calinescu). Es precisamente en esta perspectiva en que las vanguardias y postvanguardias se muestran como ambiguas y aporéticas, desde donde la proyección de la negatividad adorniana apunta a una síntesis crítica capaz de abordar las contradicciones estéticas contemporáneas. La estética de Adorno no renuncia a la crítica; más aún, ésta se hace imprescindible, como modo de aproximación a la obra de arte.

El análisis crítico del arte debe constituirse, según Adorno, a partir de la propia obra de arte; no como función social explícita sino como una exigencia inherente a la obra misma, es decir, en cuanto que la obra incorpora en sí, inextricablemente, intuición y racionalidad. Ambos componentes otorgan un carácter crítico al arte, que haría inevitable la proyección de la negatividad estética en lo extraestético. Pero no tanto por la renuncia del arte a su autonomía cuanto porque en el arte la síntesis de razón y mímesis se presenta como un modo comunicativo capaz, en último extremo, de influir también en la praxis. De este modo la crítica se articularía en torno a la síntesis no coactiva de una exigencia de criterio (racionalidad) y de una peculiaridad mimética como modo intuitivo de transmitir el espíritu de la obra.

Mímesis

La mímesis en el sentido enfático adorniano, resulta de la espiritualización del arte al introducir la razón en lo material del arte. Una relación no dirigida no ejerce ningún sometimiento sobre lo diverso, ningún dominio de la unidad respecto de lo múltiple. En otro caso, cuando lo plural desaparece, la uniformidad de lo uno disuelve las posibilidades de comunicación no normativizada. Esta unidad de lo uno y lo múltiple es la forma en que, como negación concreta de toda prescripción, tiene lugar la única comunicación no coactiva posible. La mímesis no coactiva exige ser síntesis entendida como unidad de lo uno y lo múltiple en el sentido de que ambos se dan o se hacen perceptibles en sus diferencias. Esta síntesis debe preservar lo uno de la razón y lo múltiple de la materialidad sin hacerlos desaparecer ni vincularlos coercitivamente. La comunicación se manifestará como negación de toda coacción exterior, sin dejar de ser manifestación lingüística.

En tanto en cuanto lo múltiple coincide con la obra de arte, con su materialidad diversa, su misma exterioridad quiebra el paradigma de la filosofía de la conciencia del que Habermas - Wellmer se muestran recelosos por su incapacidad para proyectarse comunicativamente. El pensamiento dialéctico del sujeto debe ser entendido como una condición, un modo de actuación, una actitud intelectual; pero el pensar dialéctico, sin más, puede acabar encerrado en sí mismo si no se vuelca en el arte y a través de éste en la sociedad.

La propuesta adorniana de una racionalidad no discursiva en el arte se ve parcialmente resuelta, a través del concepto de mímesis (lo contrario de una imitación realista), el cual, como dice R. Rochlitz, está más próximo a la verdad que toda racionalidad conceptual. [2]

Sobre esta racionalidad mimética reposa la posibilidad lingüística del arte y su dimensión social. G. Gebauer, en paralelo a la perspectiva adorniana y siguiendo a N. Goodman [3] sitúa el "mundo mimético" como "realmente existente, sensible-corpóreo, en un medio; él es gesto, palabra, escrito, representación, pintura, acción representada, ritual, etc. Así la expresión «mímesis» designa la construcción de un mundo y frecuentemente también el mundo construido". [4] La negación está orientada no a los contenidos significativos del arte, sino a revocar la violencia inherente a la estructura de la racionalidad. Revocación a la que con frecuencia Adorno se refiere como "contenido de verdad". [5]

Sobre los momentos de la mimesis, como destrucción de la síntesis de la razón y como participación en la civilización, Adorno es explícito al afirmar que no es como negación abstracta de la razón ni a través de la ominosa mirada de la esencia de las cosas como busca el arte restituir a lo oprimido lo que es suyo, sino revocando la violencia propia de la racionalidad (*Gewalttat der Rationalität*), emancipándose de aquello que, en lo empírico considera como su imprescindible material. No es síntesis,

---

[2] "La mimesis artistique, qui est le contraire d'une imitation réaliste, est plus proche du vrai que toute rationalité conceptuelle. Cela est indémontrable, car toute argumentation se met déjà sur le terrain de la raison discursive" (1985, p. 65).

[3] Nelson Goodman, *Languages of Art.* Indianapolis. 1968.

[4] Gebauer/Wulf, 1984, p. 80.

[5] "Der Geist der Kunstwerke ist nicht was sie bedeuten, nicht was sie wollen, sondern ihr Wahrheitsgehalt" (Adorno, *Ä.Th.* p. 423).

como quiere la doctrina de lo *convenu,* sino rompimiento de las síntesis con la misma fuerza que las ha creado. [6]

Mímesis como negación de la racionalidad discursiva es la condición fundante y posibilitadora de toda ulterior comunicación o prescripción por parte de la obra de arte. Su ausencia de coacción, al romper la rigidez dialéctica de la relación sujeto-objeto, abre el camino no sólo a una reconciliación inmanente del sujeto con la obra de arte, sino a una trascendencia comunicativa y a la posibilidad de proyectarse, a negativo, en la praxis social. Es por ello que la "mirada" mimética, como condición originaria de la apertura del arte al mundo, se hace imprescindible marco en el que el potencial comunicativo pueda hacerse explícito.

Esta perspectiva de mímesis va más allá de una lectura meramente epistemológica en la teorización estética de Adorno. No se trata de minimizar gratuitamente la problemática del conocimiento subyacente a la teoría estética. Más bien es una propuesta desde la que evitar la clausura del arte sobre sí mismo al tiempo que posibilitar su capacidad de intervención como "medio crítico" en el orden de lo mundano. Es, pues, un intento de "paso adelante" respecto de la estética filosófica, tantas veces atribuida a Adorno como estética de la conciencia. La negatividad ya no vendría dada sólo como negación de identidad en las relaciones sujeto-objeto. Dando un paso más, la negación afectaría al plano del instrumento, a la razón discursiva en cuanto coactiva. La estética adorniana se sustenta, pues, en una dualidad direccional irrenunciable en la que el núcleo de la relación es el mundo y en la que aproximación y negación, inextricablemente unidas, constituyen la naturaleza del arte. [7]

Comunicación

Esta polaridad nos devuelve a uno de los problemas y críticas a la estética de Adorno más insistentemente tematizados en los últimos tiempos de la mano, fundamentalmente, de J. Habermas, P. Bürger, Lyotard, Vattimo y, en general, cuantos creen descubrir en la teoría estética adorniana un trasunto de idealismo adaptado formalmente a los problemas de la modernidad. Frente a estas interpretaciones la estética de la conciencia atribuida a Adorno debe ser articulada más bien como condición y correlato de la posibilidad de una estética de la comunicación. Es decir, la utopía inmanente de la mayor humanización de la historia, debe suponer y sustentarse en la compatibilidad entre la estética de la conciencia y una estética comunicativa, como condición de toda organización civil libre, universalismo político-moral y tolerancia recíproca entre discursos.

El planteamiento que ha dado origen a una interpretación aporética de la estética de Adorno se encuentra ya tempranamente en el texto de Th. Baumeister / J. Kulenkampff. [8] Varios fueron los criterios que estos autores trataron de fijar y que, en términos generales, han encontrado respaldo en otros comentaristas de la obra de Adorno:

1. En primer lugar presentaron la estética adorniana como una alternativa de su filosofía. Lo estético aparecería como variante sustitutoria de la filosofía en la que se

---

[6] *Ibid.,* p. 209.

[7] "Nichts in der Kunst, auch nicht in der sublimiertesten, was nicht aus der Welt stammte; nichts daraus unverwandelt. Alle ästhetischen Kategorien sind ebenso in ihrer Beziehung auf die Welt wie in der Lossage von ihr zu bestimmen" (*ibid.,* s. 209).

[8] Neue Hefte für Philosophie, 5. 1973, pp. 74-104.

hallarían recogidas todas las propuestas, lógicamente, more filosófico. Según esto a la estética de Adorno, subsumida como filosofía, no le sería posible escapar al dictado del concepto, el cual dominaría la historia de la conciencia humana y en particular el carácter histórico-dinámico concreto de la teoría estética. El concepto como coacción sobre lo individual.[9] Consecuencia inmediata de ello sería, según Baumeister / Kulenkampff, la incapacidad de la estética adorniana para articular nociones específicamente estéticas tales como mímesis o una forma de racionalidad no coercitiva.

Sin embargo Adorno introduce un modo de racionalidad en el arte que surge no tanto del sujeto como de la obra misma. Es la propia complejidad estructural de la apariencia estética la que se organiza libremente, sin determinaciones previas. Probablemente la limitación dualista es atribuible a los intérpretes de Adorno, quienes se muestran incapaces de reconocer otros instrumentos de aproximación intelectiva que el sujeto (cognoscente) y el objeto (conocido). La percepción estética conduce a la experiencia estética y ésta, en cuanto artisticidad, escapa a los esquemas categoriales de la epistemología tradicional. No sería, pues, Adorno quien, en su Teoría Estética defiende el solipsismo de la filosofía de la conciencia: la razón estética, tal como Adorno la desarrolla, no es eminentemente función del sujeto sino de la obra misma. Y en ésta la racionalidad instrumental (*Dialektik der Aufklärung*) deja paso a la razón estética o mímesis.

2. Otra objeción de Baumeister / Kulenkampff estribaría en que, entendida como estética filosófica, interpretación que creemos equivocada, la estética de Adorno se mostraría incapaz de sobrevivir en el momeno en que la crítica a la modernidad se hace extrema. En realidad, los denominados postmodernismos promueven la disolución de toda racionalidad; no sólo la razón derivada de la filosofía de la conciencia.

Esta objeción no está justificada por cuanto para Adorno la estética ocupa un modelo fundamental de toda aproximación reflexiva a la realidad social. La posición soberana del arte (Ch. Menke) tiene en Adorno a uno de sus más coherentes representantes. Y por ello el discurso epistemológico adorniano, que es ajeno a una pura racionalidad filosófica, no queda invalidado. Porque la relación de estética y reflexión es inamovible en Adorno. No es una relación extrínseca sino constitutiva. Por lo que el reduccionismo de lo estético a lo filosófico sin más, al que se ajustan algunos de sus intérpretes (R. Bubner, P. Bürger, J. Habermas)[10] les obliga a determinar la estética adorniana como inoperante o meramente testimonial en el concierto de la estética contemporánea.

3. Finalmente, y en el intento de hallar una salida al supuesto *impasse* en el que se situaba la estética de Adorno, su discípulo J. Habermas proponía una alternativa a la filosofía de la conciencia de Adorno: la sustitución de este paradigma por el modelo de la comunicación intersubjetiva. Sin duda que el elemento determinante de esta propuesta de Habermas hay que buscarlo tanto en la parcialidad de una lectura eminentemente filosófica de la estética de Adorno como en la influencia desmesurada y descontextualizada que ejerció una noción restringida de racionalidad sugerida por *Dialektik der Aufklärung*. Pero en la estética de Adorno subyacen los presupuestos

---

[9] Adorno ya había respondido a esta objeción cuando en la introducción a su Dialéctica Negativa estableció la concordancia de filosofía y arte en el comportamiento que mantienen respecto a sus contenidos: un distanciamiento de estos contenidos para poseerlos más comprehensivamente, sin concesiones a falsas identificaciones (*Pseudomorphose*). Cfr. *Negative Dialektik*, p. 26.

[10] Especialmente en sus textos respectivos: R. Bubner: *Kann Theorie Ästhetik werden*...; P. Bürger: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. 1983; J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns,* 1981.

necesarios tanto para articular una racionalidad no coercitiva, como para abrirse en un modo comunicativo, como paradigma lingüístico que pudiera proyectar, siempre a negativo, insinuaciones (no tanto prescripciones) orientadoras de una praxis social. La cuestión sería, pues, que el arte no puede dejar de comunicar. La naturaleza de esta comunicación, desde los análisis estéticos de Adorno, será lo que deberemos explicitar en adelante.

El momento comunicativo de la obra de arte al que Adorno alude no puede ser descrito con categorías meramente lingüísticas. Sin duda porque el sentido de esta comunicación de la obra se refiere a las condiciones de posibilidad de una racionalidad en la que se vinculan entre sí lenguaje y realidad; y no fundamentalmente hablante y hablante, ya que conciernen a aspectos de significado difícilmente comunicable a partir de las estructuras lingüísticas intersubjetivas. Wellmer (1996, 250) apunta a esta interpretación al analizar la supuesta vinculación de Adorno a un modelo sujeto-objeto del conocimiento. Pero es claro que para Adorno ese sujeto se desvela en la obra, mientras que el objeto nos debe conducir al hecho comunicativo mismo. [11]

Adorno no explicita la función lingüística del arte según los modelos categoriales habituales. Se limita a desarrollar dicha función tematizando, en concreto, los contenidos de la comunicación. Sólo esporádicamente es posible rastrear sus procedimientos que en la mayor parte de los casos son de orden más epistemológico que lingüístico. En todo caso sí que puede hablarse de una filosofía del lenguaje implícita en su estética.

Los esfuerzos explicativos de Adorno en relación con la comunicación en/de la obra de arte tienen su origen en la exigencia de no abandonar un modelo capaz de configurar una racionalidad no imperativa. Sobre la cuestión de si ese concepto de racionalidad debe significar una reconciliación *a limine,* se puede afirmar que ésta sería, en todo caso, una cuestión subalterna pese a lo que consideran algunos críticos (P. Bürger entre otros). [12] Es en la forma de la racionalidad como referente de comunicación donde hay que centrar los análisis. La negatividad, irrenunciable en los procesos de comunicación, se muestra como garantía de la no adaptabilidad al sistema social, el cual es capaz de instrumentalizar toda autodeterminación comunicativa. La negatividad actuará como protección de la autonomía de la obra de arte frente a la heteronomía del sistema. Esta propuesta de Adorno de "velar" el mensaje del arte añadirá complejidad y exige mayor profundidad en la contemplación artística.

---

[11] Son muchos los pasajes en que Adorno se ha pronunciado contra la dualidad identificadora de sujeto y objeto. "*Este es un dualismo al que hay que referirse críticamente manteniendo la diferencia frente a toda pretensión de totalidad*" (*Negative Dialektik*, p. 177). "*Sujeto-objeto son abstracciones y por ello productos mentales; suponer su contraposición equivale a habilitar necesariamente al pensamiento, falsamente, como lo primero"* (*ibid.,* p. 176). El primado de la obra de arte, del objeto es algo sobre lo que Adorno no tuvo nunca ninguna duda: "*La objeción de que sin sujeto cognoscente no habría conocimiento del objeto es insuficiente para demostrar la prioridad ontológica de la conciencia*" (*ibid.,* p. 184). "*El predominio del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado, un componente de la dialéctica no trascendente, sino que se encuentra articulada en ésta*" (*ibid.*). "*El sujeto es impensable, siquiera sea como idea, sin objeto; pero éste lo es sin aquel. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa. Por el contrario el objeto no está referido a la subjetividad hasta que son reflexionadas las posibilidades de las determinaciones objetivas*" (*ibid.*). La asimetría del modelo sujeto-objeto es una constante en la obra de Adorno: "*El objeto posee otras determinaciones además de ser el otro del sujeto. Ello hace que las categorías sujeto-objeto, en la Teoría del Conocimiento, se muestren como falsas ya que no están puestas en pura contradicción*" (*ibid.,* p. 193).

[12] "Reconciliación" para Adorno no sería otra cosa que tener presente la pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva. Por eso la dialéctica es instrumento al servicio de la reconciliación. Una reconciliación inherente al arte y alejada de anticipaciones trascendentes. Cfr. *Negative Dialektik*, p. 18.

Algunas orientaciones teóricas no sólo han interpretado parcialmente las posibilidades comunicativas de la estética de Adorno, sino que, a la luz de ésta resultan insuficientes. Es el caso de las reflexiones que J. Habermas dedicó a la crítica de la razón instrumental en su *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) [13] de donde han partido otras críticas a la estética de Adorno considerada dependiente del paradigma de la conciencia.

Las propuestas de Habermas en torno a las limitaciones en que habían caído los avances de Horkheimer y Adorno en su búsqueda de una racionalidad adecuada y coherente con los desarrollos modernos a los que había conducido la filosofía clásica, pueden considerarse básicamente correctas en lo que de diagnóstico sobre la filosofía de Adorno se refieren. Sin embargo son parciales en el momento en que Habermas trata de sustituirla por su propia respuesta a la crisis de la racionalidad contemporánea, ofreciéndonos una perspectiva limitada de las posibilidades de desarrollo de esas respuestas en la estética adorniana.

Habermas alude [14] a que la idea de reconciliación sólo tiene un camino, el de la Dialéctica Negativa, aunque éste es discursivamente impracticable. Sobre ello coincidimos, aunque hay que proseguir conduciendo esa negatividad a la estética, a la que la discursividad o conceptualización le son ajenas. El presupuesto habermasiano de que la gran filosofía que Adorno persigue, aunque de forma entrecortada, le aparta de la práctica por su insistencia en la contemplación, [15] requiere ser matizada: Habermas está pensando en una práctica eminentemente política mientras que en el caso de Adorno, las orientaciones hacia la práctica no están vinculadas exclusivamente al orden intersubjetivo. La normatividad no puede ser reducto exclusivo de las sociedades democráticamente organizadas. La propuesta de Adorno parece asumir, pese a todo, las reflexiones de Habermas cuando éste reconoce que las dos funciones del espíritu, representación y acción se entrelazan una con otra, porque el conocimiento, aunque sea un conocimiento mimético, está referido estructuralmente a la posibilidad de intervenir en el mundo como totalidad de estado de cosas. [16] Es el propio Habermas quien reconoce asimismo que el ideal expositivo de la teoría de Adorno se encuentra en el efecto mimético de la obra de arte. [17] Con ello está reconociendo también que Adorno se ha percatado perfectamente del agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Agotamiento que, según Habermas, fue la causa directa del fracaso de la primera Teoría Crítica. Una consecuencia de ello sería que Adorno renuncia por completo a explicar teóricamente cuestiones como la reconciliación –de amplia tradición hegeliana– aceptando la aporía de su imposibilidad explicativa.

El agotamiento de la filosofía de la conciencia, al menos según el proyecto original de la Teoría Crítica, le lleva a Habermas a proponer el paradigma de la comunicación como sustituto en el intento de recuperar, o mejor, retomar (*Wiederaufnehmen*) las tareas que quedan pendientes (*liegengebliebenen*) en la Teoría Crítica de la sociedad. A partir de esta propuesta con la que Habermas se va a implicar en los análisis de una sociología utópica –por más que aparentemente vinculada a posiciones de reconocida solidez lingüística (Bühler, Wittgenstein) sin ocultar sus coqueteos con cierto

---

[13] "Die Kritik der instrumentellen Vernunft" (IV,2) en *Theorie des kommunikativen Handelns*.

[14] J. Habermas, *ibid.,* p. 500.

[15] *Ibid.,* p. 513.

[16] *Ibid.,* p. 519.

[17] "Ihr Darstellungsideal bezieht Adornos Theorie aus der mimetischen Leistung des Kunstwerks" (*ibid.,* p. 516).

positivismo sociológico (H. Neunendorff)– Habermas no va a poder asumir sino superficialmente, el ejercicio crítico en torno a la función mimética del arte como forma no categorizable de conocimiento. La misma noción de mímesis que Habermas aporta resulta tan antropomórfica que deja fuera significados perfectamente asimilables al arte, la moral y a la naturaleza. Dice Habermas que imitación designa una relación entre personas en la que una se asimila a otra, se identifica con ella, se introduce en ella. Habermas admite además que la mímesis escapa a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto o, lo que sería lo mismo, escapa a la racionalidad propia de la filosofía de la conciencia. [18]

Sin embargo, cuando atribuye a la mímesis una posición eminente en la Teoría Estética de Adorno "a la que la obra de arte debe la fuerza accesible" [19] se resiste a admitir que en el núcleo de esta mímesis haya otra cosa que un sujeto que se presenta (*vorstellendes*) objetos y que se produce en la relación (colaboración) con ellos (*abarbeitendes*); es decir, el paradigma de la filosofía de la conciencia. [20] No deja de reconocer Habermas que Adorno se encuentra a un paso [21] de cambiar este paradigma por el de la racionalidad comunicativa, especialmente en aquellos pasajes en los que Adorno trata las cuestiones de la reconciliación y la libertad.

De hecho, arriesgando más de lo que lo hace Habermas, creemos que sí existe un modo mimético de comunicación en la estética adorniana, aunque no en el sentido de la razón comunicativa social de Habermas, ni en el de una simplificada filosofía del sujeto: como se ha visto el sujeto del arte pertenece propiamente a la obra, y es ella, como síntesis mediada, la que es capaz de comunicación. En todo caso hay que renunciar a una noción normalizada, conceptualizable o plenamente categorial en el seno de una intersubjetividad lingüística. La comunicación a la que se atiene Adorno apunta a un reconocimiento de la pluralidad (vide nota 12) cuyas raíces no se limiten al plano de la comunicación formal, de mensajes perfectamente contrastables, verificables en el mundo de los hechos. No quiere renunciar al mantenimiento de la libertad de los individuos sin tener que autolimitar recíprocamente su capacidad de entendimiento. Reconocer y mantener la libertad de los otros puede parecer poco posibilista, en cuanto sugiere una intersubjetividad sin violencia, pero para Adorno la exigencia de acuerdo debe remitirse a condiciones previas a las meramente lingüístico-políticas.

Sobre la cuestión de si hay que transferir o transformar esa "razón más bien comprehensiva" que es la mímesis en paradigma de teoría de la acción, mudar de la acción teleológica a la acción comunicativa, Habermas lo justifica en base a que el foco de la investigación debe desplazarse de la racionalidad cognitivo-instrumental a la racionalidad comunicativa. [22] Sin embargo el conflicto hoy ya no está entre razón comunicativa y la razón instrumental, sino entre aquélla y los mecanismos monetarios y burocráticos que tienden incluso a regular los conflictos.

Para Habermas lo paradigmático de la racionalidad comunicativa es la relación intersubjetiva que establece sujetos capaces de lenguaje y de acción (no de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo). Sobre el lenguaje, sigue Habermas, se trata del medio del lenguaje natural; para añadir más adelante que en el entendimiento no

---

[18] "Nachahamung, Imitation bezeichnen ein Verhältnis zwischen Personen, bei dem sich die eine der anderen anschmiegt, sich mit ihr identifiziert, in sie einfühlt" (*ibid.,* p. 522).

[19] "...was das Kunstwerk der erschließenden Kraft der Mimesis verdankt" (*ibid.,* p. 523).

[20] Vide nota 11.

[21] Habermas dice: a poca distancia, en posición próxima (*an den wenigen Stellen*).

[22] *Ibid.,* p. 525.

coaccionado aspira a constituirse "un concepto de racionalidad que expresa la relación que guardan entre sí los momentos de la razón separados en la modernidad". [23] Habermas se refiere, en concreto, a las esferas del valor, a formas de argumentación o a la comunicación cotidiana. Cabría preguntarse si entre esos momentos de racionalidad a integrar en el entendimiento no coaccionado deben ser incluidas las experiencias estéticas. Wellmer lo entiende así cuando dice que lo que Habermas afirma es que experiencias estéticas, interpretaciones cognitivas y expectativas normativas no son independientes, y esto significa que los discursos estéticos, práctico-morales y factuales no están separados mutuamente por un abismo, sino ensamblados de múltiples maneras; pero, continúa diciendo en alusión crítica a Habermas, que de lo que aquí se trata no es de una reconciliación de juegos de lenguaje sino de una tolerancia recíproca de los discursos: de la superación de una razón en un juego conjunto de racionalidades plurales (1985). Según esta interpretación de Wellmer también la mímesis estética debe incorporarse a este modo de razón comunicativa de entendimiento superior. Pero ¿cómo es ello viable si, según Habermas, la mimesis es genuinamente lo contrario de la razón? [24] R. Rochlitz da respuesta a la contraposición al decir que "la comunicación de la que habla Habermas no se opone a la de Adorno como lo trascendental a lo empírico. Se trata de la comunicación cotidiana, aunque Habermas la define como una forma ideal que la aproxima a la discusión científica, pero cuyo objetivo está en el horizonte de no importa qué diálogo cotidiano". [25]

El recurso al lenguaje natural y su reconducción en análisis del lenguaje tiene para Habermas un gran atractivo sustentado en la fiabilidad del punto de partida. Habermas, al sacrificar en este momento de su obra la riqueza interpretativa a los análisis triádicos del análisis lingüístico derivados de K. Bühler, [26] sacrifica al mismo tiempo los enunciados estéticos y morales sustituyéndolos, pretendidamente, por juicios de existencia; como dice Habermas: "interacción sobre algo en el mundo". Pese al interés por la pervivencia de la especie en términos de existencia, Habermas no incorpora la reflexión necesaria en términos de "deber-ser" o de perfeccionamiento de esa especie. Se abandonan aquellos criterios de racionalidad no expuestos en términos referenciales en favor de las cuestiones de hecho, de naturaleza descriptiva e ignorando la exigencia de transformación de la especie.

Para Habermas la posición de la conciencia moderna se halla en la "reproducción de la vida social" mediante acciones racionales con arreglo a fines de sus miembros, controladas por los medios de comunicación y a través de una voluntad común propia de la práctica comunicativa de sus miembros. Esa voluntad común anhelada en la práctica comunicativa está al mismo tiempo anclada o lastrada por los medios de masas. De ahí que Adorno trate de integrar, en todo caso, la voluntad fuera de los medios, en alguna forma de sujeto y cuya racionalidad, aunque mimética, sea capaz de responder por sí a las condiciones de realización de la historia, y no simplemente, como en el caso de Habermas, fundar la posibilidad de la utopía de la reconciliación y la libertad en las condiciones de socialización comunicativa.

El intento de reducir lo inaudito radical (lo inefable) del arte a un mensaje expresable por medios discursivos amenaza con romper, dice R. Rochlitz, la radical hete-

---

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.,* p. 522.
[25] R. Rochlitz, 1985, p. 61.
[26] Habermas, *ibid.,* p. 531.

rogeneidad de dos lenguajes (1985, 64). Porque, seguimos nosotros, si al arte lo desposeemos de lo no discursivo, se aproxima a lógica y desaparece como arte. Para Adorno la comunicación en un mundo masificado se sustenta en una cultura dirigida. En Habermas la cosificación es consecuencia de que la razón funcionalista de la autoconservación del sistema aplasta a la razón comunicativa. Ello hace que la racionalización del mundo se proyecte sobre un vacío. No hay, pues, tanta distancia, al fin y al cabo, como pudiera desprenderse de las críticas planteadas por Habermas, entre éste y Adorno: hay conclusiones próximas respecto a la imposibilidad de introducir la racionalidad (comunicativa o no) en el mundo de la vida. Hay un cierto optimismo, acaso ingenuo, en la capacidad de la acción comunicativa. Pero, en cualquier caso, de los argumentos de Habermas no se vislumbra por qué la expresión artística no es comunicación, aunque no sea enunciable en términos lingüísticos categorizables.

Habermas establece una utopía política como fundamento (¿u objetivo?) del quehacer reflexivo mediado lingüísticamente. Pero finalmente todas las utopías se parecen. Las exigencias de Habermas de formas políticas no coactivas, de aceptación intersubjetiva de las normas, etc. resultan tan poco posibilistas como la aparentemente más teórica noción de la reconciliación. Pero esta disolución de la filosofía, o de la estética, en politeya en la que la resolución racional de conflictos es contemplada como la superior aspiración de la humanidad es una limitación inasumible para una razón autónoma / crítica.

Negatividad comunicativa

Desde su trabajo "*Wahrheit, Schein, Versöhnung*" de 1983, ha sido Wellmer uno de los impulsores del intento de reconciliación de la estética de Adorno con la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Wellmer está convencido de que por debajo de la aparente relación de las propuestas estéticas de Adorno con la utopía está latiendo una pragmática lingüística capaz de recuperar las posibilidades de intervención del arte en el concierto intelectual de la contemporaneidad. Para ello el potencial de apertura del arte debe concordar con la virtualidad de las relaciones comunicativas; específicamente aquellas que se orientan hacia ámbitos críticos, inhabituales en el decurso de la cotidianidad. Pero no todo el intento de búsqueda de los fundamentos lingüísticos del arte está desprovisto de riesgo: la interpretación de Adorno en el sentido de la teoría comunicativa puede perder la fuerte orientación crítica en términos de negatividad, irrenunciable para Adorno. La cuestión estriba en considerar la viabilidad de la transmisión de sentido sin abandonar la resistencia a la ideologización. El recurso a la ausencia de comunicación no puede tener un carácter absoluto. Incluso el silencio puede ser significativo. En caso contrario, un arte cerrado a toda transitividad corre el riesgo de verse anclado en un momento de la historia y que su radical resistencia quede sobrepasada en el instante mismo de su expresión. Si el arte se expresa como reflejo "en negativo" de la realidad, ésta será en cierto modo, quien provoque la fuerza expresiva, atendiendo al impulso emancipatorio del arte, que nunca fue negado por Adorno. Sin embargo la expresión de la fuerza emancipatoria es percibida con dificultad cuando intenta ser representada como resistencia. Por ello la cuestión de fondo sigue siendo la capacidad del arte para comunicar aquello que, en tanto que resistente no desea ser comunicado.

La expresión como elemento mimético, y el sentido, en cuanto contenido espiritual, en su interpenetración, y aun con su inevitable ambigüedad, son los dos polos del arte (*ihre beiden Pole*) desde los cuales hay que enfrentar el hecho comunicativo. Ahora bien; la obra de arte, como paradigma de todas las formas posibles de síntesis no coercitiva se expresa no sólo como unidad de lo múltiple, en cuanto a la expresión (Adorno), sino también como multiplicidad de sentido en cuanto contenido espiritual. Es en esta multiplicidad de sentido no coactiva en el contenido espiritual donde, como dice Adorno, se encuentran el arte y la sociedad: "ambos convergen en el contenido de la obra, no en algo que sea exterior a ella". [27]

El lenguaje hay que buscarlo en la dinámica que cada obra de arte encierra en sí misma. Esta dinámica está constituida por los impulsos miméticos que se integran en la obra y, al mismo tiempo, la desintegran. Son, como dice Adorno, expresión sin palabras que se convierte en lenguaje precisamente por su objetivación como arte. La obra de arte se hace –dice– semejante a un lenguaje en el proceso de relación de sus elementos; se trata de una sintaxis sin palabras (...) lo que las obras dicen no es lo que dicen sus palabras. [28]

El lenguaje del arte se dirige hacia el todo desde la multiplicidad de sus relaciones. Sólo así, dice Adorno, puede el arte salvarse: proyectando su espíritu fuera de sí. Esta es la verdadera labor social de los artistas: sintetizar las obras y por ello mismo dotarlas de lenguaje. El arte nuevo debe transformar el lenguaje: el comunicativo en otro mimético. Sin duda por ello confiesa Adorno que el lenguaje "por su doble carácter es un constitutivo y el enemigo mortal del arte". [29]

Si se acepta la reiterada propuesta de Adorno de un lenguaje mimético que surge desde la multiplicidad de mediaciones de la obra y se orienta hacia múltiples síntesis posibles, y en tanto en cuanto no se establecen límites a la comunicación, hay que aceptar, asimismo, la capacidad de las obras de arte para irrumpir en la complejidad de las relaciones de valor, sentimientos, interpretaciones, pensamientos, etc. excluyendo una función exclusivamente filosófica o epistemológica.

La mímesis estética prescinde de la mediación del símbolo. El arte es comunicación imitativa, abierta, comprehensiva, aunque con mayor dificultad de determinación. Por eso la racionalidad expresiva se manifiesta directamente en la utilización y dominio de materiales y técnicas. [30] El *telos* de las obras de arte es un lenguaje cuyas palabras no conocen normalidad lingüística, ni han sido dictadas por una universalidad preestablecida. La eficacia de tal lenguaje, en cualquiera de sus manifestaciones, nunca tiene lugar por la mera transmisión de contenidos sino, como dice Adorno, por la más pura apertura de su dignidad y su esencia. [31] La proximidad a lo inefable en que nos sitúa esta comunicación estética no debe impedir aproximación a los elementos significativos, en un sentido genérico, de la obra de arte, su representación y su lectura. No se trata propiamente de una recuperación romántica en que un posicionamiento extrínseco a la razón teórica trata de resolver las aporías de esa razón moderna; esta sería, probablemente, la perspectiva adoptada por Habermas respecto a la estética de

---

[27] "Kunst und Gesellschaft konvergieren im Gehalt, nicht in einem dem Kunstwerk Äußerlichen" (Adorno, *Ä.Th.* 1970, p. 339).

[28] *Ibid.,* p. 274.

[29] "Vermöge ihres Doppelcharakters ist Sprache Konstituens der Kunst und ihr Todfeind" (*ibid.,* p. 171).

[30] *Ibid.,* p. 429.

[31] *Ibid.,* p. 304.

Adorno. En su lugar el valor privilegiado que la moderna tradición de Nietzsche a Adorno atribuye a la razón de los discursos no estéticos no es porque resuelva los problemas, sino porque enfrenta la razón a un problema irresoluble. [32]

La gran dificultad con que se enfrenta la teoría comunicativa de la estética adorniana reside en que su expresión artística alejada de la lógica conceptual, precisa una explicitación no estrictamente lingüística desde la que los mensajes se hagan perceptibles. Teniendo en cuenta además que las interpretaciones a que dé lugar la obra de arte no conducirán necesariamente a constataciones de naturaleza intersubjetiva. Estas tienen siempre tras sí la convención lingüística categorial. Pero la obra de arte, por su expresión mimética, no pone límites a la racionalidad la cual se expresa y se comunica sin los estrechos límites de la coacción lógico-lingüística. Esta negación del límite, o lo que es lo mismo, la asunción de la multiplicidad, hará de la estética, en la perspectiva propuesta por Adorno, una estética negativa, en el sentido de la negación de univocidad significativa.

En esta búsqueda de significados, aunque los procedimientos simbolistas o positivistas cobran especial relevancia, ambos representan aproximaciones insuficientes a la significación estética. La experiencia estética debe negarse a una simbolización que sacaría la obra del espíritu que le es propio. Por ello la negación del simbolismo de la obra aparece como condición de la experiencia estética negativa. Adorno defendería antes la literalidad como una forma de captación de la obra que se opone a "interpretación simbólica" porque en esta última se estaría buscando la significación de la obra fuera de sí misma. En el otro extremo de la interpretación simbólica, la comprensión automática se opone también a la comprensión estética en cuanto aquélla busca identificar el objeto dentro de la convención cultural, en una búsqueda limitada, determinada y finita.

La comprensión estética es por su propia naturaleza un proceso ilimitado de búsqueda de identificación, de interpretación significativa, siempre abierto. Porque en la comprensión estética no hay reglas de identificación o de relación entre significante y significado. La comprensión automática, por el contrario, persigue la selección de caracteres en una obra concreta para construir un significante. Con ello un sujeto identificador o normatizado asume la función de la obra de arte: lo que las obras de arte cosificadas ya no dicen lo sustituye el (sujeto) observador mediante el eco estandarizado de sí mismo que él percibe en ellas. [33] Precisamente por la dificultad de reconstruir el contexto significativo de la obra de arte ésta incita permanentemente a restaurar contextos susceptibles de conferir sentido, evitando los procesos de automatización. Es, pues, en términos de negación de esta univocidad como se puede entender, desde el punto de vista de la comunicación, la negatividad estética: como negación de la relación necesaria entre un significante y un significado.

Frente a la obra de arte, los discursos no estéticos consiguen evadirse de la negatividad estética –y de la subversión que le acompaña– afirmando la biunivocidad excluyente de significado-significante. Con ello rompen la característica de "semiológicamente abierto" del lenguaje. Un lenguaje, como dice Adorno, cuya finalidad carece de objeto práctico y por ello de concepto: "las obras de arte se acercan a la idea de un lenguaje de las cosas sólo mediante el suyo (su lenguaje), mediante la organización de

---

[32] "...sondern weil erst sie die Vernunft mit einem unlösbaren Problem konfrontiert", Ch. Menke, 1991, p. 286.

[33] Adorno, 1970, p. 33.

sus momentos dispares". [34] La negación de la literalidad y de la comprensión automática eleva la obra al plano de una comunicación autónoma, en cuanto es una fuerza prescriptiva sin reglas fijas que trata de organizar, al decir de R. Schérer, afinidades electivas ("*die aber Wahlverwandtschaften zu organisieren vermag*" 1994, 223).

Será el fondo histórico inevitable de la obra con sus mediaciones el que dirá algo sobre el mundo. Pero la "forma de decir" constituye el mensaje, ya que éste es en su formalismo, atribuible a la concreción de los contenidos de cada momento histórico: la negación asume toda la fuerza crítica de la contradicción como lenguaje. La negatividad es la única forma aceptable de comunicación capaz de obviar las limitaciones de una comunicación material determinada y excluyente. En un tiempo en que la contradicción es la forma dominante del mundo, sólo ella puede ser expresada en el arte como principio formal de comunicación. Podría llegar a afirmarse que la utopía adorniana se orienta hacia el mantenimiento sostenido de la negación. Es una utopía que se renueva en cada manifestación del arte. No es una utopía de contenidos trascendentes; pero siendo histórica no lo es tanto por su referencia a los hechos que la sociedad nos presenta cuanto porque en cada momento, fueren cuales fueren esos hechos, la obra de arte con la negación de su expresión, los contradice: denuncia su existencia. No está, pues, apuntando a la resolución de las contradicciones de la realidad, cuyas posibilidades de solución son muy escasas desde una perspectiva artística. En épocas y sociedades donde hay contradicción radical entre un potencial utópico y sus posibilidades de realización, el arte aparece sólo como medio de expresión de esta contradicción. [35]

La dificultad en la recepción intersubjetiva de una comunicación artística estriba en un primer momento en superar la arbitrariedad entre los modelos presupuestos teóricamente y la polivalencia del signo artístico. El objeto estético no sólo es un objeto semiótico, es decir, analizable en términos de la relación de sus elementos constitutivos, sino que es asimismo específicamente heterogéneo por cuanto sólo puede ser analizado en su consideración de estético y no como objeto semiótico genérico; su esteticidad se manifiesta precisamente en la exigencia de asumir el carácter heterogéneo de ese objeto estético en cuanto tal respecto a cualesquiera otros modelos sistemáticos. [36]

Pretender la comprensión de los elementos semánticos del arte en términos de código lingüístico normalizado es desconocer la estructura semántica del objeto artístico. Bastaría acogerse a la noción de lenguaje, por ejemplo, de Iuri M. Lotman [37] como "cualquier sistema organizado de signos que sirva para la comunicación entre dos o varios individuos, incluyendo la autocomunicación" para reconocer en el arte un modo lingüístico, aunque sea secundario; es decir, superpuesto al lenguaje natural. Lo específico artístico implica al receptor como elemento fundamental de la captación y producción de sentido. Pero para ello debe estar en posesión de los mínimos códigos decodificativos. El arte, sin embargo, construye su propio modelo de decodificación cuya diversidad puede alcanzar a cada obra. Ello supone que el producto artístico sólo puede comunicar desde el lenguaje del arte: su mensaje no puede ser trasvasado a otros lenguajes sin dejar de existir como arte. El sistema secundario del arte es, pues,

---

[34] *Ibid.,* p. 211.
[35] R. Rochlitz, 1985, p. 63.
[36] Cfr. en este sentido Garroni: *Lingüística formal y crítica literaria*, Madrid, 1970, pp. 9-26.
[37] *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard 1973.

irreductible a cualquier otro tipo de lenguaje. No es tanto un ordenar el caos (Stravinsky) como distorsionar, romper el orden (Adorno). Por consiguiente, la comunicabilidad del lenguaje estético, desde la perspectiva de la semántica, asume la irreductibilidad a otros paradigmas lingüísticos. Adorno se refiere frecuentemente a ello como el carácter enigmático (*Rätselcharakter*) del arte, el cual, bajo un aspecto lingüístico consiste en que las obras dicen algo y en el mismo aliento lo ocultan. La negación del sentido se muestra, pues, como inseparable de cualquier supuesto significativo.

Tampoco la pretensión de validez intersubjetiva puede condicionar la capacidad lingüística del arte: el reconocimiento recíproco de estas capacidades aunque no fijado sistemáticamente, al tener su punto de partida en el carácter mimético de la obra, viene de suyo por la aceptación de la capacidad racional y de relaciones entre los sujetos abiertos a coincidencias y discrepancias sobre la misma obra o expresión estética. La validez lingüística del arte escapa a los criterios lingüísticos de los lenguajes naturales o artificiales.

Desde el punto de vista de la racionalidad subjetiva el arte es, para Adorno, el único lenguaje no conceptual en el que se refleja algo así como el lenguaje de la creación. El arte imita la expresión que no procede de intención alguna. Cuanto más perfecta es la obra más ausente de ella están las intenciones. Y es que, si bien el lenguaje de la naturaleza es mudo, el arte intenta convertir en lenguaje ese silencio. La comunicación de lo incomunicable es la manifestación explosiva, según Adorno, de la conciencia oprimida frente a un mundo administrado. El silencio del arte es comunicación porque surge de la fuerza expresiva, de un gesto sin palabras, dice Adorno, que se hace elocuente, y al mostrarse como heridas sociales –por tanto como reflejo social– hacen de esa expresión su lenguaje. [38]

En el tránsito del arte hacia la comunicación como consecuencia de su carácter social, se hace patente la negación a que Adorno somete todo proceso de reconstrucción de las mediaciones en la obra de arte. También en su carácter comunicativo: la comunicación de las obras de arte con el exterior tiene lugar precisamente por su no-comunicación. [39] A este respecto cita Adorno a su amigo Benjamin quien se aproxima a la afirmación final del *Tractatus,* y a la noción del propio Adorno, al decirle que "sólo es eficaz la intensa orientación de la palabra hacia el núcleo del más interior silencio". [40] El contenido social que el arte comunica no es otro, pues, que la negación de esa realidad social exterior, que, mediada estéticamente, está latente en la obra como producto.

Adorno, pese a las dificultades expositivas de un discurso constelativo, ha mantenido incesantemente en su estética el carácter comunicativo y social del arte. Ambos se autoimplican y condicionan recíprocamente su existencia. El lenguaje de las obras de arte se constituye, dice Adorno, por una corriente colectiva subterránea (...) su naturaleza colectiva procede del propio carácter de imágenes pero no de lo que éstas digan refiriéndose directamente a lo colectivo, porque "el arte verdadero no tiene palabras y su momento no verbal tiene un nivel mayor que el lenguaje significativo de la poesía, al que no es ajena completamente la música". [41]

---

[38] Adorno. 1970. p. 353.

[39] *Ibid.,* p. 15.

[40] "Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur Wirkung" (*ibid.,* p. 305).

[41] "Die wahre Sprache der Kunst ist sprachlos, ihr sprachloses Moment hat den Vorrang vor dem signifikativen der Dichtung, das auch der Musik nicht ganz abgeht" (*ibid.,* p. 171).

Coda sobre negatividad estética

La negatividad es un modo de ver el mundo como representación que tras haber relegado lo noumenal pretende ser alternativa al principio de realidad. La negatividad expresiva se autopropone como cabeza de puente donde el formalismo de la razón puede evidenciarse y ser negado en beneficio de una quiebra nihilista de la realidad que se torna representación. Representar es recrear a través de mediaciones. También el conocimiento consiste en pensar los objetos de forma mediada. Porque aunque "la conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus epifenómenos a base de actos mentales, sí puede, en cambio, comprenderla" [42] y representarla.

K. H. Bohrer, reflexionando al respecto en un reciente estudio [43] sobre la temporalidad negativa en Adorno, promueve una caracterización de la negatividad volcada sobre la representación del tiempo ausente. Bohrer recupera una dimensión literaria desde la que –en contraste con la inaceptabilidad de la filosofía– es posible introducirse en la negatividad concreta. [44] Negatividad aparece cuando una positividad es negada. En este sentido el concepto se ha usado desde la mitad del último siglo en la literatura moderna subversiva, pero Bohrer utiliza *negatividad* en un sentido poetológico: como la negatividad de la conciencia de la presencia que desaparece. [45] Aquí –dice Bohrer– no hay conocimiento de la negatividad estética, sino que representa más bien la consecuencia cognitiva y existencial de la analítica del tiempo representado. Algo que es expresado en categorías puramente literarias, como fue comprendido, en tanto que inversión / subversión (Umkehrung) del momento enfático, en la modernidad clásica. [46]

La conciencia del tiempo efímero, que se trasluce en una radical negatividad semántica, va más allá del hastío del tiempo y de la melancolía de la época; se trata de la estructura de la conciencia del tiempo y su imaginaria representación. [47] Su culminación en la elevación metafísica de la muerte en la fase heroica de la filosofía idealista de la identidad produjo el intento de categorización de la Nada que no se puede pensar porque es *a priori* extraña al espíritu. Y de esta imposibilidad era consciente Adorno quien construye su *Dialéctica Negativa* como un alegato a toda filosofía de la identidad, idealista o heideggeriana.

Como dice Bohrer "la medida original de la negatividad estética se encuentra en la conciencia negativa como contra-imagen (*als Gegenbild*) del tiempo cumplido; como representación de la conciencia en una duración vacía (*in einer leeren Dauer*)". [48] Bohrer hace notar la coincidencia con Baudelaire de quien Adorno habría leído sin duda el *Spleen* de *Fleurs du Mal* y que, del mismo modo proyecta el relato nocturno en su derecho. [49] Contra-imagen del tiempo cumplido es la única parte del tiempo con-

---

[42] Adorno, *Negative Dialektik*, 1990, p. 155.

[43] K. H. Bohrer, *Ästhetische Negativität*, Hanser, München-Wien, 2002.

[44] *Ibid.,* p. 168.

[45] *Ibid.,* p. 7.

[46] Bohrer cita a V. Wolf, J. Joyce, R. Musil, A. Breton (p. 9). Extrañamente pasa por alto a M. Proust y a F. Kafka entre otros.

[47] *Ibid.,* p. 11.

[48] *Ibid.,* p. 176.

[49] Coincidencia que también es percibida por H. R. Jauss para quien el ataque a *l'art pour l'art* de Baudelaire, como poesía de puro consumo, de pura idealidad desdeñosa de la materia "*parece anticipar in nuce la estética de la negatividad de Adorno*" (H. R. Jauss, 1989, p. 89).

tinuo como significación inhabitable que puede ser comprendido sólo en cuanto momentos temporales transcurridos (*temporär verstreichende Augenblicke*).

Lo negativo tiene en Adorno –ya desde *Dialéctica Negativa*– un uso que no le encierra en su concepto, sino que es dialécticamente funcional, por lo que la expresión "negatividad estética" puede continuar vigente mientras sus desarrollos no queden solidificados como concepto. Es un funcionalismo que –dice Bohrer– actúa como un ángel guardián (*Schutzengel*) contra la siempre destructora fijación de preguntas y respuestas sobre la radicalidad de lo negativo. Es indefinible. Su fundamento reside en el hecho de que "es de la infundamentabilidad (*Nichtbegründbarkeit*) de donde viene el consuelo posible". [50]

El extrañamiento de sentido expresado en la negatividad estética no es un simple sinsentido, sino más bien una inexplicabilidad, una intraducibilidad (*Nichterklärbarkeit*, *Nichtübersetzbarkeit*). Con ello la precariedad de "negatividad estética" como categoría parece haber tocado fondo. Sólo es función de lo representado a la conciencia. Así en la temporalidad se introduce como ilusión. Es la negatividad que nos presenta un presente feliz sea como recuerdo sea como anticipación. [51] Presencia y ausencia son lo mismo y distinto.

Bohrer ejemplifica, pues, en la temporalidad adorniana la función de la negatividad sin cerrar su significado. Pero ha dejado abierta la puerta a su representabilidad en el arte y en el lenguaje. La literatura puede llevar a la conciencia los últimos fundamentos de la negatividad estética. En su distanciamiento de la filosofía de la totalidad, Adorno considera la literatura tan importante o más que la filosofía. Con su dependencia de los textos, sea manifiesta o latente, "la filosofía confiesa su esencia lingüística" hasta el punto de que "es incapaz de sobrevivir sin su esfuerzo lingüístico". [52] Hay en Adorno una convicción antigua sobre la forma que debe adoptar la filosofía: "ésta, como el arte y la literatura, asume el fragmento como único modo de acceso a una realidad que el idealismo diseñó ilusoriamente". Porque las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad, y es el lenguaje quien le permite sustraerse a la propia identidad. [53]

El lenguaje como instrumento de negatividad puede objetivar la experiencia estética hasta donde lo mimético se encuentre con lo inefable. Algo que Bohrer reconoce en su estudio, en coincidencia con Adorno, para quien la única forma de objetivar toda su componente expresiva, que es mimética e irracional, es la expresión, el lenguaje. [54] Dice Bohrer que "la negatividad estética ha pensado lo no pensable no como teorema, porque sería caer verdaderamente en la trampa del lenguaje, sino más bien en la reflexión literaria, como argumento: el pensar en el final significa haber hallado una forma de lenguaje (*eine Sprachform gefunden zu haben*)". [55]

---

[50] Bohrer, *ibid.,* p. 174.
[51] *Ibid.,* p. 173.
[52] Adorno, *Negative Dialektik*, p. 60.
[53] *Ibid.,* pp. 164, 165.
[54] *Ibid.,* p. 29.
[55] Bohrer, *ibid.,* p. 184.

Obras citadas

Adorno, Th. W. *Negative Dialektik*. Suhrkamp, GS Band 6. 1990.
Adorno, Th. W. *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp stw. 1973.
Baumeister u. Kulenkampff. *Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos 'Ästhetische Theorie'*, Neue Hefte für Philosophie, Heft 5, Göttingen, 1973.
Bohrer, Karl-Heinz. *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1981.
Bohrer, Karl-Heinz. *Ästhetische Negativität*. Hanser Verlag, München-Wien, 2002.
Calinescu, Matei. *Cinco caras de la modernidad*. Tecnos, Madrid (1987), 1991.
Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph. "Soziale Mimesis" en *Ethik der Ästhetik*. Akademie Verlag, Berlin, 1994. ss. 75-84.
Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) *Band I*: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1985.
Jauß, Hans-Robert. "Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno", en *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne* ss. 67-104, Suhrkamp (stw), Frankfurt/M., 1989.
Menke, Christoph. *Die Souveranität der Kunst*. Suhrkamp (stw), 1991.
Müller-Doohm, Stefan. *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*. Campus Verlag, Frankfurt/M.-N.York, 1996.
Rochlitz, Rainer. "Esthétique et rationalité. D'Adorno à Habermas", en *Revue d'Esthétique,* nº 8, 1985, pp. 59-67.
Schérer, René. "Die Schönheit des Bösen", en *Ethik der Ästhetik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994. ss. 217-225.
Wellmer, Albrecht. "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität", en *Adorno Konferenz* 1983, pp. 138-176. Suhrkamp (stw), Frankfurt/M., 1983.
Wellmer, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985 (versión castellana en Visor, 1993).
Wellmer, Albrecht. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra-Univ. de Valencia, 1996 (original alemán en Suhrkamp, 1993).

EL GANADO, EL REVÓLVER Y EL LIBRO
(PROPUESTAS PARA UNA LECTURA GELLNERIANA DE DOS FILMS DE JOHN FORD)

Carmen Ors Marqués y Vicente Sanfélix Vidarte
Universidad de Valencia

Abstract: This article analyses two films directed by John Ford, *My darling Clementine* and *The Man who shot Liberty Valance,* and tries to show that they can be read from Gellner's social anthropology and philosophy of history.

Key words: John Ford, Ernest Gellner, industrial society, modernity, nationalism, philosophy of history and social anthropology.

Introducción

Al cumplirse el centenario del primer western, queremos con esta ponencia rendir un modesto homenaje a este género cinematográfico. Para ello nos proponemos realizar una lectura de dos films de John Ford, el más grande maestro sin duda de este tipo de películas: *La pasión de los fuertes (My darling Clementine)* (1946) y *El hombre que mató a Liberty Valance (The Man who shot Liberty Valance)* (1962).

Es preciso advertir desde el mismo inicio, sin embargo, que nuestro objetivo no es el de realizar un análisis cinematográfico ni estético de estas dos obras maestras. Lo que pretendemos es llevar a cabo una lectura antropológica, sociológica y, en última instancia, filosófica de las mismas.

Para ello nos vamos a servir de las tesis de Ernest Gellner, principalmente de las que expuso en su trabajo *El arado, la espada y el libro*, de cuyo título el de nuestra ponencia es un eco distorsionado pero respetuoso, pues nuestra opinión, como se verá, es que las narraciones de Ford se dejan leer muy bien con los anteojos de la antropología social y la filosofía de la historia gellneriana.

Para aquellos a quienes nuestra propuesta les resulte en principio sorprendente quisiéramos hacerles notar que el western es un género privilegiado para la aplicación de este tipo de teorías. Al fin y al cabo, lo que en esta clase de películas se dramatiza es, por decirlo de nuevo con el título de un famoso film, el nacimiento de una nación. Y no de una nación cualquiera, sino de la nación que a lo largo del siglo XX va a devenir hegemónica.

De algún modo, hay en este punto cierto paralelismo con la literatura griega. Como en la épica homérica, el western nos cuenta el origen de una sociedad que llegará a convertir en ejemplar su modelo cultural y civilizatorio y, en consecuencia, a

exportarlo. De manera análoga a lo que ocurre en el ámbito de la literatura helénica, también el género pasará de la épica a la tragedia y, en sus últimos coletazos, incluso a la comedia y la parodia.

Por nuestra parte, hemos preferido centrarnos en dos obras cumbres de la producción de Ford. La primera, realizada cuando el género se encontraba en su plenitud, es claramente una obra épica. La segunda, realizada ya cuando el género empezaba a declinar, no está exenta de acentos trágicos. Otras películas de Ford, a las que luego haremos mención, podrían utilizarse para ejemplificar también tesis antropológicas y sociológicas de Gellner. Pero las que hemos escogido creemos que ilustran no aspectos más o menos periféricos sino el corazón mismo de estas tesis.

Por otra parte, quizás más de uno se pregunte qué puede aportar la ficción a la justificación de una teoría. ¿Qué prueba, podría preguntarse, que una obra artística como la de Ford permita ser leída e interpretada en clave de una teoría sociológica y filosófica como la de Gellner?

La respuesta a esta pregunta podría ser la siguiente. Del mismo modo en que es razonable suponer que los poemas homéricos reflejan una determinada sociedad, sus concepciones, sus valores etc., creemos que es razonable suponer que el western refleja, con todas las mediaciones que se quiera, una situación históricamente dada. Desde luego, una teoría no va a quedar confirmada simplemente porque pueda aplicarse exitosamente para llevar a cabo una lectura de una obra que, al fin y a la postre, es ficticia... pero quizás sí diga algo a favor de su presunta verosimilitud.

No quisiéramos terminar esta introducción sin tener un recuerdo para Josep Lluís Blasco Estellés, maestro que fuera de nosotros dos y a cuya memoria este congreso está dedicado. Gustador del buen cine y amante de la sociedad abierta como fue, creemos que le gustaría ver honrada su memoria con un trabajo que mezcla a uno de los directores más representativos de aquél y a uno de los filósofos más militantes a favor de ésta.

El modelo: una antropología historicista

Ernest Gellner (1925-1995) es fundamentalmente conocido en nuestro país, y fuera de él, por sus particulares tesis acerca del nacionalismo. Y sin embargo, estas tesis no son sino el corolario de un pensamiento sociológico, antropológico y, en última instancia, filosófico de alcance mucho más general.

Cuando se conoce su biografía intelectual, es difícil soslayar la sospecha de que la desatención a esta última parte de su legado bien puede haber obedecido a su desenfadado y polémico estilo, tan excepcional como molesto para los medios académicos en los que se decide el canon de lo "especulativamente" correcto o interesante. Y es que, no lo olvidemos, ya su primer libro, *Words and Things* (1959), una crítica tan aguda como irreverente de los presupuestos fundamentales que el *establishment* filosófico de aquel momento asumía, la filosofía del lenguaje ordinario oxoniense de ascendencia tardo-wittgensteiniana, levantó tal polvareda que, trascendiendo los angostos límites de la academia, desembocó en polémica en la prensa diaria.

Y sin embargo, estamos convencidos de ello, cuando se consigue aparcar los prejuicios que nuestra sana crianza académica nos ha inculcado, lo que el lector de Gellner descubre es a un autor que, desde *Thought and Change* (1965) hasta *Language and solitude* (1998), pasando por *Legitimation of belief* (1975) o *Reason and Culture* (1992), ha legado un pensamiento digno de una muy seria consideración.

Contra lo que fue usual en las dos corrientes filosóficas fundamentales de la primera mitad del siglo XX, la fenomenología y la filosofía analítica, bien podemos tildar a Gellner de pensador "historicista", en un sentido del término, no obstante, que como veremos no es el que Popper aquilató.

En efecto, el historicismo de Gellner se concreta, para empezar, en su concepción meta-filosófica de que la tarea del pensar no es algo atemporal y eterno, sino que viene esencialmente condicionada por la encrucijada histórica en que un pensador se encuentra, siendo los momentos de crisis y, consecuentemente, de desorientación y caos, los más propicios para suscitar la reflexión filosófica.

Pero también, y sobre todo, el historicismo de Gellner se trasluce en su firme convicción de que, contra lo que asumiera el pensamiento ilustrado, con el que a pesar de todo nuestro autor simpatiza, la racionalidad no es una realidad a-histórica. La razón, pensaba nuestro autor, es el producto variable de la situación y el modo de vida que los seres humanos adoptan en un igualmente variable contexto social.

Esta convicción, que Gellner comparte con pensadores como Marx o Weber, hace que su principal interés, filosófico a la vez que sociológico o antropológico, tenga bastante en común con los de estos autores. El problema, para él, es comprender las diferencias entre las diferentes formaciones sociales, y cómo puede haberse producido el tránsito desde las unas a las otras, o lo que dada su concepción de la razón viene a ser lo mismo, comprender qué diferencia a un tipo de racionalidad de otra y cómo se originan unas a partir de las otras.

Ahora bien, como hemos dejado advertido, Gellner no es un pensador historicista en un sentido popperiano. Quiere ello decir que, a diferencia de Marx, no considera que el proceso histórico esté regido por una ineludible necesidad interna, por una especie de teleología intrínseca que, como Popper denunció, no es en última instancia sino la sombra proyectada sobre la historia de una teología providencialista de la que, a pesar de su crítica de la religión, Marx no supo librarse.

La diferencia entre la concepción marxista de la historia y la de Gellner también se puede expresar sirviéndonos de la analogía que las teorías evolucionistas en biología proporcionan. A pesar de su admiración por Darwin, a quien como es bien sabido quiso dedicar *El Capital*, Marx seguía concibiendo la historia según un esquema fundamentalmente lamarckiano antes que darwiniano; un esquema en el que la necesidad poco lugar deja para el azar.

Gellner, por el contrario, adopta lo que él mismo denomina una *concepción neo-episódica* de la historia, según la cual lo propio de ésta es que en ella se produzcan episodios únicos, mutantes, cuya significación, una vez consolidados y difundidos sus efectos, resulta irreversible. De este modo, en la historia, según la concibe Gellner, el azar juega un papel tan importante como la necesidad, y no hay el menor atisbo de teleología... ni correspondientemente, tampoco sombra alguna de teología. Historicismo, pues, sí, pero no en el sentido denunciado por Popper.

No obstante, si Gellner se aleja de Marx por lo que toca a la concepción de la historia, permanece bastante cerca de él por lo que hace a su concepción de la sociedad. En efecto, para nuestro autor a la hora de caracterizar una formación social es preciso tomar en cuenta estos tres factores: sus modos de producción, de coerción y, por último, de cognición; siendo el primero de ellos, el modo de producción, el que en última instancia resulta condicionante de los otros dos, condicionamiento que, como ya ocurre con el marxismo, no impide que pueda haber, y de hecho haya, una intensa inter-

acción entre todos ellos. En suma, pues, que convenientemente matizado Gellner acepta un materialismo sociológico e histórico bastante cercano al que Marx suscribió.

Cuando esta concepción de la sociedad se aplica al ámbito de la antropología social, el resultado es una especie de evolucionismo sin teleología que nos viene a decir que la historia humana ha conocido tres tipos básicos de formaciones sociales con sus correspondientes comprensiones de la racionalidad: la sociedad cazadora-recolectora, la sociedad agraria y, por último, la sociedad industrial. Veamos, aunque sea sucintamente, cuáles son los rasgos más característicos de cada una de ellas.

Lo más propio de las sociedades cazadoras-recolectoras, desde el punto de vista del materialismo gellneriano, es el bajo nivel de la división social del trabajo que se da en su seno. Escasa división del trabajo que conlleva, de manera inevitable, un igualmente escaso nivel de excedente productivo.

Dada esta base material, la importancia de la coerción en estas sociedades es escasa, no porque Gellner suscriba ninguna rousseauniana concepción del buen salvaje, sino más bien porque, más marxianamente, considera que donde hay poco excedente la tentación de apropiárselo mediante la violencia es igualmente pequeña.

Respecto al modo de cognición propio de este tipo de sociedades, Gellner huye por igual de la tesis bruhliana de las mentalidades pre-lógicas y de las tesis filo-positivistas, usualmente asumidas por el evolucionismo clásico, que conciben a los hombres de estas sociedades como una especie de civilizado disminuido y potencial.

Las sociedades cazadoras-recolectoras tienen a los ojos de Gellner, por el contrario, su forma específica de racionalidad, una racionalidad que busca no sólo hacer frente a las necesidades de control tecnológico sobre la naturaleza sino también, y de manera inextricablemente ligada a estas, a la necesidad de fomentar la cohesión social.

Es esta búsqueda omnipresente de la cohesión social lo que permite que podamos hablar de estas sociedades como profundamente rituales, pues en ellas el ritual se difunde por prácticamente la totalidad de sus dimensiones: en la naturaleza y el ejercicio del conocimiento no menos que en los de la violencia o de la producción.

Todo cambia drásticamente con la aparición de las sociedades agrarias. El rasgo fundamental de éstas vuelve a ser, a los ojos de Gellner, de carácter económico, en este caso la producción de un excedente significativo cuya primera consecuencia quizás sea la de permitir un crecimiento demográfico notable.

Almacenable como es el excedente agrícola, las cuestiones de poder pasan ahora a pivotar en torno al control del mismo, a propósito de lo cual nos recuerda Gellner como en el norte de África la palabra para gobierno, "makhzen", procede de la misma raíz que "Almacén" (*Al-majzan*). Y es que la aparición de este excedente hace que ocurra lo que no ocurría en las sociedades cazadoras-recolectoras, a saber: que la apropiación del mismo mediante el uso de la coerción se vuelva una opción atractiva, incluso más atractiva que su misma producción.

De este modo la sociedad agraria deviene un espacio tenso, en el que la estabilidad depende del mantenimiento de un equilibrio delicado, que va rompiéndose sucesivamente a favor de grupos cada vez más poderosos que paulatinamente acaparan y centralizan un mayor poder.

La sociedad agraria empieza así a dotarse de una estructura política mucho más centralizada, estable y, por supuesto, compleja que la propia de las sociedades cazadoras-recolectoras: el estado; y lo hace en la misma medida en que deviene una sociedad

estamental, en la que no sólo se produce un incremento de la división del trabajo sino, lo que quizás sea más importante, también una división de la sociedad en castas o clases, con la aparición de los especialistas en la coerción y la violencia –los que manejan la espada– por encima de los dedicados propiamente a tareas productivas –los que manejan el arado–. Y con todo, este retrato de los estamentos de la sociedad agraria está incompleto en tanto no se haga entrar en juego a otro tipo de especialistas: los mediadores con lo sobrenatural, la casta sacerdotal.

Gellner atribuye un importantísimo papel a la misma. Dado el equilibrio entre grupos coercitivos que, como hemos visto, subyace a la estabilidad de la sociedad agraria, quienes ostenten la capacidad de conferir legitimidad a uno de ellos frente a otros, el clero, puede facilitar o dificultar un juego de alianzas que, en última instancia, puede resultar decisivo para el mantenimiento, la pérdida o la consecución del poder.

Esta casta sacerdotal juega, así, un papel de arbitraje entre los diferentes grupos que aspiran a ostentar el poder. Y también en la relación de estos con los grupos encargados de la producción, impidiendo o limitando la rapiña de los primeros sobre los segundos. Y ello, una vez más, no debido a algún especial carácter altruista de los sacerdotes, sino en virtud de sus propios intereses: evitar la depauperación del campesinado es una manera de garantizarse su propio mantenimiento cuando no su esplendor. Pero la casta sacerdotal no sólo va a resultar relevante por este papel mediador y moderador que juega en la sociedad agraria, sino también por algo incluso más importante.

En efecto, con la tendencia ínsita en la sociedad agraria a la centralización del poder, surgen necesidades cada vez más complejas de administración que pueden encontrar en la escritura el instrumento más eficaz para resultar satisfechas. Así, ligada en un principio a las necesidades de una incipiente burocracia estatal, puede haber surgido la escritura, pero sólo para que esta ceda el testigo inmediatamente a la misma casta sacerdotal, que encuentra en ella un medio adecuado para codificar y reglamentar una fe de la que ella es la administradora. De este modo el clero deviene el usufructuario del libro, como los especialistas en la coerción lo eran de la espada y los especialistas en la producción del arado, y junto con estos componen el tercer estamento típico de las sociedades agrarias.

La aparición de la escritura, aunque sea para quedar prácticamente monopolizada en manos de la casta sacerdotal, supone una ruptura con el modo de cognición propio de la sociedad cazadora-recolectora. Aun si el conocimiento sigue teniendo un objetivo fundamentalmente legitimador: fomentar la cohesión social, la aparición de religiones ligadas a un libro supone la necesidad de rendir un mayor respeto a la coherencia de las justificaciones, y en este sentido, una especie de avanzadilla de lo que será la racionalidad científica propia de nuestras sociedades industriales.

A pesar del "progreso" que por nuestros parámetros pueda suponer con respecto a las sociedades cazadoras-recolectoras la aparición de las sociedades agrarias, las mismas adolecen de cierta limitación que, a los ojos de Gellner, les resulta consustancial: el estancamiento de su tecnología; estancamiento que pone un límite al horizonte de su crecimiento productivo y, por consiguiente, determina su naturaleza en última instancia maltusiana, dado que si bien las expectativas de su crecimiento económico son limitadas, no lo son las de su crecimiento demográfico. La lucha por los recursos constituye de este modo, en este tipo de sociedad, un juego de suma cero: nadie puede incrementar sus ganancias sin que ello suponga una pérdida equivalente para otro.

Para Gellner, quien en algunos momentos parece estar cerca de la aversión que Marx sentía por el campesinado, la sociedad agraria es una sociedad estructuralmente condenada a la miseria y al hambre, al primado de una ética del honor que no es sino la trascripción ideológica del primado en ella de la coerción y la violencia, ya que en estas sociedades, como dice Gellner, el camino va del poder a la riqueza, y no al revés. Y ello tanto porque serán los especialistas en la coerción –primaria o secundaria, física o moral– los que en última instancia estén en mejor disposición para apropiarse de un excedente que, en cualquier caso, es consumible antes que productivo, cuanto porque detentadores del poder y del *status*, están igualmente mejor situados para afrontar las crisis periódicas a las que, como acabamos de decir, estas formaciones sociales parecen condenadas. No es pues de extrañar que en ellas la riqueza se emplee, no para la reinversión en vista de su acrecentamiento, sino para la adquisición de algo más importante que ella misma: el *status* o el *rango*.

No podemos abandonar el esbozo gellneriano de la sociedad agraria sin apuntar dos fenómenos periféricos de la misma uno de los cuales, no obstante, va a ser de capital importancia para nuestros intereses.

El primero de ellos tiene que ver con el caso de las pequeñas comunidades campesinas que permanecen por diferentes razones ajenas al proceso de centralización y establecimiento de rígidas jerarquías típico de las sociedades agrarias. A diferencia de lo que acontece en estas, aquellas comunidades conservarán una estructura social más igualitaria y "democrática", pero en virtud de su mismo aislamiento permanecen marginales a la corriente fundamental de los procesos históricos.

El segundo caso es el de las sociedades de pastores, igualmente periféricas en el orden agrario. Sin embargo, a diferencia de las pequeñas comunidades campesinas recién aludidas, estas sociedades pastoriles pueden jugar, y de hecho, según Gellner, en ciertos contextos como la sociedad islámica, reiteradamente han jugado, un papel decisivo. Ello es así por la familiaridad con la violencia que este modo de producción impone en quienes viven bajo él; adiestramiento en la violencia que les convierte en una especie de reserva de potenciales castas dirigentes de las sociedades agrarias.

Todo este panorama más pronto o más tarde iba, sin embargo, a desaparecer. La sociedad agraria, una sociedad estratificada, formada por estamentos impermeables, heterogéneos culturalmente, donde el orden estaba basado en la coerción, dio paso a una sociedad móvil e individualista, la sociedad industrial. En ésta los estratos sociales no son como nichos de los que sea imposible salir sino que, por el contrario, los individuos pueden cambiar de trabajo, de función o de estatus. Los hombres modernos, como diría Gellner, son hombres modulares, individuos que pueden organizar y organizarse en función de los diversos fines que persigan.

Esta modularidad se acrecienta con otro de los rasgos distintivos de la sociedad industrial, su progresiva homogeneidad cultural. Si en la sociedad agraria cada estamento puede poseer su propia cultura, sin que ello sea óbice para su común pertenencia a un mismo sistema político, con la sociedad industrial la cultura se vuelve nacional y es por ello cada vez más homogénea; homogeneidad que se logra a través de la escolarización de la población. La razón fundamental de todo ello es, de nuevo, el sistema productivo y la naturaleza del trabajo que éste engendra, un trabajo cada vez más abstracto, basado cada vez más antes en la manipulación de códigos y significados que de objetos, dado que pende crucialmente de la ciencia y la tecnología. De modo que el crecimiento económico va unido al crecimiento cognitivo, a la constante innovación tecnológica que permite superar los límites maltusianos de la sociedad

agraria y se convierte de esta manera en un factor clave de cohesión social, el resorte último de la legitimación del sistema. Homogénea y móvil, la sociedad industrial es sociológicamente la sociedad de masas, con una tendencia estructural a la igualdad.

La expectativa de mejora económica, que va a resultar de fundamental importancia en el mantenimiento del orden, tiene su contrapartida político-ideológica en el nacionalismo. Como ya comentamos, el modelo que suministra Gellner para entender este fenómeno moderno es uno de los aspectos más conocidos de su obra. Para él el nacionalismo surge en la transición de las sociedades agrarias a las sociedades industriales y da lugar al nacimiento de los estados-nación. O dicho de otra forma, no es la nación la que engendra el nacionalismo, sino el nacionalismo el que engendra la nación. Frente a quienes consideran a las naciones como fenómenos naturales o universales, la teoría de Gellner las considera fenómenos históricos, y en este sentido contingentes y arbitrarios. Aun así, esta arbitrariedad admite muchos matices, ya que el grado de homogeneidad cultural de las poblaciones previo a su agrupamiento bajo un estado puede ser muy diferente. Sea como fuere, el nacionalismo como modelo general es una condición de posibilidad del modo de producción que la sociedad industrial requiere.

La sociedad móvil, y en tanto que móvil homogénea, presupone una compleja división del trabajo y una educación común a toda la sociedad. La cultura alta alfabetizada que en la sociedad agraria era el privilegio y el signo distintivo de determinados estratos sociales, deja de serlo para generalizarse a toda la población. Una cultura común que sirva para facilitar el trabajo, como hemos dicho, de naturaleza cada vez más semántica, a la vez que para que la sociedad se reproduzca a sí misma e infunda en los individuos ese sentimiento de pertenencia al grupo que permita legitimar o exigir (en el caso de nacionalismos irredentos) la coincidencia entre la nación y el estado.

La condición de posibilidad de esta homogeneización cultural es el estado moderno, encargado de fabricar o, al menos, de ejercer el control de calidad sobre la formación que requiere el hombre industrial. La homogeneización de seres humanos a partir de instituciones formativas respaldadas por el estado que el nuevo modo de producción exige, junto con las diferentes velocidades que este proceso adquirió en diferentes lugares, es la clave, según Gellner, para entender la génesis del nacionalismo. Una cultura alta y homogeneizada sólo es posible a partir de la delimitación clara de la misma. Éste es el origen de la imposición del principio nacionalista: una cultura un estado; o lo que en este caso viene a ser lo mismo: una nación, un estado. Aquí es donde se ha producido el cambio en la función de la cultura.

En la era prenacionalista y preindustrial las culturas no tienen la función de delimitar una unidad política, a lo sumo delimitan los estratos sociales, y sólo en el caso de algunos estratos la cultura es un instrumento de poder y de identificación. Se podría decir que la cultura es invisible para la mayoría de sus miembros, la cultura se vive, no se reivindica; tener una cultura es funcionar conforme a unas reglas sin ser consciente de ellas. Esa invisibilidad de la cultura se rompe con la aparición del nacionalismo y de la ideología a él vinculada. La tendencia al individualismo en la que se basa la sociedad industrial, paradójicamente, no es incompatible con una tendencia de sentido contrario: el comunalismo nacionalista.

En efecto, para Gellner la modernidad nace ligada al desarrollo e implantación de una cosmovisión individualista e ilustrada, que codifica un modelo de racionalidad y unos valores que posibilitan el crecimiento del conocimiento, y el control y dominio

de la naturaleza, al precio de desencantar el mundo, de modo que ya no pueda encontrarse en éste ningún consuelo metafísico. Es éste un punto en el que sobre las tesis de Gellner se puede apreciar la huella de Weber.

Pero por ello mismo, piensa Gellner, la modernidad también genera una reacción a esta pérdida de referentes: la visión romántica. Una visión que reniega de una racionalidad guiada por valores universales, y por ello mismo abstractos, para pasar a reivindicar la comunidad, la tradición y la especificidad. Valores que vienen como anillo al dedo para justificar cierto nacionalismo endémico. Este nacionalismo de matriz romántica es, para Gellner, un fenómeno típico de las sociedades modernas que vendría a postular la vuelta a una comunidad supuestamente perdida, incurriendo así en una especie de contradicción performativa: hablar el lenguaje de la comunidad desde la sociedad.

Ahora bien, si estos son los rasgos de la sociedad industrial la pregunta que cabe hacerse es cómo se llega hasta ella, ¿cuáles fueron los factores desencadenantes de la transición desde la sociedad agraria a la sociedad moderna?

Fiel a su concepción episódica y anti-determinista de la historia piensa Gellner que no hay un único factor explicativo de este fenómeno. El mismo se habría producido por la confluencia de un cúmulo plural de circunstancias y habría prendido en primer lugar en una zona bien determinada de la Europa occidental.

No obstante, y a pesar de este anti-reduccionismo distintivo de la filosofía de la historia gellneriana, nuestro autor vuelve a prestar una atención muy especial a las tesis weberianas al respecto. Como es bien sabido, las tesis del sociólogo alemán al respecto ligan de manera estrecha el capitalismo –la sociedad industrial de Gellner– con el espíritu del protestantismo, más específicamente del calvinismo.

Pues bien, aunque Gellner no se decida a establecer una simple conexión causal entre uno y otro, sí que señala la coincidencia entre los valores protestantes y los propios de la sociedad moderna, de modo que vendrá a afirmar que la misma tiene como consecuencia la implantación de lo que llama un "protestantismo genérico". Y es que, como hemos visto, el igualitarismo, propio de la sociedad industrial, es un rasgo teológico característico y definitorio del protestantismo que, frente a la férrea jerarquización católica, defendía el derecho individual a enfrentarse a las escrituras y ser iluminado por Dios. Y de manera análoga, el puritanismo protestante, que desdeña el rito, correlaciona bien con la decadencia del status que acontece en la sociedad industrial y, más profundamente, con el interés de acumulación y reinversión de la ganancia, que ya no se utiliza para comprar aquél sino para incrementar ésta. Baste con estos rasgos para ilustrar la tesis gellneriana. No obstante, es necesario advertir que para Gellner este protestantismo genérico distintivo de las sociedades modernas resulta compatible, de ahí su calificativo, con muchos particulares credos religiosos positivos... o incluso con el más acendrado descreimiento. De hecho, la tesis de nuestro filósofo es que la sociedad industrial lleva de manera inexorable hacia la secularización.

Simetrías y ecos

Como ya adelantamos, nuestra pretensión es mostrar cómo *La pasión de los fuertes* y *El hombre que mató a Liberty Valance* ilustran buena parte de las tesis de Gellner. No son las únicas películas de Ford que lo hacen. *Dos cabalgan juntos* o *Centauros del desierto* podrían esgrimirse como muestra del inevitable choque entre la

mentalidad propia de las sociedades cazadoras/recolectoras y la correspondiente a una sociedad industrial.

Si hemos decidido centrarnos en estos dos films del maestro del *western* es porque ambos vienen a situar su acción dramática y su problemática sobre una misma cuestión, importantísima para el esquema de Gellner: la génesis de la sociedad burguesa. Y no obstante, desde este mismo momento es preciso hacer una advertencia. Ford no retrata el tránsito desde una sociedad agraria a una sociedad industrial, sino la aparición de ésta por, digámoslo así, gemación, su implantación sobre un trasfondo de salvajismo y violencia más cercano a la anarquía que no a la férreamente regimentada sociedad agraria.

Ahora bien, también es preciso advertir que esta "anomalía" está prevista en el esquema de Gellner. Dado que su historicismo no es determinista, nuestro filósofo no pensaba que todas las sociedades tuvieran necesariamente que experimentar el mismo tipo de desarrollo. Es más, dada su concepción episódica de la historia, el carácter excepcional que atribuye a las innovaciones sociales, su tesis es que estas no se expanden sino por difusión.

Por otra parte, y con respecto al caso específicamente norteamericano, su tesis es bien conocida: Norteamérica nació ya moderna. Un factor que juega negativamente, a su entender, sobre el pensamiento de muchos filósofos de esta nacionalidad, poco sensibles a la conciencia histórica y propensos, más bien, a creer que su devenida condición es y ha sido siempre la condición natural de toda la humanidad.

Si se combinan estas dos convicciones gellnerianas el resultado está claro. Dado que no es preciso que toda sociedad conozca las mismas fases de desarrollo, y dado también que Norteamérica nació ya moderna, esta nación que iba a convertirse en la potencia hegemónica de nuestra contemporaneidad no fue el resultado de la transformación de una sociedad agraria anterior a ella misma, sino de la exportación de un modelo social desde una metrópoli, Inglaterra, moderna ya o cuando menos protomoderna. Exportación que se repite en ese proceso que conocemos como "la conquista del oeste".

Así pues, estos films de Ford narran sendos episodios de lo que, según Gellner, sería esperable que se diese. Dos episodios de ese proceso civilizatorio por el que la sociedad industrial, y por tanto ya nacional, fue expandiéndose hacia nuevos territorios.

La pasión de los fuertes se sitúa exclusivamente en aquel tiempo donde los hombres "resuelven los problemas por sí mismos", revólver en mano. Narra el enfrentamiento entre los Clanton y los Earp. El asesinato del pequeño de estos últimos lleva a sus hermanos, comandados por Wyatt, a aceptar el puesto de comisarios de la ciudad de Tombstone, en la que el Doctor John Holliday, llegado del este, impone una ley a medida de su turbulenta vida. Cuando Clementine Carter, la antigua novia de Holliday, aparece en la ciudad, Wyatt se prenda inmediatamente de ella y los acontecimientos se desatan hasta culminar en el mítico duelo, tantas veces recreado, en el O.K. Corral.

El hombre que mató a Liberty Valance, más compleja narrativamente, cuenta la desaparición del mundo de *La pasión de los fuertes.* Comienza con el regreso del senador Ransom Stoddard y su mujer, Hallie, a Shinbone para asistir al entierro de Tom Doniphon. ¿Qué ha llevado a tan importante personaje al funeral de un don nadie? ¿Qué ha hecho que el senador, el diplomático, el posible vicepresidente de la

nación, el hombre que, aunque ya casi esté olvidado, edificó su carrera política matando al pistolero Liberty Valance, esté de nuevo en Shinbone? La respuesta de Stoddard a los periodistas del Shinbone Star que le entrevistan viene a descubrirnos que las cosas no son siempre como parecen. Que la democracia necesitó de la violencia para ser instaurada, que fueron necesarias las pistolas de un hombre más rápido que Valance. Y éste, evidentemente, no podía ser el leguleyo venido del Este, que acabó de pinche de cocina al ser atracado y humillado por Valance. Tom Doniphon fue el hombre que realmente mató a Liberty Valance y que vio como la mujer que amaba se enamoraba y se casaba con Stoddard, dejando inacabada y vacía la habitación que él construía para ella. Hallie pasó de ser la analfabeta camarera del humilde restaurante de los Ericson a convertirse en la respetable esposa de un político importante. Ransom y ella, pues, le debían demasiado a Doniphon como para no ir a su entierro.

El trasfondo tanto de *La pasión de los fuertes* cuanto de *El hombre que mató a Liberty Valance* es una incipiente sociedad urbana, las dificultades para implantar un orden burgués amenazado, en ambos casos, no por unos salvajes que ya ocupaban el territorio del que ahora habrá que desalojarlos (este en todo caso sería el tema presente en otras películas de Ford, como *Fort-Apache* o, incluso, *El gran combate*) sino amenazado, decíamos, por otros "civilizados" que, en cualquier caso, habían llegado antes que la última hornada de emigrantes y que eran los que habían desalojado a aquellos salvajes, pero "civilizados" que por su peculiar ocupación productiva van a resultar excéntricos al nuevo orden que se avecina y un obstáculo para la implantación del mismo; nos referimos a los ganaderos.

El asunto está así de explícitamente formulado, con este nivel de lúcida autoconciencia, en el discurso que Dutton Peabody, el fundador, propietario, editor y redactor del Shinbone Star, hace a favor de la candidatura del hombre que aparentemente mató a Liberty Valance, Ransom Stoddard, para representar al territorio en el congreso de Washington: a los indios los desalojaron los pioneros, cazadores de búfalos y ganaderos, que suplantaron la ley del tomahawk por la del revólver más rápido, pero ahora que ha llegado la gente, los firmes y trabajadores ciudadanos, constructores de ciudades, se necesita otra ley...

Aunque no tan abiertamente planteado, el problema de Tombstone es el mismo que el de Shinbone. El único indio que juega un papel significativo en *La pasión de los fuertes*, Indian Joe, está borracho y es un cowboy. Los Clanton son los ganaderos que no conocen más ley que la del revólver –"When you pull a gun, kill a man", les ordena el viejo Clanton, patriarca del clan, a sus hijos– y viven al margen de la ciudad y de su orden; secuestrando actores e impidiendo con ello el "normal" desarrollo de las funciones teatrales, sin establecer ninguna relación "formal" con ninguna mujer, indiferentes a la construcción de la iglesia (luego volveremos sobre estos dos puntos) y, lo que es más importante, sin respetar la libertad del comercio: sencillamente se apropian de aquello que quieren mediante la coacción y la violencia. Frente a ellos, de nuevo, los ciudadanos: tenderos, artesanos, pequeños agricultores... empeñados, en vano, en tener representantes que garanticen la ley y el orden. Su ley y su orden.

Esta coincidencia en el contexto sociológico dibujado por ambas películas no es de extrañar. Al fin y al cabo las dos vienen a situar la acción más o menos en la misma época. Por la tumba del menor de los Earp, James, sabemos que todo transcurre en 1882. Aunque no hay ningún elemento que permita una datación tan precisa para los acontecimientos que narra *El hombre que mató a Liberty Valance*, el personaje que interpreta Stewart, el ya mentado Ransom Stoddard, nos da una pista preciosa: él fue

uno de aquellos que se tomaron al pie de la letra, nos dice, el consejo de Horace Greeley: "Go west, young man!". Teniendo en cuenta que Greeley lanzó este mensaje desde un editorial del *New Yorker* en julio de 1865, podríamos tranquilamente pensar que la acción empieza a transcurrir hacia principios de la década de los setenta.

Sea como fuere, quien haya prestado atención a lo que hemos dicho anteriormente, cuando caracterizamos sumariamente la filosofía de la historia de Gellner, comprenderá que a éste le hubiera parecido lógico el retrato de Ford; al fin y al cabo, las comunidades de pastores ya eran gente violenta, al margen del orden, incluso en la sociedad agraria. Y por otra parte, le hubiera parecido oportunísima la referencia a Greeley, cuyo mensaje, completo, es mucho más significativo, a saber: "Go west, young man, go west and grow with the country!".

Pero no le habría parecido a Gellner lógico sólo el contexto dibujado por Ford, sino también los rasgos básicos de la trama de sus dos films. Y es que en la página 166 de la edición española de *El arado, la espada y el libro,* puede leerse:

> Las comunidades urbanas comerciales pueden llamar a sus ciudadanos para que tomen parte en la defensa común de la ciudad, y en caso extremo lo harán. Sin embargo, los ciudadanos no están deseosos de hacerlo continuamente... La práctica de la violencia no impregnará su *ethos*. Muy a menudo estarán dispuestos a contratar mercenarios. La razón es simple, la excelencia en el comercio o en la producción, así como la excelencia en casi toda actividad, necesita concentración, y desempeñar realmente bien dichas actividades, acapara la mayoría del tiempo de sus practicantes. A un pastor no le importa dedicar gran parte de su tiempo a practicar la violencia, pues el cuidado del ganado le deja el tiempo libre necesario. En cualquier caso, el cuidado del ganado contra la rapiña de los animales salvajes, y sobre todo contra la de otros pastores, constituye un entrenamiento continuo en la violencia.

En *La pasión de los fuertes*, la amenaza de los Clanton es conjurada por los Earp. Ford extrema la simetría interna al film: cuatro hermanos y un padre omnipresente, los Clanton; cuatro hermanos y un padre siempre presente a pesar de su ausencia, los Earp. Todos ellos, los Clanton tanto como los Earp, externos a la ciudad. Unos y otros, ganaderos.

Aunque no tan estricta, una simetría parecida se da en *El hombre que mató a Liberty Valance*. La amenaza que este instrumento de los ganaderos supone para la ciudadanía, de la que vive al margen, es conjurada por Tom Doniphon, otro ganadero que vive, en definitiva, fuera de la ciudad.

De este modo, ambas películas guardan una perfecta simetría en la problemática sociológica que sus tramas presentan: un orden burgués que para llegar a consolidarse debe superar el escollo de la violencia de los ganaderos. Un orden que, finalmente, y he aquí la paradoja que da a los films de Ford su dimensión trágica, termina siendo implantado gracias a... los ganaderos. ¿Cómo no ver en el texto de Gellner recién citado un eco de estas simetrías?

Sin embargo, es preciso hacer una matización. En las películas de Ford los ganaderos que se ponen al servicio del orden burgués no lo hacen, como Gellner parece sugerir, por razones mercenarias. Antes bien, se trata de un asunto puramente personal. Aunque Wyatt Earp acepte el empleo de sheriff, no lo hace por la paga sino para descubrir a los asesinos de su hermano. Y de manera semejante, Tom Doniphon mata a Liberty Valance por no otro motivo que el de salvar la vida a Ransom Stoddard, de quien está ya enamorada Hallie, a la que Tom, a su vez, ama.

Pero esta motivación estrictamente individualista, que hace de Earp y de Doniphon héroes típicamente fordianos, tampoco contradice, sino que en cierto sentido refuerza, las tesis gellnerianas.

Lo que estas películas de Ford vienen a retratar es, por decirlo gellnerianamente, un desplazamiento en las fuentes de la legitimación: el tránsito desde la coacción directa a la indirecta, de la violencia física al adoctrinamiento a través de los medios de masas (el papel fundamental de los periódicos en *El hombre que mató a Liberty Valance*) y de la escolarización (apuntado en ambas películas).

De los ganaderos cabría esperar, desde un planteamiento gellneriano, que dada su familiaridad con la violencia se movieran por un código del honor, no por motivos dictados por una racionalidad económico-instrumental. La identificación con el incipiente orden burgués no puede ser la razón básica de sus comportamientos, al fin y al cabo ellos son marginales a este orden y están llamados a quedar marginados por él. Earp abandona la ciudad una vez pacificada ésta, como ya antes abandonó otras, lo que viene a mostrar bien a las claras que el espacio de la ciudad pacífica no es su hábitat. Y en cuanto a Doniphon se queda sin recompensa sexual, pues es el pulcro Stoddard quien termina desposando a Hallie, y sin rancho, convertido al final de sus días en un simple "homeless" al que en su ataúd se le pueden robar las botas y el revólver.

Dicho sea de paso, tampoco el final de *La pasión de las fuertes* garantiza de ninguna manera que Earp vaya a obtener los favores de Clementine, cuya vocación de sedentaria maestra parece abocar a un callejón sin salida: o Earp renuncia a su modo de vida errante, para pasar a convertirse en un ciudadano sin más, aunque fuera en calidad de funcionario del orden, a todo lo cual no parece muy predispuesto..., o Clementine terminará casada con algún honrado banquero o un prometedor político.

Estas consideraciones nos permiten, por lo demás, plantear otra simetría que nos parece importante entre las dos películas de Ford, y es que en ambas se plantea la cuestión de un triángulo amoroso –Earp, Clementine y "Doc" Holliday, por un lado; y Doniphon, Hallie y Stoddard, por el otro– en uno de cuyos vértices se encuentra un hombre del este.

En efecto, a pesar de las apariencias, Holliday y Stoddard tienen mucho en común. Ambos proceden del este y ambos tienen una formación superior, médico el primero, abogado el segundo. En realidad, son las dos caras de una única y misma moneda: la cara romántica y la cara ilustrada de la sociedad industrial.

Y es que mientras Stoddard, como ya hemos apuntado, va armado con sus libros de leyes al oeste para seguir el consejo de Greeley de crecer con la nación, un crecimiento al que él mismo colabora con su labor de maestro-patriota, Holliday, a pesar de sus ansias de libertad salvaje, ansias típicas no del salvaje sino del hombre educado que no puede evitar emocionarse con el Hamlet de Shakespeare (mientras Earp le observa sin terminar de comprender), también arrastra tras de sí una estela civilizatoria: la modosa Clementine que en el oeste, ¡qué coincidencia!, terminará descubriendo, como ya hemos apuntado, que su vocación no es tanto el cuidado de los cuerpos –la enfermería– cuanto la formación, seguro que bien patriótica, de las almas.

¿Cómo no ver en todo esto una dramatización de algunas de las tesis más centrales de la teoría gellneriana acerca de la modernidad? El carácter parasitario, falsamente alternativo a la sociedad industrial, del romanticismo; el papel de la educación en la nacionalización de las masas...

Y hay más. Un tema igualmente importante, presente en ambas películas, es el trasfondo genéricamente protestante de esa incipiente sociedad burguesa: los colonos

construyéndose la iglesia en Tombstone, los Ericson, emigrantes suecos en Shinbone, deseosos de alfabetizarse para poder leer personalmente la Biblia... y convertirse en orgullosos ciudadanos norteamericanos. De hecho, en *La pasión de los fuertes*, y ahora volvemos sobre lo que anteriormente dejamos apuntado, una diferencia importantísima entre los Earp y los Clanton es sutilmente sugerida en la escena en que los primeros recuerdan a su madre ataviándolos convenientemente los domingos para llevarlos a la misa de campaña; una referencia a la figura maternal civilizatoria a través de la religión completamente ausente en el clan de los Clanton. ¿No encontramos un eco de todo esto, una vez más, en las tesis de Gellner acerca del origen de la sociedad moderna?

Claro que Ford es bien consciente de que el igualitarismo nacional también tiene sus límites. La chicana Chihuahua parece condenada a la marginación de chica del Saloon, y el negro Pompey, a pesar de ser oficialmente libre, parece unido a Doniphon por una relación de semi-servidumbre que lo condena a la misma marginación final que a su semi-amo. ¡Y es que la tentación de buscar criterios raciales o étnicos para demarcar la nación es siempre tan fuerte! Contra esta tentación, la obra de Ford y la de Gellner son dos alegatos igualmente valientes.

Continuidades

Desde nuestra interpretación, las dos películas de Ford son variedades de un mismo tema gellneriano: la forja de una nación. Hemos mostrado algunas de las simetrías que encontramos en estos dos films y el eco, de lo que en ellos se dramatiza, que a nuestro entender se puede encontrar en las tesis de Gellner acerca del origen de las sociedades industriales. Para terminar quisiéramos apuntar una secreta continuidad que nosotros creemos encontrar en las dos obras de Ford que hemos estado considerando y que, creemos también, confirma su inteligibilidad gellneriana.

En una de las escenas más desconcertantes no sólo de *La pasión de los fuertes* sino quizás de toda la filmografía fordiana, un Wyatt Earp que ha bebido lo suyo le pregunta a Mac, el barman del Saloon, si alguna vez se ha enamorado (–"*Have you ever been in love, Mac*"), a lo que éste responde, con toda seriedad, que no, que él toda su vida ha sido camarero (–"*No, I have always been a bartender*").

¿Cómo interpretar tan extraordinario diálogo? Dos lecturas se nos ocurren, en principio, como posibles. Una meta-fílmica, vamos a decirlo así. Según la misma, el genial Ford estaría haciendo un guiño al espectador, una consideración sobre los estrictos códigos del género. En el western, nos querría decir, los camareros no son personajes que se enamoren. La segunda lectura que se nos antoja como verosímil es directamente sociológica: en ciertas sociedades, las ciudades de frontera en el far west, por ejemplo, ciertos estratos de la población no conocen la pasión del amor, o al menos no en su forma romántica, esa que tanto ha ayudado a difundir el cine o, antes, la literatura. Claro que ambas lecturas no son realmente incompatibles. Quizás si los camareros personajes del western no se enamoran en las películas es porque los camareros reales del far west no solían enamorarse, o al menos no románticamente, y más bien fiaban sus relaciones maritales a otras pasiones o consideraciones.

Fueran cuales fueren las intenciones de Ford, la insólita escena de *La pasión de los fuertes* plantea inmediatamente la cuestión acerca de qué pasa cuando los camare-

ros se enamoran. Cuestión a la que, en cierto modo, responde *El hombre que mató a Liberty Valance*, ya que Ransom Stoddard, el protagonista de la misma, es no sólo abogado y maestro sino también... camarero en el humilde local de los Ericson, en donde tanto ayuda en las tareas de intendencias –"lavaplatos" le llamará, entre cariñosa y despectivamente, Doniphon– como en servir las mesas.

Es pues como si Ford hubiera hecho un guiño todavía más secreto al espectador de sus películas. El irrelevante camarero de *La pasión de los fuertes* se ha convertido en el protagonista de *El hombre que mató a Liberty Valance*. Mac the barman se ha transformado en Ransom Stoddard. Ahora ya no sólo puede enamorarse sino que puede también enamorar. De hecho, puede enamorar tanto como para robarle la novia a Doniphon, tanto como para que el blando James Stewart le quite el protagonismo al duro John Wayne.

Cabe, pues, una lectura de ambas películas que descubra entre ambas una estrecha continuidad. *La pasión de los fuertes* nos deja con la duda de qué pasará cuando los camareros se enamoren; *El hombre que mató a Liberty Valance* la despeja. Lo que pasa, en el ámbito cinematográfico, es que los camareros pueden convertirse en los protagonistas de las películas. Lo que pasa, en el ámbito sociológico, es que la coacción indirecta, la legitimación a través del discurso, suplanta a la coacción primaria, la legitimación a través de la violencia física. Justo un proceso característico, según Gellner, de la implantación de las sociedades industriales.

Pero hay más. Que los camareros puedan ahora enamorarse, lo mismo que los ganaderos, no deja de apuntar a la decadencia del status y la agudización de las tendencias igualitarias de la sociedad moderna reiteradamente apuntadas por nuestro filósofo-antropólogo. Y todavía más, que el camarero Stoddard pueda ser también abogado, maestro, periodista ocasional, pistolero cuando las circunstancias lo exijan, político... nos indica claramente todas las diferencias que le separan de Mac the barman, quien ya nació camarero y camarero morirá. Este último es, a lo sumo, sólo un predecesor de aquél; un hombre estamental, miembro todavía de una sociedad rígidamente estratificada, en la que la profesión determina férreamente un modo de vida característico y bien diferenciado. En Stoddard, por el contrario, podemos reconocer ya a nuestro coetáneo: el hombre modular de una sociedad intrínsecamente móvil, capacitado para desempeñar diferentes roles sin que ninguno de ellos determine o agote su "personalidad".

Concluimos. Nuestro objetivo ha sido bien modesto: mostrar que cabe una lectura gellneriana de dos películas de John Ford. Creemos que lo hemos cumplido. Lo que hemos ganado quizás sea permitir, en alguna medida, una nueva comprensión de estas dos obras cumbres del western. Pero también, por ello mismo, creemos haber contribuido a mostrar la productividad teórica de la filosofía de la historia, del modelo sociológico y antropológico de Ernest Gellner.

LA SOCIEDAD DE LOS STAKEHOLDERS: UNA PROPUESTA DE MEDIACIÓN ENTRE EL INDIVIDUALISMO Y EL COLECTIVISMO SOCIAL [1]

Elsa González Esteban
Universitat Jaume I

Abstract: The stakeholder theory has been used fruitfully as a useful methodology in order to develop the business ethics thought. However, one of the most important points remains open: the ethical consideration on the political, social, cultural and economic systems from the stakeholder theory assumptions. The main issue of this article tackles the relationship between the meso and macro level in any business ethics theory. From 90's some researchers have developed enough thought and proposals in order to develop the macro level of the stakeholder theory. Some of them are really complex dealing with all the dimensions of the macro level: political, social, cultural and economic. This brief article can not explain all them; therefore we will focus only on the social dimension where the companies develop its activity. In order to achieve this purpose the article is divided in three parts. Firstly, it presents the relationship among the meso and macro level of the stakeholder theory. Secondly, it explains the main assumptions of the stakeholding thinking. Finally, it explains the proposal developed by Ackerman and Alstott (Stakeholder society) and its repercussions to the social dimension.

Key-words: Business ethics, Stakeholder Theory, Stakeholder Society, Stakeholding.

1. Introducción

La teoría de los stakeholders ha sido utilizada como metodología adecuada para el desarrollo de la ética de la empresa, y la mayoría de los estudios realizados al respecto apuntan en algún momento que es necesario realizar una seria reflexión ética desde los presupuestos de la teoría de los stakeholders de los sistemas políticos, sociales, culturales y económicos en los que se inscribe la organización. De alguna forma se pone de manifiesto que de nada serviría una teoría ética de la empresa a nivel meso sin una teoría ética de la empresa a nivel macro.

Esa tarea de reflexión ha sido iniciada especialmente a partir de la década de 1990 hasta nuestros días y está empezando a dar sus frutos con propuestas bastante desarrolladas y debates fecundos. En aras a la brevedad, no se pueden tratar aquí todas las aristas de los sistemas donde se integran las organizaciones empresariales, por lo que este trabajo se centrará exclusivamente en los aspectos sociales de los sistemas donde desarrollan las empresas su actividad.

La exposición del trabajo se presenta dividida en tres partes. En la primera parte,

[1] Este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación sobre éticas aplicadas "Ética económica y empresarial desde la perspectiva de una nueva ética del discurso" (BFF 2001-3185-C02-01), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y fondos FEDER.

se presenta la interconexión que existe entre el nivel meso y macro de la teoría de los stakeholders. En segundo lugar, se realiza una introducción al pensamiento de *stakeholding* –denominación que adquiere la teoría al hablar de los sistemas sociales, culturales, políticos y económicos– a través de sus principios y pretensiones. Y, finalmente, la tercera parte se centra en las implicaciones en el ámbito social que han dado lugar a una propuesta concreta realizada por los profesores Ackerman y Alstott.

2. La relación de los niveles meso y macro de la teoría de los stakeholders

Las implicaciones de la teoría de los stakeholders en nivel macro, es decir, en los sistemas sociales, culturales, políticos y económicos, se hacen evidentes al observar la concepción de la empresa que encierra su definición, así como a través del concepto de responsabilidad empresarial que subyace a tal teoría. [2]

Por una parte, la concepción de la empresa, como una institución social inscrita en un sistema abierto, dinámico y de interdependencias entre sus instituciones, muestra que ésta actúa dentro de sistemas sociales, político-administrativos y económicos que imponen límites o constricciones al actuar de la empresa pero que también se ven modificados por las políticas, estrategias y valores de la empresa.

Por otra parte, la concepción de responsabilidad que conlleva el enfoque de stakeholder, como una co-responsabilidad convencida postconvencional, pone de manifiesto que la empresa no funciona en un vacío social y moral y, por tanto, que los sistemas en los que se inserta también deben ser revisados para que pueda la empresa acometer tal responsabilidad. Sería insensato, como se ha manifestado en muchas ocasiones, pedirle a una empresa que desarrolle una política de igualdad de oportunidades allí donde los sistemas sociales y culturales imponen en el sistema económico y sus instituciones la ley de la desigualdad. Esto lleva pues a una revisión de los sistemas sociales, económicos y político-administrativos, desde una perspectiva ético-normativa. [3]

El nivel de sistema o macro, como ya se ha señalado de una ética empresarial, implica el análisis de la moralidad del sistema económico, jurídico y político en el que se incluyen las empresas, y en el cual existe la posibilidad de sistemas económicos o de políticas económicas alternativas o de modificaciones de las ya existentes. Así pues este nivel está referido al sistema en toda su globalidad, a las condiciones de posibilidad que se ofrecen en él, y a su configuración y razón de ser. Este sistema podría, de hecho lo hace en distintas ocasiones, entrar en conflicto o contradicción con el nivel micro o meso de la empresa, puesto que incluye respuestas que afectan a los dos niveles anteriores. Así se puede hacer referencia a ejemplos de corrupción internacional, de utilización de mano de obra infantil, la existencia de la deuda exterior, etcétera. [4]

---

[2] Cf. para una visión panorámica de la teoría de los stakeholders E. González Esteban, "Consecuencialismo y deontologismo para una Ética Empresarial: Una mirada desde la Teoría de Stakeholders", Actas del *XIIIe Congrés Valencià de Filosofía.* Valencia, 2001, pp. 177-186, y E. González Esteban, "La gestión de la responsabilidad basada en la teoría de los stakeholders" en G. Sichar (coord.), *La empresa socialmente responsable. Ética y empresa,* Madrid, Cideal, 2003, pp. 55-87.

[3] Cf. E. González Esteban, "Defining a Post-conventional Corporate Moral Responsibility", *Journal of Business Ethics,* vol. 39, 2002, pp. 101-108.

[4] Cf. G. Enderle, "¿Qué es la Ética Económica?", *Economía*, vol. XVI, nº 31, Junio 1993, pp. 91-111; G. Enderle, "A comparison of Business Ethics in North America and Europe", *Business Ethics. A European Review*, vol. 5, nº 1, 1996, pp. 33-46; A. Cortina / J. Conill / A. Domingo / D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 51-74; J. Conill, "Guerra económica y comunidad internacional", *Sistema*, nº 149, 1999, pp. 99-110.

El objetivo de este artículo es mostrar de qué modo, en este nivel, deberían articularse los sistemas sociales, económicos y políticos para que una gestión de la empresa basada en la teoría de los stakeholders sea posible.

3. Stakeholding y sus principios

Estas ideas reseñadas han abierto el camino a una exploración de las implicaciones que tiene en el nivel macro este nuevo concepto de empresa proveniente de la teoría de los stakeholders. Los trabajos analíticos y las propuestas concretas que se han realizado en el ámbito de los sistemas social, político-administrativo y económico proceden de Gran Bretaña y Estados Unidos.

La terminología utilizada al uso en este nivel macro ha sido la de *stakeholding* quizás para mostrar la puesta en marcha en el sistema y su carácter de proceso y construcción que no es exclusivo de la institución empresarial.

El debate en Gran Bretaña de las implicaciones macro de la concepción de empresa desde la teoría de los stakeholders ha generado numerosas publicaciones y debates. Aquellos que defienden la idea de *stakeholding* coinciden en afirmar que no se puede tomar sólo una de las dimensiones de *stakeholding*, es decir, que hay que tomar en un conjunto todas sus dimensiones inscritas en el nivel macro, a saber, económica, sociocultural y política, puesto que las unas refuerzan a las otras. [5]

Este debate, que se mantenía desde principios de la década de 1990, se avivó tras las declaraciones del Primer Ministro Tony Blair en una conferencia pronunciada el 7 de enero de 1996 en Singapur en la que afirmó que *stakeholding* era el tema central del nuevo enfoque de los laboristas: "*Nuestra tarea… es equipar a nuestra gente y a nuestros negocios para el cambio económico y tecnológico masivo y para hacer esto situamos en la base una economía de stakeholder, en la que la oportunidad económica se encuentra ampliamente diseminada y en la que ningún grupo o clase se encuentra excluido*". Sin embargo, este nuevo laborismo al llegar al gobierno en 1997, ha apeado poco a poco la dimensión económica de sus propuestas políticas, centrándose únicamente en los aspectos sociales y democráticos del mismo. En este sentido, los teóricos del concepto han avivado sus voces para recordar que del concepto de *stakeholding* no sólo nace una nueva concepción de la empresa, sino también una nueva concepción de las relaciones económicas, políticas y sociales entre las personas centradas, desde esta perspectiva, en la confianza y en la búsqueda de objetivos comunes. [6] Por tanto, apear la dimensión económica supone llevar el propio concepto al fracaso. A continuación se examinan los principios centrales de esta propuesta.

---

[5] Cf. G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism,* London, Macmillan Press Ltd., 1997; John Plender, *A Stake in the Future. The Stakeholding Solution*, Nicholas Brealey Publishing, London, 1997; W. Hutton, *The state we're in,* London, Jonathan Cape, 1995; T. Gongdon / W. Hutton (eds.), *Stakeholding and its critics,* London, IEA Health and Welfare Unit, 1997; W. Hutton, *The state to come,* London, Vintage, 1997, W. Hutton, *The world we're in,* Little, Brown, London, 2002; W. Hutton, "Six Stakeholding Propositions", *Business Strategy Review*, Vol. 8, nº 2, 1997, pp. 7-9; W. Hutton, *The stakeholding society. Writings on Politics and Economics,* Cambridge, Polity Press & Blackwell Publishers Ltd., 1999; A. Gamble / G. Kelly, "Shareholder Value and the Stakeholder Debate in the UK", *Corporate Governance, Empirical Research and Theory-Building Papers*, Vol. 9, nº 2, April, 2001, pp. 110-117; S. Wheeler, *Corporations & The Third Way*, Oregon, Oxford and Portland, 2002.

[6] Cf. D. García-Marzá, *Ética empresarial: del diálogo a la confianza,* Madrid, Trotta, 2004.

Inclusión, cooperación, participación y responsabilidad

El concepto de *stakeholding* se presenta pues como un concepto político y no exclusivamente empresarial. Al revisar la bibliografía el lector tiene la impresión de que casi todo parece tener una dimensión de stakeholder: *stakeholder capitalism, stakeholder democracy, stakeholder company, stakeholder government, stakeholder community, stakeholder Europe, stakeholder society, stakeholder economy.* Y siempre su uso mantiene una promesa de *inclusión* (económica, social y política)*, cooperación* (búsqueda de objetivos comunes y creación de confianza)*, participación* (autonomía) *y responsabilidad* (*accountability*). A continuación se da cuenta, brevemente, del significado que se da en general a estas promesas.

– La inclusión es entendida bajo los términos de que todo individuo es miembro o pertenece a (membership) una organización, institución o comunidad y que dentro de ellas poseen tanto derechos como obligaciones. [7]

– Esta inclusión implica un concepto de *cooperación,* es decir, tiene como objetivo mostrar cómo los individuos trabajando conjuntamente pueden afectar a las fuerzas que la sociedad posee desde la búsqueda de objetivos comunes y de confianza. Por tanto una sociedad, una política o una economía de stakeholder existe cuando existen tanto derechos como obligaciones construidas en torno a las nociones de cooperación y de inclusión económica, social y política. [8]

– Por este motivo la *participación* se erige como una de las piezas clave para convertir *stakeholding* en una realidad. Es absolutamente necesaria la participación de los individuos que tienen un interés de un modo activo, más que pasivo, en aquellos ámbitos en los que se encuentran incluidos. Por tanto, la existencia de individuos preparados a comprometerse con otros que comparten actividades y preocupaciones comunes es de vital importancia. Lo que la participación requiere es acceso a los recursos sociales, información y una cultura que anime a la cooperación y a los procesos de consulta. En este sentido el derecho de participación implica la obligación de participar. [9]

Este concepto de participación subraya la importancia de la autonomía de las personas, es decir, que cada persona tenga control sobre su propia vida y la flexibilidad suficiente para poder tomar decisiones. El proceso que lleva a alcanzar altas cotas de autonomía pasa necesariamente, en primer lugar, por una capacitación por medio de información y habilidades así como oportunidades para que puedan adquirir tanto propiedad como capital social. Y, en segundo lugar, se necesita de un tipo de instituciones cívicas, una cultura pública y un *ethos* público que pueda hacer comprensible las alternativas disponibles así como la posibilidad de contribuir al desarrollo personal. [10]

---

[7] En este sentido distintos autores apuntan que su lenguaje y su propósito es el mismo que el discurso de la ciudadanía.

[8] Cf. W. Hutton, "An Overview of Stakeholding", in G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism*, *op. cit.,* p. 3; A. Darling, "A Political Perspective" in G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism*, *op. cit.,* pp. 10-19.

[9] Cf. G. Kelly, D. Kelly, A. Gamble, "Conclusion: Stakeholder Capitalism", in G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism*, *op. cit.,* p. 242.

[10] Cf. *ibidem,* p. 242. Para el desarrollo de una *ética pública* Adela Cortina, *Hasta un pueblo de demonios,* Madrid, Taurus, 1998.

– Y, finalmente el concepto de *responsabilidad pública y de control* (accountability) se entiende como una tarea que cualquier individuo e institución debe llevar a cabo. Es decir, la presentación de los informes acerca de cómo y de qué manera se han utilizado los derechos de que un individuo, empresa o institución goza debe ser la norma común.

Stakeholding: mediación entre el individualismo y el colectivismo

Así pues, el concepto de Stakeholder resalta la importancia que tiene que *cada individuo se sepa y sienta poseedor de un stake* en la sociedad de la que es miembro, de otro modo será difícil que pueda cooperar, se sienta motivado a participar y construir o que se le pueda pedir responsabilidad. En palabras de Darling:

> *Cada individuo debe tener un interés en el futuro de su país. Los individuos deberían tener la oportunidad de contribuir, y poder llegar a hacer lo mejor que pueden alcanzar para ellos mismos y sus familias. Poseer tal interés es bueno tanto para el individuo como para la sociedad.* [11]

Con estas palabras se puede observar como *stakeholding* se propone como un concepto capaz de mediar entre la perspectiva individualista y colectivista, dado que concede un papel importante al Estado pero también al individuo, considerando que ambos son necesarios. [12]

a) Si se contempla el modelo de stakeholder como un modelo individual entonces los individuos se convierten en stakeholders porque se presta atención a su propio capital humano. La agenda de Stakeholder entonces es cómo equipar a cada individuo con un *stake* suficiente para que tenga éxito en el ámbito social, político y económico. En este sentido ser un stakeholder significa tener la *autonomía para elegir y la libertad para salir de relaciones que no son provechosas.* [13]

b) Si se contempla el modelo de stakeholder como un modelo colectivo, entonces las obligaciones colectivas y los derechos colectivos que se poseen por ser miembros de comunidades y organizaciones se convierten en el centro del modelo. Los stakeholders colectivamente ejercen el derecho de voz que establece medidas de control y de responsabilidad (accountability). Así pues, ser un stakeholder es ser reconocido como poseedor de un interés en la decisión y acciones de organizaciones concretas y exigir como resultado derechos de consulta, información y participación en la toma de decisiones, mientras que la aceptación de tal pertenencia conlleva obligaciones. La agenda de Stakeholder aquí se centra en una reflexión y propuesta de transformación de las instituciones sociales, políticas y económicas de modo que tales derechos y obligaciones se puedan ejercer.

En un libro, hoy en día clásico, Hirsmann analiza la naturaleza y el funcionamiento de las dos fuerzas endógenas (salida y voz) que permiten la recuperación de cual-

---

[11] A. Darling, "A Political Perspective" in G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism*, *op. cit.,* p. 10.

[12] Cf. G. Kelly, D. Kelly, A. Gamble, "Conclusion: Stakeholder Capitalism", in G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism*, *op. cit.,* pp. 239-241.

[13] Cf. para un interesante trabajo sobre el valor del trabajo desde la perspectiva ética A. Cortina y J. Conill, "Cambio en los valores del trabajo", *Sistema*, nº 168-169, 2002, pp. 3-15.

quier tipo de organización –empresas, organizaciones y estados– cuando éstas sufren un deterioro en el servicio o producto que ofrecen a sus clientes. [14] Este análisis muestra que la combinación de ambas fuerzas endógenas es necesaria para poder configurar organizaciones capacitadas para generar lealtad de sus distintos clientes o miembros y conseguir adaptarse a las exigencias por lo que son capaces de legitimar su pervivencia en la sociedad. El modelo individual de stakeholder sin duda alguna da una mayor preeminencia a la *salida*, es decir, a la capacidad de los *stakeholders* de poder abandonar la organización en el momento en que lo considere necesario, siendo un modo indirecto de mostrar que el *stakeholder* no está viendo satisfechas sus expectativas y en ciertas ocasiones como forma de presionar a la organización a un cambio de rumbo. Por su parte, el modelo colectivo prima la *voz* como fuerza para la recuperación de las organizaciones, es decir, a través de la voz, que es una acción política por excelencia, se pretende conseguir una influencia en el grupo, empresa o estado de un modo activo y desde dentro de la propia organización.

La tensión entre el modelo *individual* y el modelo *colectivo* de stakeholder se puede apreciar en el debate y elaboración del concepto que enfatiza más una u otra de las perspectivas; sin embargo, al igual que propone Hirsmann en su obra, favorecer ambas fuerzas endógenas, *salida* y *voz* es necesario para alcanzar organizaciones dinámicas y capaces de dar cabida tanto a la libertad individual como a la libertad política o de participación de los seres humanos en la configuración de las instituciones. Aunque posteriormente se profundizará en las propuestas concretas, cabe destacar dos líneas de trabajo al respecto abiertas en estos momentos.

En primer lugar, en el ámbito de los modelos individuales nos encontramos con perspectivas muy ambiciosas como la realizada por Bruce Ackerman y Anne Alstott en su libro *The Stakeholder Society*. En esta obra, en lugar de proponer una reforma a gran escala de las instituciones económicas apuesta por ayudar a los individuos, dotándoles de un *stake* de 80.000$ a la edad de 21 años, sujeto a distintas condiciones, que permitiría revitalizar el ideal liberal de una ciudadanía independiente, responsable y propietaria. Como consecuencia de esta innovadora propuesta, argumentan sus autores, tanto la sociedad como la política y la economía del país se verían fortalecidas. [15] Además de esta propuesta, ambiciosa por lo que tiene de transformadora, existen propuestas más modestas que se centran en la promoción de ayudas a los individuos para que adquieran las habilidades y valores necesarios para dar lugar a un cambio cultural caracterizado por una mayor cooperación y consenso en las empresas y organizaciones, que se ven como el corazón o centro del enfoque de stakeholders. En términos de ciudadanía esta línea de trabajo implica sobre todo acometer una ciudadanía económica, que como consecuencia, pero sin ser su objetivo, reforzaría la ciudadanía civil, política y social.

En segundo lugar, el trabajo realizado por William Hutton se presenta como una visión de stakeholder que enfatiza los aspectos colectivos. Argumenta que stakeholding es el concepto de organización adecuado para la izquierda contemporánea porque ofrece una interpretación radicalmente distinta de cómo una economía capitalista debe funcionar. Para él la agenda de stakeholder debe ser comprehensiva, cubriendo la

---

[14] Cf. A.O. Hirschman, *Exit, voice, and Loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and states*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press and London, England.

[15] Cf. Bruce Ackerman / Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven & London, Yale University Press, 1999.

propiedad y el control de las empresas, las relaciones en el trabajo, la educación y la formación, el bienestar, la política macroeconómica y un cambio constitucional. Se centra pues en las estructuras y las instituciones de una economía amplia. Con su propuesta presenta la concepción de stakeholders como un modo de entender las relaciones sociales, políticas y económicas distintas al modelo de libre mercado. Con ello busca situar límites significativos sobre el modo en que los mercados operan para reducir su tendencia a polarizar la sociedad y a convertir a numerosos grupos en grupos marginales. Dicho en términos de ciudadanía se pretende hacer efectiva tanto la ciudadanía civil, la política, la social y la económica.

Aun con las diferencias señaladas, cualquier propuesta de stakeholding subraya que tanto el individuo como el estado deben ponerse manos a la obra en la tarea de su construcción. Es decir, no caen en ninguno de los dos extremos apuntados: individualismo-colectivismo, sino que tratan de mediar, con mayor o menor éxito en su empeño, entre ambas categorías por medio del concepto de stakeholding.

Pese a no existir una propuesta unificada de la agenda de *stakeholding* sí que se pueden rastrear las principales líneas de actuación que se presentan, bajo este enfoque, como necesarias por parte del estado y del individuo.

El Estado debería fundamentalmente proporcionar y mantener un marco social, político y económico que permita a los individuos la oportunidad de tener éxito en sus empresas de cooperación, así como de *empoderar* o capacitar a los individuos para que sean capaces de llevar adelante sus proyectos. Concretamente se establece que el estado debería crear una situación de largo plazo a través de la estabilidad, por lo que una de sus prioridades debe ser facilitar un entorno económico estable con una baja inflación; invertir en habilidades facilitando la mejor educación posible; modernizar el estado de bienestar, pues para darles a las personas un interés (stake) en el país es necesario que la persona tenga trabajo y los medios necesarios para poder participar plenamente; y ayudar a las empresas, por medio de las infraestructuras y políticas de regulación.

El individuo tiene que asumir los derechos y obligaciones que se derivan de su *stake* de modo que sea capaz de dinamizar y crear riqueza tanto en el ámbito económico, como en el social y en el político; jamás abdicando de sus responsabilidades y obligaciones sino ejerciéndolas como seres autónomos.

Como se reitera en el debate acerca de *stakeholding,* con este concepto no se está abogando por un colectivismo o por una socialización de la economía y de las relaciones entre los individuos, por eso el reconocimiento y el estudio de las relaciones entre *público* y *privado* constituyen uno de los pilares de su análisis. [16] Tratando de darle cuerpo a la idea de que en cualquier sociedad es necesario descentralizar el poder y reconocer los distintos tipos de representación legítima en una sociedad, en este sentido se afirma que el poder –entendido tanto estratégica como comunicativamente– existe tanto en la esfera del estado como también en el individuo y en las distintas formas de asociación libre y voluntarias que éstos adoptan. En este sentido el individuo no puede quedar exclusivamente relegado al ámbito privado, sino que puede (tiene derechos para ello) y debe (por responsabilidad y obligación) ejercer el poder que tiene para influir en aquello que también le afecta que es la esfera pública. En este

[16] A. Darling, "A Political Perspective" in *op. cit.,* p. 12.

sentido, aunque se distinguen ambos ámbitos se muestra que no se pueden identificar público-Estado y privado-sociedad civil. [17]

En definitiva, el éxito del concepto de *stakeholding* pasa por alcanzar tanto una sociedad, como una política y economía imbuida de sus principios de *inclusión, cooperación, participación y responsabilidad* pero puede dar lugar a modelos de aplicación prácticos distintos. En el terreno de la aplicación es donde se pone de relieve la importancia que tiene entender *stakeholding* cargando más las tintas en el modelo individual (liberal) o en el modelo colectivo (socialista).

A continuación se presenta una de las aristas básicas de dos de las tres dimensiones de stakeholding, la social, modulada por sus ideas básicas. Las dimensiones económica y política se dejan para otro trabajo puesto que su tratamiento excedería los objetivos y la extensión del presente.

4. Social stakeholding or Stakeholder society

El discurso de *stakeholding,* al igual que el discurso de la ciudadanía, es una forma de recuperar las preocupaciones que existían en los estudios del concepto de clase, que no son otras que las preocupaciones que suscitan las desigualdades estructurales y la falta de justicia que existen dentro del sistema capitalista hegemónico actualmente. [18] Tal recuperación se realiza, como ya se ha expuesto, por medio de las ideas de inclusión, cooperación, participación y responsabilidad.

El planteamiento de *social stakeholding* es que cada persona como miembro de una sociedad, como consumidor y como ciudadano posee un *stake* que es necesario definir y que tiene que mantener a lo largo de su vida social. [19] Para la primera tarea, definición, son imprescindibles los aspectos de participación y cooperación, y para el mantenimiento se hace imprescindible la descentralización de poder, la inclusión y la responsabilidad.

Las propuestas concretas que se han realizado al respecto abogan por trabajar desde el marco de un estado de bienestar fuerte, pero reformulado, de tal suerte que se evite uno de los males, criticados duramente por sus detractores, que es el de la apatía y falta de implicación ciudadana. En este sentido, siempre dentro del marco del bienestar se pretende mostrar a los ciudadanos que ellos poseen un *interés* (stake) en la sociedad heredado de la generación anterior y que tienen la obligación de mantenerlo para el disfrute de su generación y también de las generaciones futuras. Con ello se daría pie a la creación de un *ethos* de responsabilidad, independencia y participación en los asuntos sociales del que han carecido las sociedades con estados de bienestar fuertes, especialmente en Europa. [20]

Las dos primeras tareas que tal sociedad de *stakeholding* tendría que emprender para alcanzar estos objetivos son: descentralizar el poder, para que cada ser social,

---

[17] Cf. para esta distinción A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical,* Madrid, Tecnos, 1993, capítulo 9 y A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998.

[18] Cf. para el discurso de ciudadanía A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997 y para el concepto de clase y su estructura en sociedades capitalistas A. Giddens, *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid, Alianza Universidad, 1973.

[19] Cf. J. McCormick, "Mapping the Stakeholder Society", in G. Kelly / D. Kelly / A. Gamble (eds.), *Stakeholder capitalism*, *op. cit.,* pp. 108-121.

[20] Cf. acerca de las ventajas y críticas del Estado de Bienestar A. Cortina, *Ciudadanos del mundo, op. cit.*

ciudadano o consumidor pueda ejercer un control directo sobre sus intereses y definir políticas sociales de largo plazo que tengan como objetivo fomentar la cohesión social por medio de un *ethos* semejante. [21]

El tratamiento del ejercicio del poder, tanto comunicativo como estratégico, es una de las principales cuestiones que se abordan al plantear una sociedad Stakeholder. En este sentido se afirma que una sociedad Stakeholder es aquella que reconoce la existencia de distintos canales de ejercicio del *poder*. Así pues, junto con el de la representación política y la representación sindical se encuentran también las asociaciones libres y voluntarias que deben tener canales apropiados para poder ejercer su poder en la toma de decisiones que les afectan y en la elaboración o reflexión de políticas en las que su *stake* se ve involucrado.

Por su parte, las políticas sociales deberán ser inclusivas y estar elaboradas a partir de los principios de la ciudadanía social y ciudadanía económica. Por ello, como ya se ha mencionado, se resalta en la *society stakeholding* la importancia del estado de bienestar como una fuerza para la inclusión frente a los rasgos de la economía de exclusión. Es decir, la ciudadanía social se entiende, siguiendo a Marshall, como un modo de avanzar hacia el reconocimiento práctico del derecho a unos mínimos de bienestar económico y seguridad para todos. En la *sociedad de stakeholding* tal combate de la inseguridad es uno de sus objetivos, pero no el único como lo fue para el Estado de Bienestar. El segundo objetivo es la capacitación del individuo para que pueda llevar adelante sus propios planes de vida dentro de un entorno exento de inseguridad pero donde existe igualmente incertidumbre, por eso la ciudadanía económica cobra especial importancia. Donde la ciudadanía económica se entiende como una igualdad real, de derechos, oportunidades y obligaciones, dentro de las coordenadas socioeconómicas concretas; es decir, se pretende con estas propuestas que la libertad del individuo sea "real". [22]

De esta suerte, frente a las propuestas que dejan todo en manos del estado de bienestar la propuesta social de *stakeholding* aboga por centrarse estratégicamente en la cuestión de un acceso a ingresos. Es decir, la cuestión de la distribución es importante en la búsqueda de la justicia social, pero lo es más asegurar unos ingresos básicos a todos. [23] Algunas propuestas prácticas se han realizado al respecto como son la de una renta básica [24] (*basic income*) o el capital básico [25] (*Stakeholder grants*) para todo ciudadano, por el mero hecho de serlo. [26]

Dicho brevemente, los objetivos generales de una Sociedad de Stakeholder deberían ser abordar los *fallos del mercado*, tratar la *injusticia distributiva* y aumentar los

---

[21] Cf. J. McCormick, "Mapping the Stakeholder Society", *op. cit.,* pp. 108-121.

[22] Cf. P. Van Parijs, *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996.

[23] Cf. J. McCormick, "Mapping the Stakeholder Society", *op. cit.,* p. 109.

[24] Cf. Philippe Van Parijs (ed.), *Arguing for basic income: ethical foundations for a radical* reform, London, Verso, 1992; Philippe Van Parijs, *Real freedom for all: what (if anything) can justify capitalism?,* Oxford, Oxford University Press, 1995; José Iglesias Fernández, *El derecho ciudadano a la Renta Básica*, Los libros de la catarata, 1998; Daniel Reventós, *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel, 1999; José Iglesias Fernández (coord.), *¡¡Renta Básica, ya!!*, Virus, 2000; Daniel Reventós (coord.), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria, más fraterna*, Barcelona, Ariel, 2001.

[25] Cf. Bruce Ackerman / Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, *op. cit.*

[26] Las diferencias entre ambas propuestas son que mientras que las dos poseen la característica de ser universales e individuales la *Renta Básica* aboga por una incondicionalidad del ingreso, mientras que la *Stakeholder grant* aboga por una condicionalidad de la misma, que entre otras cosas implica que deberá ser devuelta en un momento determinado a las arcas sociales. http://www.policylibrary.com/redistribution/biorsg.htm

incentivos para la participación social. Dicho en terminología de ciudadanía, desarrollar la ciudadanía económica en la sociedad, dando lugar, de modo indirecto a un refuerzo de la ciudadanía civil, política y social.

Lo que proporcionan los ingresos básicos para todo ciudadano es no sólo la garantía de un *interés* en la sociedad sino también *seguridad*, esto no implica negar la existencia de *incertidumbre*, como ya se ha mencionado. El individuo es libre de hacer con sus ingresos básicos lo que considere más oportuno utilizando su autonomía, pero el ingreso básico le garantiza una seguridad de poseer unos ingresos económicos y unas habilidades sociales que le permitirán guiarse con mejores armas dentro de tal incertidumbre. [27]

Cabe señalar que esta estrategia de stakeholding es de largo plazo, es un proceso dinámico más que un acontecimiento. Así pues, afirman sus defensores, no significa que una sociedad de stakeholder no cuente con desempleo, incertidumbre, riesgo o salarios bajos pero, sin duda alguna, se podrían reducir sus niveles.

Los aspectos reseñados son comunes a los distintos trabajos que de *social stakeholding* se han llevado a cabo, pero cabe detenerse en este momento en una propuesta más desarrollada y concreta que se ha llevado a cabo en EE.UU., la realizada por los profesores Bruce Ackerman y Anne Alstott.

La propuesta de stakeholding society *de Ackerman y Alstott*

El objetivo de la propuesta de Ackerman y Alstott en su libro *The Stakeholder Society* es mostrar que *libertad* e *igualdad* no son términos antagónicos. Parten, como señalan explícitamente, del proyecto de la *filosofía política liberal* que trata de reconstruir la tradición liberal ilustrada para mostrar un vínculo de reconciliación entre ambos conceptos. Los supuestos teóricos que se manejan son dos. En primer lugar, la *igualdad* entendiendo que cada ciudadano tiene el derecho fundamental a compartir de modo justo los recursos sociales cuando comienza su vida porque es un igual entre sus iguales. Junto con tal disfrute el ciudadano tiene la responsabilidad de participar y cooperar en el mantenimiento de tales recursos sociales tanto para su generación como para las venideras. Por tanto, el criterio que tiene que guiar es el de la inclusión y participación social, política y económica. Así pues, existe un compromiso en una *redistribución progresiva* de los recursos de una sociedad entre los individuos, no como grupos, sino como seres humanos individuales ciudadanos de un país. Se reconoce pues al individuo y no al grupo, aunque tal redistribución tenga repercusiones sobre éste. Con esta redistribución se pretende una igualdad como no-dominación, dentro de la tradición liberal. [28] No supone, como afirman sus autores, una lucha frontal a las desigualdades (físicas, género, sociales, etc.) sino *progresiva*. El programa es *universalista*, respondiendo al derecho de cada ciudadano a compartir los logros de las generaciones anteriores. Al mismo tiempo se da una respuesta a otros problemas sociales, pero sólo de forma indirecta: promoción de la independencia económica de las mujeres, alivio de las desventajas de grupos sociales, etc. [29]

---

[27] Cf. J. McCormick, "Mapping the Stakeholder Society", *op. cit.,* p. 111.

[28] Cf. para un estudio de los principios y características del liberalismo la primera parte del libro de A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, *op. cit.,* 1993.

[29] Con ello se distinguen tanto de los programas políticos de la vieja izquierda que desarrollan una lucha frontal contra las desigualdades que implican ayudas a los desaventajados y son por tanto no uni-

El segundo supuesto teórico que mantienen es el de la *libertad* del individuo de modo que se afirma que cada ciudadano al recibir su *stake* de la sociedad podrá utilizarlo como desee y no podrá existir ninguna imposición externa al respecto puesto que se considera que tiene la capacidad para poder establecer sus propios planes de vida. Con esto se reconoce que distintas gentes utilizaran sus recursos iniciales de modos diversos, aquí los criterios de libertad "real", cooperación, participación y responsabilidad son centrales. Es decir, se contemplan los dos aspectos constitutivos de la libertad, tal y como ya señalara B. Constant, de libertad como independencia ("libertad de") y libertad política ("libertad para"). [30] Y se considera que para poder desarrollarlos es imprescindible que cada individuo por el mero hecho de ser un ser humano, como ciudadano de un país, debe gozar de un *stake* que le capacite para poder desarrollar ambos aspectos de la libertad. Es decir, debe tener los recursos necesarios para poder ejercer sus propias decisiones libres de interferencia y también para poder participar significativamente y cooperar en los objetivos sociales.

En la agenda de cualquier estado liberal es crucial, mantienen los autores, la distribución de recursos materiales para darle forma a ese bagaje con el que entrarán los individuos en la sociedad en la edad adulta. En una sociedad liberal se considera como un error, y a todas luces injusto, que alguien no pueda disfrutar de la riqueza alcanzada por generaciones anteriores. Por tanto, en una sociedad liberal, este compromiso deberá ser hecho efectivo en términos de propiedad privada; desde el momento en que la propiedad privada proporciona una herramienta esencial para una auto-definición del sujeto. [31]

La propuesta concreta de *stakeholder society* la sitúan sus autores en el contexto norteamericano, señalando que podría ser desarrollada en otros países, pero su proyecto es un proyecto concreto partiendo de los valores e ideales de la sociedad norteamericana que siempre han estado enraizados en la idea de "igualdad de oportunidades". [32] Pero veamos con detenimiento esta propuesta.

Como ciudadano de los Estados Unidos tiene derecho a un *stake* en su país: un capital de 80.000$. Esta cantidad la recibirá sólo una vez en su vida y podrá acceder a ella cuando alcance la mayoría de edad, que es de 21 años. Únicamente se imponen

---

versales. Pero también se alejan de las propuestas de los programas de centro-derecha o democracia social que sólo ven la justicia social relacionada con el trabajo. Por el contrario la propuesta de *stakeholding society* promete una libertad real para todos no justicia para la clase trabajadora. B. Ackerman / A. Alstott, "Why Stakeholding?", Working Paper for the Havens Center Rethinking Redistribution Conference, March, 2002.

[30] Cf. B. Constant, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

[31] Cf. B. Ackerman / A. Alstott, *The Stakeholder Society*, *op. cit.* y B. Ackerman / A. Alstott, "Why Stakeholding?", *op. cit.* En este punto se distinguen de otras propuestas centradas en el *trabajo* que son las que han prosperado dentro de los Estados de Bienestar. Ellos afirman que no es el trabajo sino la propiedad privada lo que permite una auténtica "auto-definición" dentro de la sociedad dado que una sociedad no puede garantizar un trabajo significativo a todo ciudadano sino al precio de arriesgarse a entrar en colisión con derechos civiles y políticos; y por otra parte no es deseable puesto que se genera de nuevo un *ethos* de dependencia en el ciudadano.

[32] Propuesta que tiene sus orígenes en la realizada por Thomas Paine. Ver Eric Foner (ed.), *Collected Writings of Thomas Paine*, New York, Library of America, 1995. La iniciativa promovida por el gobierno laborista de Tony Blair en el Reino Unido, el "Child Trust Fund" y que verá la luz en el 2005, hunde sus raíces en el pensamiento en los supuestos de *Social Stakeholding*. Básicamente este programa implica que cada ciudadano británico recibirá 750$, más o menos, al nacer, que se depositan en una cuenta bancaria de modo que a la cantidad aportada se van sumando los intereses que genera, hasta la edad de 18 años cuando podría recibir el "stake". U.K. (HM) Treasury Consultative Document, *Saving and Assets for All, The Modernisation of Britain's Tax and Benefit System*, No. 8, http://www.hm-treasury.gov.uk (2001).

dos condiciones para poder acceder a tal *stake,* la primera condición es que el ciudadano debe estar en posesión del título de bachillerato, en caso contrario sólo recibirá los intereses de su *stake*, pero no el total del mismo, pudiendo reclamarlo si lo consigue. La segunda condición es que tiene que estar fuera de cualquier expediente judicial relacionado con el crimen. Dadas estas dos condiciones el ciudadano podrá retirar su *stake* en cuatro anualidades, cada una de 20.000$. [33]

Este *stake* será financiado, durante los primeros quince años, por medio de un impuesto de un 2% sobre la riqueza de los individuos que excedan los 230.000$. Esto significa que un 80% de la población no pagará este impuesto y que las cargas recaerán en los grandes ganadores del sistema de mercado. Cuando la primera generación receptora del *stake* empiece a desaparecer se propone mover la carga hacia el "reembolso" (payback) como requisito, es decir, aquellos stakeholders que lo hayan hecho bien con sus 80.000$ deberán devolver el *stake*, con intereses, a su muerte. Cuando la primera generación de stakeholders reconoce sus responsabilidades con respecto a la sociedad para sostener la institución para sus sucesores será posible reducir e incluso eliminar la tasa de impuestos sobre la riqueza.

Por su parte, los ciudadanos son libres de utilizar su *stake* como deseen para el objetivo que quieran, por ejemplo invertirlo en educación, iniciar un negocio, comprar una casa, jugarlo en la ruleta, etc. Sin embargo, deben tomar responsabilidades de sus elecciones, de modo que sus triunfos y fracasos son de ellos. En definitiva, el *stake* les da la independencia para elegir el tipo de vida que quieran vivir y lo que es más importante para sentirse corresponsables de la marcha del país.

Los efectos positivos de este *stake* son de diverso tipo. En primer lugar, implica un compromiso político y social con una idea de *redistribución progresiva* entre los individuos de una sociedad, que no sólo está ligada a la tasa de impuesto sobre la riqueza –primera etapa– y por tanto entre la misma generación sino también intergeneracional, dado que en la segunda etapa se espera que el dinero provenga del reembolso realizado. En segundo lugar, una *cultura dinámica de ciudadanía,* puesto que al individuo al nacer no se le deja a merced del mercado y de su suerte social. Bien al contrario, el ciudadano podrá afrontar su futuro bajo condiciones económicas como un ciudadano de una sociedad libre, donde los padres y el sistema educativo son piezas clave: hablando de cómo otros han hecho cosas valiosas o estúpidas con su *stake*, provocando numerosas conversaciones al respecto que permitirán construir una cultura sólida donde los ciudadanos serán la clave de la vida social. En tercer lugar, se *generan* vínculos fuertes entre las generaciones tanto pasadas, que dieron la oportunidad, como futuras, que necesitan de la presente para poder gozar también de su *stake*. En cuarto lugar, permite la formación de ciudadanos capaces de acometer sus propios planes de vida en el largo plazo, y no meramente en el corto plazo, puesto que una cantidad como la reseñada permitirá a la gente joven pensar en grandes proyectos vitales y elecciones significativas.

Con este proyecto no se pretende realizar una pequeña *reforma del estado de bienestar* sino pensar la sociedad de un modo distinto dentro del marco del estado de bienestar, es pues una nueva perspectiva social, donde la principal preocupación no es las creaciones de redes de seguridad sino la de existencia de puntos de partida; no la mala suerte de los individuos sino las oportunidades y no el bienestar garantizado por

[33] Aunque también se contempla la posibilidad de que lo retire con anterioridad a los 21 años y con cantidades mayores a los 20.000$ si el objetivo es acceder a una educación superior universitaria.

el gobierno sino la ciudadanía económica.[34] No significa rechazar de plano los programas del estado de bienestar, pero estos quedarían debilitados por una ciudadanía capaz de generar libertad, igualdad y solidaridad sin su intervención. Es decir, lo que se propone es *repensar y redefinir* el concepto de estado de bienestar a la luz de *stakeholding* de modo que se vea el estado de bienestar no como una red externa propiciada por el estado y dada al ciudadano, sino capacitar, por medio del derecho al *stake,* la base sobre la que cada ciudadano creará su propia red y garantizará también la de la generación venidera.[35]

En definitiva, el compromiso de una *sociedad de stakeholding* está vinculado a las oportunidades de las que goza el individuo como ciudadano al iniciarse en la vida social adulta. En cuanto a los factores que influyen en tales oportunidades, esta propuesta reconoce que son variados, desde las capacidades físicas y psicológicas con las que uno nace, pasando por las oportunidades educacionales y culturales de las que goza en la infancia y la adolescencia, así como el dominio que posee sobre recursos materiales durante su niñez y cuando empieza su vida como un adulto independiente, hasta el poder de los prejuicios que pueden tener sobre su vida. Por ejemplo, afirman Ackerman y Alstott, un americano negro interactúa con otros en términos distintos a los de sus conciudadanos blancos, incluso cuando el acceso a otros recursos es igual.

En este sentido cabe afirmar que el *dinero*, como propiedad individual, importa tanto directa como indirectamente. Indirectamente, porque la riqueza de los padres y sus ingresos son capaces de ofrecer un tipo de oportunidades u otras a los niños. Directamente porque cuando los adolescentes llegan a su independencia como adultos pueden llegar a ella con o sin recursos financieros. Es pues en este punto donde *stakeholding* interviene, en esta etapa concreta de entrar en la vida adulta, que ha sido abandonada por la perspectiva del *estado de bienestar* y que es como se ha señalado crucial para el desarrollo de la igualdad y la libertad social. El estado de bienestar distribuye diferentes beneficios en tres etapas distintas de la vida, a saber: la juventud (fundamentalmente centrado en la educación), la madurez (centrado en las necesidades) y la vejez (centrado en las pensiones). Sin embargo, *stakeholding* distingue una cuarta etapa, la que va de la juventud a la madurez, de modo que se les permita entrar con una libertad real en ella, pues de otro modo lo que se les promete socialmente a los ciudadanos es una falsa entrada en la madurez, al menos para una gran cantidad de gentes.[36]

La educación y la familia son importantes sin duda alguna para capacitar y dar oportunidades a los jóvenes en su entrada en la vida adulta, pero también es cierto que son muchos los que cuando tienen que entrar en tal fase no cuentan con los recursos materiales necesarios para tomar decisiones significativas o diseñar planes de vida desde la libertad real, puesto que no poseen recursos económicos suficientes. No cuentan con independencia económica. Con esto no se afirma que todas las historias serán exitosas, es decir, habrá individuos que fracasarán en la utilización de su *stake*, pero otros muchos tendrán éxito en sus iniciativas.

Distintas son las críticas que se han vertido sobre esta propuesta, la primera, ya mencionada, es que quizás es demasiada libertad la proporcionada a los individuos y que éstos pueden fracasar en llevar a cabo adelante planes de vida significativos con

---

[34] Cf. B. Ackerman / A. Alstott, *The Stakeholder Society*, *op. cit.,* p. 8.
[35] Cf. *ibidem,* pp. 14-16.
[36] Cf. *ibidem,* pp. 24-43.

su *stake*. La segunda, relacionada con esta, es que al proporcionar el dinero tan pronto en la vida de un joven éste puede no utilizarlo adecuadamente y perder su oportunidad, mientras que quizás proporcionándolo en cantidades más pequeñas a lo largo de la vida dado que la madurez de la persona será mayor podrá utilizarlo con mayor provecho. [37]

Sin embargo los defensores de tal propuesta siguen pensando que no sería conveniente privar a una gran cantidad de jóvenes de la posibilidad de planificar su vida a *largo plazo,* simplemente porque unos cuantos no saldrán exitosos de tal tarea. Además señalan que la educación y la familia jugarán un papel esencial para crear una cultura y valores propicios para que los jóvenes tomen sus planes vitales en sus propias manos. En primer lugar, a lo largo de la educación tendrán que existir clases relacionadas con "cómo gestionar el stake", es decir, que permitan a los jóvenes descubrir los distintos ámbitos que se les pueden abrir con él y también el modo en que económicamente sería aconsejable gestionarlo. En segundo lugar, las familias y la comunidad concreta en la que viven hablarán constantemente de historias positivas y negativas de la utilización del stake por parte de jóvenes cercanos a ellos, por lo que aprenderán incluso antes de tener acceso a él la importancia que tiene hacer buenas decisiones.

Negar la posibilidad de que el joven posea la riqueza necesaria para poder llevar adelante proyectos ambiciosos y de largo plazo implica negar, en cierta medida, la plena autonomía del ser humano y la capacidad que éste tiene para guiarse por normas postconvencionales. Sin duda alguna existen dos restricciones que impone la sociedad de *stakeholding*, la posesión de un grado de bachiller y no tener ningún proceso judicial por criminalidad. Pero esto no significa que estos jóvenes sean excluidos para siempre, sino tendrán siempre el acicate de saber que hay 80.000$ esperando a que alcancen sus cualificaciones y a que se avengan a las normas sociales, en este sentido será una buena "zanahoria" para un gran porcentaje de jóvenes que ahora no tienen ninguna motivación para alcanzar estos dos objetivos. [38]

La tercera crítica que se hace a esta propuesta tiene que ver con que puede suponer un "reclamo a la inmigración", dado que aquel que sea ciudadano recibirá tal cantidad a la edad de 21 años. Muchos se pueden sentir atraídos por la idea de ser ciudadanos estadounidenses, y también estarían aquellos casos de ciudadanos americanos por nacimiento pero que no viven en el país y reclamen su *stake* a la edad de 21. En este sentido, se mantiene que EE.UU. tiene que seguir siendo un país de puertas abiertas, pero esto no implica dejar también rienda suelta al cinismo. En este sentido, la solución que se apunta es que tanto para los nacidos en los EE.UU. como para los nacionalizados en tal país un mínimo de 11 años sobre los 21 deben estar viviendo en los EE.UU. Sólo en ese caso podrán recibir su *stake.*

A la pregunta de por qué 80.000$ sus diseñadores señalan que esa es la cantidad que le está permitiendo a la clase alta llevar a cabo una vida sin deudas y con el sufi-

---

[37] Cf. Van Parijs, *Libertad real para todos*, *op. cit.*

[38] En cuanto a la relación de *stakeholding* y crimen se proponen distintas guías de actuación. Por ejemplo, las sanciones de *stakeholding* deberán reservarse para ofensas serias y para aquellas donde la fuerza de disuasión económica parezca apropiada, como es el caso de tráfico de drogas. Estas penalizaciones deben servir como una penalización alternativa a la prisión. Las sanciones de *stakeholding* deberán imponerse de modo gradual, es decir, nadie podrá perderlo todo de una vez por una única ofensa. Además *stakeholding* puede servir como medida de rehabilitación, es decir, se le puede dar al joven ciudadano una segunda oportunidad siempre y cuando se mantenga lejos del crimen por un periodo amplio de tiempo. Cf. B. Ackerman / A. Alstott, *The Stakeholder Society*, Yale University Press, 1999, pp. 50-51.

ciente respaldo para llevar a cabo planes de vida a largo plazo. A través de esta propuesta se puede recuperar una forma más pura de patriotismo-republicano en EE.UU. [39] y debe ser visto como un programa de ciudadanía, de inclusión económica que propiciará una inclusión social y política, pero nunca como un programa contra la pobreza. [40]

5. Conclusión

Partiendo de las ideas del pensamiento de stakeholding de su diseño social los temas clave de preocupación son cohesión, participación y compromiso, que se consideran condiciones de posibilidad para alcanzar un resultado común del que todos se puedan beneficiar y responsabilizar. El supuesto filosófico que se maneja es que la construcción de una comunidad moral unida al mercado puede favorecer la estabilidad y éxito del país. De nuevo se repite la idea básica de que es necesaria la revisión del Estado de Bienestar para evitar la pasividad y crear compromisos sólidos y estables de los ciudadanos, pero sin renunciar a los puntos fuertes que tal marco de bienestar ofrece. Este trabajo ha sido desarrollado desde la década de los años 80 por la filosofía política, por lo que cabría poner en una futura investigación en relación este debate con el realizado desde el pensamiento de *stakeholding* para seguir avanzando en el desarrollo de sistemas de pensamiento más justos y solidarios a nivel político, social y económico.

---

[39] Cf. B. Ackerman / A. Alstott, *The Stakeholder Society*, *op. cit.,* pp. 186-197.
[40] Cf. *ibidem,* capítulo 11.

STEVENS O DE L'OBEDIÈNCIA: VARIACIONS AL VOLTANT DEL TEMA DE LA BANALITAT DEL MAL [1]

Enric Gil Muñoz
engilmu@alumni.uv.es

> "¿Establiré així la justícia i la vergonya entre els homes, o les repartiré entre tots? –Entre tots, féu Zeus, que tots en participin; perquè no subsistirien les ciutats, si només uns pocs n'estiguessin proveïts, com s'esdevé amb les altres arts. Altrament, imposa de part meva la llei, que l'incapaç de participar de la justícia i de la vergonya sigui exterminat com una plaga de la ciutat."
>
> Plató, *Protàgores*

I

HANNAH Arendt, en el seu memorable llibre *Eichmann en Jerusalén*, va introduir el concepte de "mal banal". Aquest concepte fa referència al fet que es poden cometre tota mena d'atrocitats sense que siga estrictament necessari donar per suposades, com a condicions de possibilitat de l'execució d'actes perversos, algunes de les característiques que espontàniament solem atribuir a aquells que realitzen aquest tipus d'accions: un esperit extremadament maligne, una ideologia fanàtica, un egoisme exacerbat absolutament mancat d'escrúpols. Ben al contrari, si en la personalitat d'Adolf Eichmann hi havia algun tret que destacara especialment, no era cap dels anteriorment esmentats, sinó un altre bastant diferent, ço és, la incapacitat per a pensar:

> Sin embargo, aquello con lo que fui confrontada era totalmente distinto, pero un hecho innegable. Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso. No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores al mis-

[1] Aquest article és el fruït de diverses reflexions i lectures, moltes de les quals han estat suscitades pel curs de doctorat "Racionalitat i subjecte: la veritat en l'experiència del dany", impartit pels professors Josep Corbí i Julián Marrades. A aquest darrer li he d'agrair especialment l'atenta lectura que va fer d'una primera versió d'aquest text, així com els seus comentaris. D'altra banda, la correcció lingüística i estilística li la dec a Lídia Signes.

> mo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino *falta de reflexión*. En el marco del juicio y del proceso carcelario israelita se supo desenvolver tan bien como lo hiciera durante el régimen nazi, pero en presencia de las situaciones para las que no valía ese tipo de procedimientos rutinarios estaba indefenso, y su estereotipado lenguaje producía en la tribuna, como evidentemente también debió hacerlo en su vida oficial, el efecto de comedia macabra. Los estereotipos, las frases hechas, los códigos de conducta y de expresión estandarizados, cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, esto es, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los hechos y acontecimientos en virtud de su misma existencia. Si tuviéramos que ceder continuamente a estas solicitudes acabaríamos agotados en seguida; Eichmann se distinguía del resto de nosotros únicamente en que ignoró del todo estos requerimientos. (Arendt: 2002; p. 30)

Segons la pensadora alemanya, en el cas d'Eichmann hi havia un lligam evident entre la capacitat per a realitzar el mal, per una banda, i la incapacitat per a pensar, de l'altra. Com és açò possible? Per mitjà de quins mecanismes un individu pot autodestruir-se com a subjecte moral autònom, capaç de reflexionar críticament sobre la pròpia conducta, i així donar pas a la comissió del mal? El psicòleg Stanley Milgram, en l'estudi *Obediencia a la autoridad*, donà unes pistes interessantíssimes per a resoldre aquest enigma: per tal de causar sofriment als altres no cal tenir un caràcter especialment violent o sàdic, sinó que és suficient que un subjecte es trobe immers en alguna estructura institucional d'autoritat. En l'experiment que va dur a terme, es convocaven persones de diferents posicions socials a participar en una investigació sobre els efectes del càstig en l'aprenentatge. Del que es tractava era que el subjecte de l'experimentació s'encarregara de formular preguntes a un altre individu i d'administrar-li unes creixents descàrregues elèctriques en cas que s'equivocara, i tot això sota les ordres i l'atenta mirada de l'experimentador, que representava l'autoritat. La persona que rebia les descàrregues era un actor. Doncs bé: allò que resulta esfereïdor d'aquests experiments és constatar "esa docilidad extrema de los adultos en punto a seguir, hasta las últimas consecuencias, las órdenes de una autoridad" (Milgram: 1984; p. 18). És a dir, que la majoria de la gent es mostrava extremadament predisposada a infligir dolor a una altra persona sempre i quan fora per ordre d'una autoritat considerada legítima.

Mal banal, incapacitat per a pensar, obediència a l'autoritat: vet aquí tres conceptes estretament relacionats que indiquen la direcció dels abismes més esfereïdors de la condició humana. Aquest escrit pretén ser una reflexió sobre aquests temes. Com a excusa i fil conductor de la nostra argumentació ens servirem d'una obra literària, l'esplèndida novel·la de Kazuo Ishiguro *El que resta del dia* (de la qual hi ha també una esplèndida versió cinematogràfica, realitzada per James Ivory). A través del seguiment de la vida del protagonista de la narració, el majordom Stevens, mirarem d'analitzar de quina manera un subjecte és capaç d'autoanul·lar-se des d'un punt de vista moral. Aquesta autoanul·lació es troba lligada a la incapacitat per a pensar i a l'obediència a l'autoritat. Tanmateix, caldria fer unes matisacions d'entrada a fi de delimitar amb més precisió els objectius d'aquest article. En primer lloc, hem de dir que el concepte de banalitat del mal no és aplicable a Stevens en el mateix sentit que a Eichmann. La raó és que Stevens no és cap criminal, no participa activament en l'assassinat o el genocidi de ningú. La seua culpabilitat radica en el fet de no veure el mal realitzat per un altre i en la incapacitat d'oposar-se a aquest. En altres paraules: Stevens permet, Eichmann comet, però ambdós coincideixen en la manca de reflexió èti-

ca. En segon lloc, la perspectiva que adoptarem per a estudiar el fenomen de l'obediència també difereix de la de Milgram. Milgram, en tant que científic social, observa el problema des de fora, com a experimentador. Nosaltres, en canvi, ens valdrem d'un exemple literari per tal de veure com és possible l'obediència des de dins, des del punt de vista del subjecte obedient.

II

La novel·la de què ens ocuparem és la història d'una vida frustrada, la del majordom Stevens. En ella, el protagonista rememora en primera persona els esdeveniments més significatius de la seua existència al llarg d'un viatge al final del qual es retrobarà amb un antic amor, la senyoreta Kenton. A mesura que avança la narració, el lector va perfilant el retrat d'un personatge que s'ha consagrat en cos i ànima a la seua professió, que s'ha preocupat fins a l'obsessió per ser un bon professional, i que, en raó d'aquesta actitud, ha deixat passar de llarg l'amor de la seua vida. Segons ens va explicant les seues peripècies, a dures penes pot dissimular l'expectació que sent per reveure la senyoreta Kenton. Desgraciadament, però, la vida no sol ser massa generosa, i no acostuma a donar segones oportunitats: a la fi del relat, Stevens veu amb ressignació com la senyoreta Kenton no se sent tan predisposada com ell havia sospitat a abandonar el seu actual marit (una sospita que havia estat suscitada per una carta que aquesta li havia escrit). A la fi de la novel·la, en l'únic moment de lucidesa existencial que li podem reconéixer, Stevens es confessa a si mateix, amb llàgrimes als ulls, que la seua ha estat una vida desgraciada, una vida totalment hipotecada al seu antic patró, Lord Darlington, a qui li ho havia donat tot.

Ara bé, qui és aquest Lord Darlington? A través dels comentaris i de les anècdotes narrades per Stevens, hom pot resseguir l'itinerari ètic i polític d'un personatge de gran complexitat: es tracta d'un membre de l'alta aristocràcia anglesa, integrant de l'elit que mou en la penombra els fils de la política de la nació. El recorregut ideològic de Lord Darlington pot ser ben representatiu de l'actitud de certa dreta conservadora que, davant Hitler, va ser excessivament permissiva i que, fins i tot, es va prestar a col·laborar amb ell. Així, veiem com Lord Darlington evoluciona des d'una primera actitud, bastant raonable, de crítica envers les mesures extremadament severes del Tractat de Versalles, fins a un col·laboracionisme actiu amb els nazis en vespres de la segona guerra mundial, tot passant per una etapa antisemita i no sense abans haver manifestat una profunda admiració per la Itàlia de Mussolini i l'Alemanya de Hitler. És a aquest patró, la casa del qual han visitat les persones més influents de l'època, des d'intel·lectuals com Keynes i Shaw, fins polítics com Churchill o Ribbentrop, a qui Stevens ha servit durant anys i anys. La casa d'un patró com aquest constitueix el context físic i moral de l'estructura d'autoritat a la qual Stevens es troba sotmés. L'exemple d'Stevens, un pobre majordom que ha de treballar en un lloc i en una època tan turbulents com aquests, ens pot mostrar la manera com un subjecte obedient s'autoincapacita per veure i oposar resistència al mal causat per un altre, així com els procediments que aquest utilitza per a legitimar aquesta passivitat davant si mateix.

III

Podríem anomenar el principi mitjançant el qual Stevens legitima la submissió a l'autoritat el principi d'especialització professional o fal·lària professionalista. Entenem per aquesta el raonament en virtut del qual el subjecte se sent responsable únicament i exclusiva d'una determinada tasca molt concreta que, se suposa, és la que a ell li pertoca realitzar per raó de la posició social que ocupa. Amb l'ajuda d'un refrany castellà ho diríem així: "Zapatero, a tus zapatos". Cadascú s'ha d'ocupar d'allò que sap fer, i de res més. Quin és l'efecte d'aquest principi d'especialització professional? No és altre que la distorsió de la responsabilitat ètica i política. En altres paraules: davant de qualsevol conflicte de caire moral, el subjecte no és capaç de percebre res més que els aspectes tècnics i/o professionals de la situació. Es tracta, en definitiva, de suplantar l'ètica per la tècnica, de manera que els conceptes "bo" i "dolent" queden reduïts a categories descriptives de la competència professional de cadascú. Però veiem com ho justifica Stevens. Un dels requisits per a esdevenir un gran majordom era, segons una prestigiosa revista de l'època, servir en un casal distingit. Però què entén Stevens per "casal distingit"? Per a ell, no és només qüestió de llinatge, sinó de "qualitat ètica". Del que es tracta és de servir senyors d'una gran altura moral: "El que vull dir és que nosaltres teníem l'ambició, d'una manera que hauria estat inusual una generació abans, de servir senyors que, per dir-ho així, fessin avançar el progrés de la humanitat." (Ishiguro: 2001; p. 148).

Dit d'una altra manera: pel que fa a la política, hi ha una clara divisió entre els qui hi entenen i els qui no; els primers dirigeixen, els segons s'han de deixar dirigir. Stevens estableix aquesta categòrica dicotomia i s'inclou sense cap mena de complexos entre els qui no saben res de política. D'aquesta manera, s'estalvia la feixuga tasca de pensar per si mateix i de formar-se una opinió sobre els afers públics: si hom no es mulla mai, no hi ha perill d'equivocar-se. Sols una minoria té la capacitat intel·lectual suficient per a clavar-se en política. Un majordom responsable no hauria de perdre el temps intentant posar-se a la mateixa altura que el seu senyor, sinó que s'hauria de dedicar a servir-lo el millor possible:

> Perquè nosaltres érem, com deia, una generació idealista, per a la qual la qüestió no era simplement fins a quin punt exercíem bé les nostres capacitats sinó *amb quina finalitat* ho féiem; cadascun de nosaltres covava el desig de contribuir amb el seu propi petit gra de sorra a crear un món millor, i vèiem que, en tant que professionals, la manera més segura de fer-ho fóra servint els grans senyors del nostre temps, a mans dels quals la civilització havia estat confiada. (Ishiguro: 2001; p. 151)

Semblant renúncia a la independència de judici és qualificada per Stevens com digna d'una generació de majordoms "idealista". Recordem que Eichmann també es veia a si mateix com a tal:

> Para Eichmann, el "idealista" era el hombre que vivía para su idea [...] y que estaba pronto a sacrificar cualquier cosa en aras de su idea, es decir, un hombre dispuesto a sacrificarlo todo, y a sacrificar a todos, por su idea." (Arendt: 1999; pp. 66-67)

Amb tot, com acabem de veure, no és cert que Stevens considere que la tasca d'un majordom siga totalment irrellevant des d'un punt de vista polític. Un majordom no

pot tenir una opinió independent sobre aquest tipus de qüestions. Però això no significa que, si fa bé la seua faena, això no pot contribuir a què el seu senyor prenga les decisions oportunes. Si el patró se sent satisfet del servei, amb millor disposició es podrà dedicar a la vida pública. El mateix Stevens posa un exemple d'aquesta curiosa manera d'entendre la responsabilitat cívica. En una ocasió, a casa de Lord Darlington, aquest havia preparat un encontre extraoficial entre Lord Halifax, que havia d'esdevenir ministre d'Exteriors, i l'ambaixador alemany, ni més ni menys que Herr Ribbentrop. Lord Halifax no estava gens convençut de la conveniència d'aquesta reunió, i així li ho manifestà a Lord Darlington. Aquest, per tal de tranquil·litzar-lo, el porta a fer un volt per la casa, i Lord Halifax, en veure l'esplèndid estat de la plata, canvia d'humor sobtadament. Al cap de dos o tres dies, Stevens ens conta què és el que passà:

> "Ara que hi penso, Stevens, Lord Halifax va estar tremendament impressionat amb la plata l'altre dia. Això sol el va fer posar d'un humor completament diferent". Van ser aquestes –ho recordo ben bé– les paraules exactes de sa senyoria, de manera que no és pas cosa de la meua fantasia si dic que l'estat de la plata va fer una contribució, petita però significativa, a facilitar les relacions entre Lord Halifax i Herr Ribbentrop aquell vespre. (Ishiguro 2001; p. 176)

En poques paraules: davant del fet que sa senyoria reba a casa un nazi com Ribbentrop, no cap altre posicionament polític que procurar que tot estiga perfecte (com la plata) per tal que Lord Darlington, que sap el que fa, puga assolir els objectius que s'havia proposat (en aquest cas, que Lord Halifax adoptara una actitud favorable de cara a l'entrevista). [2] Stevens no veu res de reprobable en el fet que el seu patró reba Ribbentrop, i més tenint en compte que "Herr Ribbentrop, als anys trenta, era una figura ben vista a les millors cases, fins i tot hi exercia una certa fascinació" (Ishiguro: 2001; p. 177). [3]

De tota manera, no és aquest el cas més colpidor d'encegament moral provocat per l'especialització professional. N'hi ha un altre de més greu on la implicació directa de Stevens és molt més gran: ens referim a un incident antisemita. Abans hem apuntat que Lord Darlington passà per una etapa d'antisemitisme, durant la qual les visites de destacats feixistes britànics eren habituals (com la de Sir Oswald Mosley). Doncs bé, és en aquest període que Lord Darlington decideix acomiadar dues serventes jueves pel simple fet de ser-ho, per "consideració als seus invitats". Com que es tractava d'una qüestió domèstica, que afectava al servei de la casa, era a Stevens a qui, en tant que majordom, havia d'informar directament Lord Darlington de la seua decisió, per tal que aquest s'encarregara de comunicar a les noies que no podien seguir treballant allí. Vet aquí la reflexió de Stevens després d'assabentar-se que el seu patró no volia jueus a casa:

---

[2] A propòsit de l'actitud de Lord Halifax durant els inicis de la segona guerra mundial, Javier Tusell ha assenyalat que: "Algunas figuras preeminentes del conservadurismo, como lord Halifax, estuvieron tentadas de prestar oídos a las condiciones de Hitler; es muy probable que sus propuestas hubieran sido generosas" (Tusell: 2001; p. 123).

[3] Stephen Toulmin, en un context en el qual parla de les crítiques que l'historiador d'esquerres Edward Carr va rebre per part de la dreta britànica, assenyala com, en la década dels 30 "Conservadores de derechas como Lady Astor invitaban alegremente al embajador alemán y al vendedor de champán Ribbentrop a Clivedon, en el Támesis, a cenas y fiestas como las que retrata la película *Lo que queda del día*". La cita és de l'obra *Regreso a la razón*. Barcelona, Península, 2003, p. 214.

> En tot cas, per reprendre el fil, ja us deveu adonar que a mi no deixava de molestar-me la perspectiva d'haver de dir a la senyoreta Kenton que estava a punt de despatxar dues de les seues minyones. De fet, les noies eren treballadores perfectament satisfactòries i –val més que ho digui, vist que el tema dels jueus s'ha posat tan a flor de pell, darrerament– tots els meus instints s'oposaven a la idea de despatxar-les. Tanmateix, el meu deure en aquell cas era prou clar i, tal com jo ho veia, no hi guanyaríem res mostrant els meus dubtes personals. Era una tasca difícil, però precisament per això demanava ser portada amb dignitat. I així va ser que, quan finalment vaig treure el tema cap al final de la conversa, vaig fer-ho de la manera més concisa i professional que vaig poder. (Ishiguro: 2001; p. 189)

Quatre punts destacaríem de l'anterior fragment. En primer lloc, encara que diu que ell s'oposava a una decisió així, en cap moment hi ha una condemna de l'actitud de Lord Darlington. En segon lloc, no hi té cabuda la més mínima consideració envers les víctimes, i si la hi ha és des d'un punt de vista estrictament professional: o siga, si ell considera injust aquest acomiadament no és perquè estiga causat per uns prejudicis racistes, sinó perquè les noies jueves eren treballadores eficients. Dit d'una altra manera: la decisió de Lord Darlington és vista com un error tècnic, no com un error moral. En tercer lloc, el malestar que sent no ve motivat tampoc perquè sap que va a cometre un acte moralment condemnable, sinó perquè intueix que la senyoreta Kenton reaccionarà malament davant d'aquesta decisió, i la perspectiva d'haver-li-ho de comunicar li resulta incòmoda. En quart lloc, tot i que el motiu últim de la seua conducta és descrit en termes morals, es tracta d'una descripció deformada: en efecte, es planteja com un conflicte entre els instints i el deure, però no hem d'oblidar que aquest darrer és el producte de l'heteronomia (ço és, de l'obediència a l'autoritat). Clar i ras: ens trobem amb una paròdia de l'ètica kantiana, ja que Stevens no obeeix la pròpia raó, sinó la d'un altre subjecte considerat superior. En resum, el malestar moral queda convertit en malestar professional, i a més, aquest darrer és contemplat com un repte: si se'n surt, haurà dut a terme la seua tasca amb professionalitat i dignitat.

En aquest punt, pot resultar ben il·luminador comparar l'actitud de Stevens amb la d'Eichmann quan aquest és informat per Heydrich de què s'ha de dur a terme la "Solució Final":

> "El Führer ha ordenado el exterminio físico de los judíos". Tras lo cual, Heydrich, "muy en contra de su costumbre, permaneció en silencio largo rato, como si quisiera percatarse del efecto que sus palabras habían producido. Lo recuerdo muy claramente, incluso ahora, después de los años transcurridos. Al principio, fui incapaz de darme cuenta de la importancia de las palabras pronunciadas por Heydrich, debido quizás al cuidado con que las había seleccionado; después, sí las comprendí, y, entonces, seguí en silencio porque ya no había más que decir, ya que yo jamás había pensado en semejante cosa, en semejante solución. Entonces, lo perdí todo, perdí la alegría en el trabajo, toda mi iniciativa, todo mi interés; quedé, por decirlo de una vez, anonadado. (Arendt: 1999; p. 128)

Ni Eichmann ni Stevens, malgrat el malestar que senten, posen la més mínima objecció ni a Heydrich ni a Lord Darlington. D'altra banda, aquest malestar és estrictament professional, no moral (encara que ells el facen passar per tal), ja que les víctimes no són tingudes en compte per a res. És més, la resposta d'ambdós constitueix un bon exemple d'una estratègia ideada per Himmler a fi de neutralitzar els possibles escrúpols dels assassins de les SS: invertir la direcció dels sentiments de pietat, de manera que, en lloc d'anar dirigits aquests a les víctimes del sofriment, es reorienta-

ven vers el propi subjecte causant del mal. En paraules d'Arendt, per combatre la pietat instintiva:

> El truco ideado por Himmler –quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas– era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: "¡Qué horrible es lo que hago a los demás!", decían: "¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!". (Arendt: 1999; p. 154-155)

Per últim, hem de destacar que Eichmann no es limità a parodiar el llenguatge kantià, sinó que explícitament es va considerar un seguidor de Kant. Naturalment, però, ens trobem amb un deixeble absolutament indigne que adaptà les exigències de l'imperatiu categòric "para uso casero del hombre sin importancia", ço és, per al súbdit del Tercer Reich. En paraules d'Arendt:

> Lo que Eichmann no explicó a sus jueces fue que, en aquel "período de crímenes legalizados por el Estado", como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del "imperativo categórico del Tercer Reich", debida a Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: "Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos". (Arendt: 1999; p. 198)

A les antípodes d'Eichmann i de Stevens es troba l'actitud de la senyoreta Kenton, qui, en assabentar-se per boca del majordom de l'acomiadament, enfoca de seguida la qüestió des d'un punt de vista ètic. Vet aquí un fragment de la discussió que mantenen Stevens i la senyoreta Kenton:

> –Senyoreta Kenton, us acabo d'explicar la situació fa un moment. Sa senyoria ha pres la seva decisió i no hi ha res que vós i jo haguem de discutir.
>
> –I no se us acut, senyor Stevens, que despatxar la Ruth i la Sarah per aquest motiu podria ser simplement... *mal fet*? No ho puc comportar, jo, això. No treballaré en una casa on poden passar aquestes coses [...].
>
> –Senyoreta Kenton, deixeu-me suggerir-vos que no esteu en la millor situació per anar dictant judicis de natura tan alta i transcendent. El fet és que el món d'avui és un lloc molt complicat i traïdor. Hi ha moltes coses que ni vós ni jo no estem en situació de comprendre, sobre, posem per cas, la natura dels jueus. En canvi sa senyoria, suposaria jo, està més ben situat per jutjar què és millor. Ara, senyoreta Kenton, de debò que m'haig de retirar. Us torno a donar les gràcies per la xocolata. Demà matí a dos quarts d'onze. Si us plau, envieu-me les dues treballadores afectades. (Ishiguro: 2001; p. 190-191)

La modèstia de Stevens a l'hora d'opinar sobre temes tan complicats com la natura dels jueus és molt similar a la mostrada per Eichmann quan, a la conferència de Wannsee, veu com els més destacats dirigents nazis es mostraven d'acord pel que fa a l'execució de la "Solució Final":

> "En el curso de la reunión, hablaron los hombres más prominentes, los papas del Tercer Reich". Pudo ver con sus propios ojos y oír con sus propios oídos que no solo Hitler, no solo Heydrich o la "esfinge" de Müller, no solo las SS y el partido, sino la élite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí,

> por el honor de destacar en aquel "sangriento" asunto. "En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió de sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa." *¿Quién era él para juzgar?* ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto? Bien, Eichmann no fue el primero, ni será el último, en caer víctima de la propia modestia. (Arendt: 1999; p. 166)

Siga com siga, en la subsegüent entrevista amb les noies jueves, Stevens no manifesta el més mínim indici de compassió. Tanmateix, al cap d'un any, quan, parlant d'aquest tema, la senyoreta Kenton li diu a Stevens que "Si jo hagués estat una persona només una mica digna de respecte, us asseguro que hauria deixat Darlington Hall faria temps" (Ishiguro: 2001; p 195), Stevens li confessa que ell també es va sentir disgustat (no sense abans haver apuntat que "és un gran consol sentir sa senyoria declarar inequívocament que tot plegat va ser un terrible malentés" (Ishiguro: 2001; p. 196)). Aleshores, la senyoreta Kenton no pot evitar recriminar-li que no li ho haguera dit en aquell moment, ja que llavors es va sentir molt sola.

Però passem ara de l'anècdota a la categoria. És evident per les idees que hem exposat al principi d'aquest apartat, així com per aquest incident antisemita que acabem de comentar, que l'actitud política d'Stevens es troba a les antípodes de l'igualitarisme democràtic. Certament, no es pot pròpiament dir que Stevens siga ni antisemita ni feixista, però una postura com la seua, que rebutja la participació activa en la vida pública en raó d'un divisió taxativa entre els ciutadans que ho poden fer i els que no, no hi ha dubte que constitueix un terreny fèrtil per al sorgiment i consolidació de sistemes totalitaris. Un Hitler o un Mussolini no podrien triomfar sense ciutadans com Eichmann o Stevens. L'antidemocratisme de Stevens queda il·lustrat gràcies a una conversa que manté amb la gent d'un poblet on es veu obligat a passar la nit al llarg del viatge. Aquesta conversa el fa reflexionar i recordar un incident a casa de Lord Darlington ben significatiu. Com dèiem, a casa d'uns amables veïns on es veu obligat a passar la nit, Stevens assisteix a un petit debat entre els amics dels seus hostes al voltant de la natura de la "dignitat". Un d'aquests, en Harry Smith, manifesta una opinió contrària a la de Stevens, ja que defensa que la dignitat no és una cosa que pertanya en exclusiva a uns pocs senyors:

> –La veritat –hi ha ficat cullerada el senyor Harry Smith–, i amb tot el respecte per això que diu vosté, no em puc estar de dir-ho. La dignitat no és una cosa que tinguin només els senyors. La dignitat és una cosa que cada home i cada dona en aquest país pot lluitar per obtenir-la i obtenir-la. Ja em sabrà perdonar, però com deia abans, aquí no fem gaires compliments a l'hora d'expressar opinions. I aquesta és la meua opinió i així la dic. La dignitat no és només cosa de senyors. (Ishiguro: 2001; p. 240)

Un exemple de lluita per la dignitat seria la lluita contra Hitler:

> –Per això vam fer la guerra amb en Hitler, al capdavall. Si en Hitler s'hagués sortit amb la seua, ara seríem tots esclaus. A tot el món només hi hauria uns quants amos i milions i milions d'esclaus. I no ho haig pas de recordar a ningú, això; no hi pot haver cap dignitat en el ser esclau. Per això vam fer la guerra i això vam guanyar. Vam guanyar el dret a ser ciutadans lliures. I un dels privilegis d'haver nascut anglés és aquest: que siguis qui siguis, tant si ets ric com si ets pobre, has nascut lliure i de manera que pots expressar lliurement el teu parer, i pots votar el teu membre del parlament i deixar de votar-lo. Això és de debò la dignitat, si em permet que ho digui. (Ishiguro: 2001; p. 240-241)

Clar i ras: la dignitat radica en la lliure participació de cadascú en la vida política, única manera d'evitar el triomf de la tirania. Tot el contrari del que defensava Stevens: hom podria dir inclús que a aquest li haguera resultat indiferent la victòria de Hitler, perquè ell, de totes maneres, ja era de fet un esclau. Stevens, que ha interioritzat fins al moll de l'os l'estructura d'autoritat inherent a la seua condició de majordom, no pot subscriure el raonament d'en Harry Smith. I aquest darrer no pot evitar justificar-se en el record de com "Alguns xicots ben bons d'aquest poble han donat la vida per donar-nos aquest privilegi, i tal com jo ho veig, cadascun de nosaltres ara els ho devem i hem de fer el nostre paper" (Ishiguro: 2001; p. 244): seria una ofensa per als joves que moriren per la llibertat abandonar les responsabilitats cíviques. En aquest passatge de la novel·la, Ishiguro fa un homenatge a l'actitud de la major part de la població civil anglesa durant la guerra, una actitud, afortunadament, contrària a la de Stevens. Per a l'historiador Javier Tusell:

> Si la clase dirigente de la política británica supo reaccionar en las gravísimas circunstancias en que se encontraba fue porque también lo hizo la totalidad de la sociedad. Nunca un país se movilizó de una forma tan abrumadora para el combate, con la peculiaridad de que lo hizo manteniendo las instituciones democráticas e incluso celebrando periódicas elecciones parciales. (Tusell: 2001; p. 124) [4]

Stevens, tot i comprendre la posició de Harry Smith, no la pot acceptar, i la titlla d'"idealista": [5] "Al capdavall, hi ha un límit real a les coses que la gent ordinària pot aprendre i saber" (Ishiguro: 2001; p. 251). Hi ha un exemple en la vida de Stevens que il·lustra les "limitacions" de la gent ordinària com ell. Una nit, Lord Darlington estava reunit amb uns col·legues. Aquest cridà Stevens, i quan el majordom arribà a la sala on es trobaven els senyors, un dels amics del seu patró, el senyor Spencer, li formulà a Stevens un seguit de preguntes relatives a temes econòmics i de política internacional. Davant d'aquests interrogants, la resposta del majordom és sempre la mateixa: "–Em sap greu, senyor, però no el puc ajudar en aquest punt" (Ishiguro: 2001; p. 253-254). La intenció del tal senyor Spencer era demostrar als seus contertulians que el destí de la nació no podia ser deixat "en les mans del nostre bon home i dels altres milions com ell" (Ishiguro: 2001; p. 254). L'endemà, el mateix Lord Darlington li explica a Stevens la finalitat d'aquest "experiment" del senyor Spencer. Es tractava de convéncer Sir Leonard que la democràcia és una "ximpleria antiquada":

> –Sempre som els últims, Stevens. Sempre els últims que encara ens aferrem a sistemes passats de moda. Però, més aviat o més tard, haurem d'acarar-nos amb els fets. La democràcia és cosa d'una altra època. El món és un lloc massa complicat ara per al sufragi universal i totes aquestes endergues, perquè es debatin i es debatin les coses sense mai acabar en un parlament, fins a la paràlisi. Potser uns anys enrere encara, però en el món d'avui? (Ishiguro: 2001; p. 256)

I és en aquest context que Lord Darlington no es pot estar de manifestar l'admiració que sent pel feixisme com a solució política als problemes del present:

---

[4] Tanmateix, hom pot advertir també en el raonament d'aquest personatge cert to patrimonialista quan parla de la democràcia. Aquesta visió tan poc "democràtica" de la democràcia, entesa com el privilegi d'uns pocs pobles que se l'han guanyada, ens recorda el discurs d'alguns dirigents actuals...

[5] Es curiós com Stevens, que abans s'havia definit com a "idealista", utilitze ara aquest adjectiu per a desacreditar una opinió contrària a la seua.

> –Ja us dic jo, Stevens. Mireu Alemanya i Itàlia. Mireu què pot fer un liderat fort si se li permet actuar. Res d'aquestes ximpleries del sufragi universal, allà. Si la casa se us crema, no crideu pas la família a la sala d'estar per discutir tota una hora les diverses opcions de fugida, oi que no? Potser sí que estava bé abans, però el món és un lloc complicat ara. No es pot esperar que la gent del carrer sàpiguen prou de política, d'economia, de comerç internacional i etcètera, etc. I per què n'haurien de saber? De fet, Stevens, heu donat una resposta molt bona aquesta nit. Com us ho heu fet anar? Una cosa així com que no entrava en el vostre domini? Doncs bé, i per què hi hauria d'entrar? (Ishiguro: 2001; p. 257-258)

Arribats en aquest punt, convindria fer una reflexió històrica. En l'actualitat, amb la caiguda del comunisme i el triomf planetari del neoliberalisme, correm el perill d'oblidar la part més obscura de la tradició política liberal. Contràriament al que ens voldrien fer creure els apologistes ultraliberals, el liberalisme no té per què implicar ni l'igualitarisme ni la democràcia. Ben al contrari, com afirma l'estudiós del totalitarisme Enzo Traverso:

> Els feixismes havien destruït les democràcies bo i atacant sobretot el moviment obrer, i després els jueus i els altres elements "antinacionals", però certament sense qüestionar les elits tradicionals que havien establert i consolidat el seu poder en el marc de les institucions liberals. Cal no oblidar l'adhesió al feixisme de tots els grans puntals del liberalisme italià: la monarquia, la burgesia i fins i tot una part gens menyspreable de la cultura (començant per Giovanni Gentile, i encara, fins al 1925, Benedetto Croce). Per ventura podem oblidar els elogis dedicats a Mussolini per Winston Churchill i els liberals americans fins a la guerra d'Etiòpia? Podem oblidar la facilitat amb la qual les elits prussianes es desempellegaren del seu liberalisme de façana, entre 1930 i 1933, i desmantellaren la democràcia de Weimar per acabar posant el poder en mans de Hitler? Caldrà recordar la política de no-intervenció durant la Guerra Civil espanyola, seguida per la capitulació de Munic l'any 1938? (Traverso: 2002; p. 120-121)

Siga com siga, a pesar del pas del temps, malgrat l'experiència traumàtica d'una segona guerra mundial, Stevens continua aprovant les paraules del seu patró, i se sent orgullós dels ideals que han regit la seua vida:

> Establim-ho amb tota claredat: l'obligació d'un majordom és oferir un bon servei. No pas ficar-se en els grans problemes de la nació. El fet és que aquests problemes sempre depassaran la comprensió de persones com vosaltres i com jo, i aquells de nosaltres que vulguem despuntar hem d'adonar-nos que la millor manera és concentrar-nos en allò que sí que entra en el nostre domini; és a dir, dedicant la nostra atenció a oferir el millor servei possible als grans senyors en mans dels quals hi ha dipositat realment el destí de la civilització. (Ishiguro: 2001; p. 258)

L'obediència a l'autoritat és tan cega en Stevens, la fe en el judici de Lord Darlington és tan inquebrantable, que no dubta a considerar a un filonazi com un d'aquests guardians de la civilització (encara que, en alguns moments de la novel·la, reconeix que aquest es va equivocar).

IV

Hi ha altres elements a la novel·la que ens ajuden a explicar el manteniment de l'obediència incondicionada. Així, per exemple, podem veure com el valor de la lleialtat al seu patró sempre té prioritat davant de qualsevol altre. Pel que fa a la lleialtat com a valor dominant dels subjectes obedients, Milgram assenyala que:

> Aun cuando una persona que actúa bajo una autoridad realice acciones que parecen estar en contradicción con las normas generales de la conciencia, sería falso afirmar que pierda su sentido moral. Muy al contrario, adquiere más bien un punto de concentración totalmente diferente. No responde con un sentimiento moral a las acciones que lleva a cabo. Su preocupación moral se desplaza ahora, más bien a la consideración de lo bueno que es vivir conforme a las expectativas que la autoridad se ha forjado respecto de uno mismo. (Milgram: 1984; p. 219)

No importen les crítiques que terceres persones facen de Lord Darlington: Stevens no dubta mai que, si aquest va fer el que va fer, sempre era mogut pels més nobles ideals. D'altra banda, la fredor que Stevens manifestà quan despatxà les noies jueves, contrasta fortament amb els sentiments de compassió que li inspira Lord Darlington per les, al seu parer, injustes acusacions de col·laboracionisme amb els nazis en la immediata postguerra:

> Una gran quantitat de ximpleries s'han dit i escrit en els darrers anys sobre sa senyoria i el paper prominent que va arribar a tenir en afers d'importància, i alguns informes profundament ignorants han pretés que estava motivat per l'egotisme o fins i tot l'arrogància. Deixeu-me dir que res no pot ser més lluny de la veritat. Era completament contrari a les tendències naturals de Lord Darlington de prendre les posicions públiques a què va arribar, i puc dir amb convicció que sa senyoria estava persuadit que tan sols podria véncer el seu costat més inhibit amb un sentit profund del deure moral. Es digui el que es digui avui sobre sa senyoria –i la més gran part, tal com dic, són absolutes ximpleries–, puc declarar que era, de cor, un bon home de debò, un senyor de cap a peus, a qui jo estic orgullós d'haver donat els millors anys de servei. (Ishiguro: 2001; p. 80)

Siga dit de passada, aquest tipus d'argumentació exculpatòria, en virtut de la qual s'estableix una contraposició entre una conducta pública moralment condemnable i unes inclinacions internes contràries a aquesta, a més de recordar-nos una altra vegada la paròdia de Kant, s'assembla sospitosament a l'actitud de molts criminals nazis. Molts d'aquests, en efecte, després declararen que ells sempre s'havien "oposat internament" als seus crims. És el cas, per exemple, d'un tal doctor Otto Bradfisch:

> El siniestro doctor Otto Bradfisch, antiguo miembro de uno de los *Einsatzgruppen*, y que presidió el asesinato de por lo menos quince mil individuos, afirmó ante un tribunal alemán que siempre se "opuso interiormente" a lo que hacía. (Arendt: 1999; p. 186)

De tota manera, pel que fa a la pietat que desperta Lord Darlington, és interessant destacar que una de les variacions en l'experiment de Milgram es caracteritzava per situar l'autoritat, o siga, l'experimentador, en el paper de víctima. En aquests casos, l'obediència dels subjectes es reduïa dràsticament en rebre ordres d'un particular: "A

la primera protesta del experimentador ante las descargas, todo sujeto interrumpió el experimento, negándose a administrar incluso la más mínima descarga por encima de este punto" (Milgram: 1984; p. 103).

Un altre dels factors a tenir en compte és la capacitat per a contenir les emocions en els casos en què els problemes personals puguen interferir en l'eficàcia professional. Així, per exemple, la primera gran reunió política de què parla la novel·la, l'objectiu de la qual era revisar el Tractat de Versalles, coincideix en el temps amb la mort del pare d'Stevens (també majordom a la casa). Stevens no permet que aquest esdeveniment el distrega de les seues obligacions, i, llevat d'una brevíssima visita abans que son pare mora, no deixa que el relleven en la direcció de la casa en una ocasió tan important. Per això se sent orgullós: "Bo i les tristes associacions que comporta, sempre que recordo aquell vespre, em trobo que ho faig amb una àmplia sensació de triomf" (Ishiguro: 2001; p. 146). No oblidem que per a Eichmann la contenció emocional era una característica pròpia dels idealistes:

> Cuando, en el curso del interrogatorio policial, dijo que habría enviado a la muerte a su propio padre, caso de que se lo hubieran ordenado, no pretendía solamente resaltar hasta qué punto estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban, y hasta qué punto las cumplía a gusto, sino que también quiso indicar el gran "idealista" que él era. Igual que el resto de los humanos, el perfecto idealista tenía también sus sentimientos personales y experimentaba sus propias emociones, pero, a diferencia de aquellos, jamás permitía que obstaculizaran su actuación, en el caso de que contradijeran la "idea". (Arendt: 1999; p. 67)

Certament, Stevens no arriba a l'extrem d'estar disposat a matar son pare, senzillament el deixa morir sense atendre'l degudament a causa del seu "idealisme professional". Tanmateix, la justificació de la conducta del majordom és la mateixa que la que dóna Eichmann.

Però el principi més important a l'hora de donar compte de l'obediència a l'autoritat és el de l'especialització professional. Concentrant-se únicament en les responsabilitats pròpies de la professió, el subjecte aconsegueix al mateix temps desresponsabilitzar-se des d'un punt de vista ètic i polític. Segons Milgram, en aquells que obeeixen és de destacar:

> ...la tendencia del individuo a verse tan absorbido por los aspectos estrechamente técnicos de su tarea que pierde la visión de las más amplias consecuencias de la misma [...]. Quieren llevar a cabo una ejecución perfecta, y esto se ve acompañado de un estrechamiento de su preocupación moral. El sujeto confía las tareas más amplias de imponer objetivos concretos y de delimitar la moralidad a la autoridad experimental a cuyo servicio se encuentra.
>
> La adaptación de pensamiento más corriente en el sujeto obediente es, por lo que a él se refiere, el considerarse como no responsable de sus acciones. (Milgram: 1984; p. 20)

Al principi d'aquest article hem dit que Stevens no és Eichmann. Certament, tampoc Lord Darlington és Hitler. Però tot aquell disposat a cometre atrocitats ho tindrà molt fàcil si només ha de fer front a ciutadans com Stevens: la nul·litat política d'aquest constitueix el millor brou de cultiu perquè les tendències i moviments totalitaris s'expandesquen sense resistència. Ben bé podríem dir que Stevens dóna llum verda a la realització del mal per part d'un altre. I això no per trobar-se sotmés a una coacció

qualsevol. Tampoc per simpatitzar amb la ideologia fanàtica dels botxins. Tampoc per tenir un caràcter inusualment maligne o sàdic. Ni perquè amb el sofriment de terceres persones puga aconseguir algun benefici personal. Simplement, la connivència de Stevens amb el mal és el fruit d'una castració autoimposada: aquella que prové de la incapacitat per a pensar, gràcies a la qual l'obediència cega a una autoritat es converteix en una forma de vida. És veritat que la tasca de pensar per si sola no soluciona els problemes. En aquest sentit, Hannah Arendt ha reconegut que el nihilisme és un perill inherent al pensament. Però això no significa que la perspectiva contrària siga la més recomanable:

> Sin embargo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad– que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar decisiones. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos "valores" o virtudes, no encontraría dificultad alguna, siempre que ofreciera un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión –tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos– para imponerlos. (Arendt: 1995; p. 127)

Com que Stevens no pensa, accepta, sense qüestionar-les, les estructures d'autoritat de la societat on viu: segons aquestes, un majordom ha de considerar-se inferior al patró en qualitat moral. Siguen quins siguen els valors defensats per l'elit senyorial, el majordom mai pot oposar-se al judici del senyor: tant fa que aquests valors consistesquen en un sentiment de pietat envers un enemic vençut (un enemic que està sent injustament castigat per un tractat excessivament sever com el de Versalles), com que aquests es manifesten en forma d'admiració a personatges com Hitler o Mussolini. "No es la substancia del precepto sino su procedencia de la autoridad, lo que tiene una importancia decisiva." (Milgram: 1984; p. 93) diu Milgram.

Si volem fer-li justícia a Stevens, però, hem d'assenyalar que a la fi reconeix, sense poder reprimir les llàgrimes, l'equivocació majúscula en la qual havia consistit la seua vida:

> –Lord Darlington no era mala persona. No era mala persona, no senyor. I si més no va tenir el privilegi al final de la vida de poder dir que havia comès els seus propis errors. Sa senyoria era un home de tremp. Va triar un camí a la vida, va resultar un camí equivocat, però vet-ho aquí: ell l'havia triat, almenys pot dir això. En canvi jo, ni això no puc dir. Ho enteneu? Jo hi vaig *confiar*. Vaig confiar en la saviesa d'ell. Tots aquells anys que vaig servir-lo, vaig confiar que allò que feia era una cosa meritòria. No puc ni dir que hagi comès els meus propis errors. Ben mirat, t'has de preguntar, què té això de digne? (Ishiguro: 2001; p. 312)

Aquest únic moment de lucidesa humanitza Stevens i desperta la nostra compassió. Perquè almenys el majordom, tot i no condemnar de manera clara la trajectòria de Lord Darlington, té la suficient decència d'admetre els propis errors. Això el diferencia d'Eichmann i d'altres criminals nazis que, per a defensar-se, no dubtaren a acusar els seus companys i superiors. Així es va veure en el judici de Nuremberg i en el de Jerusalem:

> ... los acusados se traicionaron y acusaron entre sí, y aseguraron ante la faz del mundo que ellos "siempre habían estado en contra de lo que se hizo", o proclamaron, cual hizo Eichmann, que sus superiores abusaron de las mejores virtudes que poseían. (En Jerusalén, Eichmann acusó a "quienes ostentaban el poder" de haber abusado de su "obediencia". "El súbdito de un buen gobierno es un ser afortunado, el de un mal gobierno es desafortunado. Y no tuve suerte", afirmó.) (Arendt: 1999; p. 254)

Quina llàstima que entre els convidats de Lord Darlington no es trobara cap Sòcrates capaç de despertar Stevens de la seua somnolència... Perquè, tal com assenyala també Hannah Arendt, "Los hombres que no piensan son como sonámbulos" (Arendt: 2002; p. 213).

Bibliografia

Arendt, Hannah (1995): "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.

——— (1999): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.* Barcelona, Lumen.

——— (2002): *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós.

Ishiguro, Kazuo (2001): *El que resta del dia*. Barcelona, Edicions 62.

Milgram, Stanley (1984): *Obediencia a la autoridad*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Traverso, Enzo (2002): *Totalitarisme. Història d'un debat*. València, Universitat de València.

Tusell, Javier (2001): *Una breve historia del siglo xx*. Madrid, Espasa Calpe.

CIUDADANÍA E IGUALDAD: DE ROUSSEAU A SEN [1]

Martín Johani Urquijo Angarita
Departamento de Filosofía
Universidad del Valle, Colombia.
murquijo@univalle.edu.co

INTRODUCCIÓN

DEBIDO a los altos niveles de desigualdad que se perciben en las actuales sociedades, la igualdad se revela como un valor al que no se le puede seguir dando la espalda. El reto para las actuales sociedades democráticas es la construcción de una sociedad donde sus miembros se perciban como iguales. Es decir, la igualdad debe emerger como el valor básico para la ciudadanía. No reconocerse como iguales origina un modo de relación *entre* los ciudadanos que se caracteriza por ubicar al Otro en condiciones de exclusión, dominación e injusticia social llevando al deterioro de la convivencia. A esta condición se le denomina desigualdad. La desigualdad es uno de los problemas más agudos en las sociedades contemporáneas, muestra de ello es el contraste creciente entre ricos y pobres que genera una desigualdad cada vez mayor, o las desigualdades en oportunidades, libertades, recursos, etnias, género, entre muchas otras.

En este ensayo presentaré el reto que tienen los ciudadanos en una sociedad democrática al concebirse como libres e iguales en la construcción de un orden social que permita que la vida humana se desarrolle en condiciones dignas. Mostraré que el origen de la desigualdad es un problema que nace por la necesidad de la convivencia. Este argumento me permitirá sustentar una tesis que recorre todo el ensayo: que la igualdad es un valor que se funda en la relación *entre* los ciudadanos, y que se constituye como eje regulador para la construcción de una sociedad democrática donde no se humille a las personas sometiéndolas a vivir bajo carencias sociales, económicas, políticas y culturales que no les permiten el desarrollo de su libertad debido a la falta de capacidades para funcionar.

En el desarrollo del ensayo rastrearé el sentido de la igualdad que va de Rousseau a Sen. Parto de J. J. Rousseau, pues en mi concepto es el pensador por excelencia sobre la igualdad en la historia del pensamiento occidental. Rousseau realiza una

[1] Este ensayo hace parte de una investigación que actualmente realizo sobre *La naturaleza y los alcances del enfoque de capacidades de Amartya Sen para una ciudadanía democrática*, en el doctorado de Ética y Democracia del Departamento de Filosofía del derecho, moral y política de la Universidad de Valencia, España.

reflexión moral y política sobre el origen y las causas de la desigualdad entre los hombres que vale la pena tener presente como ámbito introductorio a toda discusión sobre la igualdad. Asimismo, sustentaré que el sentido fundamental de la igualdad para Rousseau es la igualdad en riqueza, llevando a pensar en la necesidad de construir un orden social en el cual ningún ciudadano sea tan rico que pueda comprar a Otro y ninguno se vea en la necesidad, o sea, lo bastante pobre, que esté obligado a venderse. Sin embargo, debo dejar claro que no existe un vínculo directo entre Rousseau y Sen. Pero presentar el sentido de la igualdad en Rousseau y en Sen permite mostrar que la variable utilizada por Rousseau para evaluar la desigualdad es insuficiente. Asimismo, esta comparación refrenda un giro conceptual en la actual discusión sobre la igualdad para una ciudadanía democrática.

En las nuevas concepciones sobre lo que debe significar la igualdad en una sociedad democrática se deja ver claramente un giro que no puede pasar desapercibido. En este momento no es materia de debate el problema central que llevó a Rousseau a indagar por la igualdad: ¿Cuál es el origen de la desigualdad? ¿Por qué la igualdad? La pregunta es más bien ¿cuál es el sentido de la igualdad? O mejor aún, ¿igualdad de qué? Este giro permite redimensionar conceptualmente el problema de la igualdad como se verá. Por último, presentaré la teoría de la igualdad de capacidades mostrando que esta nueva concepción de la igualdad da cuenta de una mejor manera de la naturaleza y los alcances de la exigencia de la igualdad como demanda moral, porque amplía su espectro de información pasando de los recursos, los bienes primarios y las necesidades básicas con que cuenta una persona a aquello que logra hacer o ser. Es decir, desde esta nueva perspectiva ya no se pregunta por el grado de satisfacción de los ciudadanos o por la cantidad de recursos con que cuentan para llevar un tipo de vida u otra, sino por lo que estas personas son capaces de hacer o ser realmente. Este es en mi concepto un giro innovador cuando se evalúa la desigualdad que no se encuentra en teóricos de la igualdad como Rousseau, Rawls y Dworkin, que se centran en los medios para funcionar y no en los funcionamientos y las capacidades con que cuentan los ciudadanos para alcanzar aquello que consideran valioso.

La desigualdad como problema moral

Hoy en día la ausencia de igualdades en la sociedad global es más aguda que nunca debido al creciente capitalismo voraz o salvaje que permite el aumento de la brecha entre ricos y pobres, estableciéndose así todas las formas de desigualdad posible. Anualmente 30 millones de personas mueren de hambre en la tierra. De los 4.500 millones de habitantes de los países en vía de desarrollo, más de la tercera parte no bebe agua potable. Mil millones de seres humanos carecen de trabajo o están subempleados. Trescientos millones de niños son explotados laboralmente, cada año más de 10 millones de niños mueren a causa de enfermedades prevenibles –30.000 al día–, más de 1.200 millones de personas –una de cada cinco en todo el mundo– sobrevive con menos de US$1 al día.[2] Sin embargo, mientras estas cifras van en aumento, también lo hace la concentración de la riqueza, hace 40 años la renta de los países desarrollados era 30 veces superior a la del 20 por ciento de los más pobres, hace 5 años

[2] PNUD (2003), *Los objetivos de desarrollo del Milenio. Un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza*, Madrid, Mundi-Prensa.

llegó a ser 80 veces mayor. Y, como si fuera poco, la fortuna de las tres personas más ricas del mundo supera el Producto Interno Bruto de los 48 países más pobres del planeta. Ésta es una pequeña muestra de las tantas formas de desigualdad en la sociedad global que está generando un número mayor de víctimas, debido a la ausencia de condiciones para el desarrollo de la vida en sociedad, como bien lo ha señalado la filosofía de la liberación. [3] Sentir repudio por esta situación se debe a que la igualdad no es otra cosa que un valor que la cultura occidental ha venido encarnando a lo largo de su progreso moral. Por ser un valor es un ideal que se desea realizar, que se concibe como un bien fundamental para el progreso y el desarrollo del ser humano.

La igualdad hoy en día es uno de los temas de mayor discusión al interior de la filosofía moral y política. Prueba de ello son trabajos como *A Theory of Justice*, 1971, de John Rawls, quien fundamenta una concepción de la justicia social igualitaria. Ésta propone una igualdad en la pertinencia de bienes primarios que incluye recursos tales como derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riqueza, y las bases sociales del autorrespeto. [4] Se supone que estos bienes primarios desde la concepción de la justicia como equidad son cosas que cualquier persona racional quiere. Los bienes primarios son medios o recursos útiles para que las personas alcancen su concepción de vida buena, son necesidades de los ciudadanos y, por consiguiente, un reparto equitativo entre ellos es una ventaja para todos.

Otra concepción de la igualdad que hoy en día está siendo desarrollada es la teoría de las necesidades humanas. Autores como Streeten, [5] Doyal y Gough, entre otros, apelan a un sentido fundamental de la igualdad desde las necesidades básicas como criterio de distribución para una justicia social. Estos autores han tratado de definir las necesidades básicas y proporcionar una lista de éstas que varía según los autores, como también, la caracterización de lo que es una necesidad. Parten de la tesis de que todos los seres humanos poseen algunas necesidades básicas comunes, que no dependen de las preferencias individuales, los valores o la cultura. Entre las necesidades básicas que todo individuo en cualquier cultura tiene como derecho a satisfacer es la supervivencia física y la autonomía personal, [6] como también, la educación, la nutrición y la salud.

El filósofo Ronald Dworkin en su obra *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality,* [7] 2000, advierte que la igualdad es la especie en peligro de extinción de los ideales políticos. Y se pregunta: ¿podemos dar la espalda a la igualdad? Sin lugar a dudas que no, ya que es la virtud soberana de las actuales sociedades democráticas. Sostiene, asimismo, que no existe conflicto entre libertad e igualdad. Dworkin desarrolla una teoría de la igualdad liberal fundamentada en los recursos. Una sociedad debe velar por los recursos personales tales como las capacidades físicas y mentales

---

[3] E. Dussel (2001), "Capítulo XVII: La globalización y las víctimas de la exclusión", en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée De Brouwer, pp. 359-386.

[4] J. Rawls (1997), *Teoría de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica, p. 69; (1986), "Unidad social y bienes primarios", en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos.

[5] P. Streeten (1981), *Development Perspectives,* Londres, Macmillan, 1981; Streeten y otros (1986), *Lo primero es lo primero. Satisfacer las necesidades humanas básicas en los países en desarrollo,* Madrid, Tecnos.

[6] L. Doyal e I. Gough (1994), *Teoría de las necesidades humanas.* Barcelona, Icaria.

[7] D. Dworkin (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, London, Harvard University Press. (Trad. de Fernando Aguilar y María Julia Bertomeu, 2003, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad,* Barcelona, Paidós.)

de muy diversos tipos, incluyendo salud y talento; como también, por los recursos impersonales o transferibles como el dinero, la tierra, las materias primas, las casas, y diversos derechos e intereses legales sobre estos tipos de recursos. De tal manera que una distribución igual de recursos es aquella en la que nadie envidia los recursos que otros tienen.

Amartya Sen, por su parte, en su obra *Inequality Reexamined,* [8] 1992, ha redimensionado el problema de la igualdad gracias al enfoque de las capacidades, desarrollando una perspectiva fundamentada en las capacidades que los individuos deben desarrollar si se quiere una sociedad libre. Este enfoque se despliega desde los presupuestos éticos del orden social expuesto por Sen, que tienen como fundamento el desarrollo de las capacidades que gozan los individuos para alcanzar aquello que valoran. La indagación por la igualdad de capacidades da una salida a uno de los mayores retos que mantienen los ciudadanos en una sociedad democrática al concebirse como iguales en la construcción de un orden social más igualitario que permita que la vida humana se desarrolle en condiciones dignas. Pero ¿qué significa la igualdad de capacidades? ¿En qué consiste la naturaleza, los alcances y la exigencia de la igualdad de capacidades para una ciudadanía democrática?

De Rousseau a Sen

Si bien la discusión sobre la igualdad está en boga en la filosofía moral contemporánea gracias a los trabajos de la teoría de la justicia como equidad desarrollados por Rawls, la igualdad de las necesidades, la igualdad en recursos por Dworkin y la igualdad de capacidades por Amartya Sen, tal preocupación por la igualdad no es novedosa en la filosofía moral. Aunque se podría rastrear el problema en el pensamiento ético y político de los griegos, es en la filosofía moral moderna donde la pregunta por la igualdad es un problema relevante en la disertación moral. Prueba de ello es la obra *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 1755, de Jean Jacques Rousseau. [9]

Rousseau es el pensador por excelencia sobre la igualdad en la historia del pensamiento occidental. Ahora bien, ¿cómo se entiende la desigualdad y cuál es su origen según el *Discurso sobre la desigualdad*? En breves palabras se puede afirmar que el origen de la desigualdad en Rousseau es convencional, pues la desigualdad se da en la asociación humana o, mejor aún, por la convivencia. Se pueden establecer dos clases de desigualdad en la especie humana: una natural o física porque la establece la naturaleza y consiste en las diferencias de las edades, de la salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del espíritu o del alma, y que en el estado de naturaleza no ejercen mayor influencia. La otra clase de desigualdad es la moral o política, porque depende de una especie de convención y está autorizada por el consentimiento de los seres humanos. Es la desigualdad que consiste en los diferentes privilegios que algu-

---

[8] A. Sen (1992), *Inequality Reexamined*, United States, Oxford University Press. (Traducción de A. Bravo, P. Schwartz (2000), *Nuevo examen de la desigualdad,* primera reimpresión, Madrid, Alianza. Citaré por esta versión.)

[9] Para una presentación más detallada de esta obra y sobre el concepto de igualdad en Rousseau, véase: M. Urquijo, "Disertación en torno al Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres de J. J. Rousseau", en Autores varios (2002), *Obras clásicas del pensamiento político*, Santiago de Cali, Unidad Gráfica de la facultad de humanidades de la Universidad del Valle, pp. 157-176.

nos gozan en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos que otros, incluso, el de hacer obedecer a los otros.

Si alguna crítica se le puede hacer a la primera concepción de desigualdad que Rousseau nos presenta, es que tales diferencias no deben ser tomadas como desigualdades, ya que en un sentido moral, la igualdad no es uniformidad, tampoco la igualdad es identidad. Indudablemente todos los seres humanos gozamos de características físicas que no permiten que seamos idénticos a los otros. El ser humano está mediado por la diversidad, pero ello no quiere decir que seamos desiguales. Las diferencias físicas como el color de la piel, la diferencia en edades, estatura, peso; lo que dice es que no somos idénticos, no que no somos iguales. Por ejemplo, las diferencias físicas como el color de la piel y otros rasgos son las características propias de los procesos de adaptación que los distintos grupos humanos han tenido que realizar para su supervivencia. Incluso, los desarrollos actuales de la biología, la genética y la antropología permiten establecer que el ser humano pertenece a una sola especie –*homo sapiens*– con las mismas características genéticas para toda la especie humana negando cualquier clase de desigualdad desde sus genes. De tal manera que cualquier clase de explicación racista que se le ha dado al subdesarrollo que viven hoy distintas sociedades en el mundo, debe ser rechazada en favor de explicaciones que tomen en cuenta los devastadores efectos del colonialismo, [10] el comercio de esclavos, el imperialismo o cualquier otro tipo de dominación sociocultural o económica.

La segunda clase de desigualdad, según Rousseau, es la que llamó desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y está autorizada por el consentimiento de las personas. Es la desigualdad que consiste en los diferentes privilegios que algunos gozan en perjuicio de otros, como ser más rico, más respetado, más poderoso que Otro, incluso el de hacer obedecer a los otros. Esta desigualdad es la que en últimas le va a importar a Rousseau. Este tipo de desigualdad saca su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los distintos progresos del espíritu humano para llegar a ser estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y las leyes. Rousseau establece cuatro clases de desigualdad muy marcadas en una sociedad: la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal. Las cualidades personales son el origen de todas las demás desigualdades, pero la riqueza es a la que se reducen al final, pues es la más útil para alcanzar el bienestar social y con ella se compran todas las demás. Si nos preguntamos qué demanda de igualdad nos plantea Rousseau, sin temor a equivocación se puede afirmar que una igualdad en riqueza, pues es a ella a la que se reducen al final todas las demás formas de desigualdad; siendo, entonces, este sentido de la igualdad el más útil para alcanzar el bienestar social. Sin lugar a dudas la desigualdad más marcada en las actuales sociedades contemporáneas es la que genera la economía de mercado reinante en el mundo capitalista, donde la acumulación del capital desborda, hoy por hoy, límites insospechados y es capaz de globalizar una economía en la cual gran parte de los ciudadanos del mundo se encuentra en estado de exclusión frente a los beneficios del capitalismo. La desigualdad en riqueza es una de las mayores fuentes de desigualdad social, porque en un mundo capitalista donde todo tiene un precio, la riqueza es el vehículo o medio para adquirir todos lo beneficios que una sociedad de consumo puede brindar. Esto determina una desigualdad frente a aquellos que no logran alcanzar todos los beneficios que este tipo de sociedad brinda, llevando a una estratificación

[10] M. Harris (1999), *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, p. 161.

social que determina y limita la vida de las personas, sus oportunidades y posibles realizaciones personales.

Rousseau no es un igualitarista social, no reclama la nivelación de todas las condiciones por igual; simplemente desea que la desigualdad social o civil sea proporcional a la desigualdad natural de los talentos. Esta es la única forma de desigualdad moralmente aceptable en la sociedad. Es por ello que busca construir una sociedad bajo un modelo político en el que podamos vivir libres e iguales, guiados por un principio de justicia social que afirma que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a Otro, y ninguno lo bastante pobre para ser obligado a venderse. Esto lleva a pensar en una moderación de bienes y de crédito por parte de los que poseen el poder económico, y por parte de los pequeños, moderación de avaricia y ambición, requisitos indispensables para tener un Estado y una sociedad consistente, donde se acerquen los grados extremos, pues no se debe permitir ni gente demasiado opulenta ni pordioseros porque estas dos condiciones son en extremo funestas para alcanzar el bien común. En este sentido es que se debe entender la igualdad en riqueza que nos propone Rousseau. Si asumimos este principio para pensar una sociedad decente, vemos la necesidad de establecer unos límites a los distintos monopolios en la acumulación del capital. Es necesario una redistribución equitativa que sea generada por todas las instituciones que conforman la sociedad y que permita un punto de equilibrio en el bienestar de todos los ciudadanos, como también una conciencia moral social por parte de la ciudadanía que censure todo tipo de desigualdad, como es la concentración de la riqueza que beneficia a uno o unos pocos en perjuicio de la gran mayoría. Este tipo de concentración de poder económico eleva los desequilibrios sociales y pone en peligro la estabilidad de cualquier sociedad nacionalmente constituida. La ciudadanía debe velar por la garantía de la igualdad en la medida en que todos puedan contar con unas mínimas condiciones materiales: educación, salud, vivienda, servicios públicos y trabajo. Aspectos sin los cuales no es posible realizar las libertades básicas como son el desarrollo de la personalidad, la libre expresión, la libertad de conciencia y de asociación.

Si analizamos los planteamientos de Rousseau notamos que existen diversas desigualdades manifestadas en la riqueza, el poder, el honor y el mérito personal. Y, por lo tanto, distintas demandas de igualdad que serían las opuestas a las desigualdades expresadas, de ahí la necesidad de hablar de una «igualdad en X o Y» para distinguir el tipo de igualdad de la que se habla, como es una igualdad en riqueza, recursos, oportunidades, utilidades, libertades y capacidades. Con ello se concluye que existen diferentes sentidos igualmente importantes de demandas de igualdad, debido a que la igualdad es un valor que adquiere diversos matices y sentidos por la complejidad de la convivencia humana, existen diversos sentidos de igualdad gracias a que existen diversos modos de relación entre los seres humanos. Sin embargo, como mostraré más adelante cuando se evalúa el bienestar que goza un ciudadano al interior de la sociedad la variable «capacidad» es la que permitirá obtener una concepción más clara de aquello que significa el bienestar y el alcance de la libertad.

La indagación de Rousseau sobre el problema de la desigualdad no ha dejado de inquietar a los filósofos morales. Prueba de ello es que las teorías éticas de mayor relevancia en el panorama de la filosofía moral contemporánea han escrito un nuevo capítulo sobre el concepto de igualdad. Es el caso de Amartya Sen que indaga por la naturaleza y alcances de la exigencia de la igualdad en la sociedad. Sen junto con otros teóricos morales como Rawls, quien elabora una teoría de la justicia que hace

énfasis en la igualdad de bienes primarios, o Ronald Dworkin en la igualdad de recursos, ubican la problemática de la igualdad en el centro de la discusión de la ética social. Estas nuevas concepciones sobre lo que debe significar la igualdad en una sociedad democrática dejan ver claramente un giro que no puede pasar desapercibido. En este momento no es materia de debate ¿cuál es el origen de la desigualdad? ¿Por qué la igualdad? La pregunta es más bien ¿cuál es sentido de la igualdad? O mejor aún, ¿igualdad de qué? Esta última es la pregunta que Amartya Sen se formuló en la conferencia que pronunció en la Universidad de Stanford el 22 de mayo de 1979 en el Ciclo *Tanner* de conferencias sobre los valores humanos, donde expone por primera vez su teoría de la igualdad en capacidades. En esta conferencia Sen [11] critica el sentido de la igualdad en utilidades propuesto por el utilitarismo y el sentido rawlsiano de igualdad. Afirma que estas teorías tienen importantes limitaciones y ni siquiera se puede construir una teoría de la igualdad adecuada juntándolas. Para Sen es necesario saber qué métrica deben usar los igualitaristas para establecer la medida en que se ha realizado su ideal en una determinada sociedad, ¿qué aspecto debe ser considerado fundamental por un igualitarista si se quiere evaluar el bienestar y la libertad? Desde el enfoque propuesto por Sen la variable focal central será las capacidades para funcionar. Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para la ciudadanía la evaluación de la desigualdad a través de las capacidades para funcionar? ¿Bajo qué argumentos podemos afirmar que la variable «capacidades» es de mayor alcance teórico que la igualdad en riqueza, bienes primarios o recursos?

La igualdad de capacidades

En líneas generales se puede afirmar que el aporte de Sen a la historia de la filosofía moral es la elaboración de una teoría ética del orden social que tiene como fundamento el desarrollo de las capacidades que gozan los individuos para alcanzar aquello que valoran. Asume el concepto de capacidad como una dimensión moral relevante [12] y analiza con él otros problemas sociales como el bienestar, la pobreza, el nivel de vida, la discriminación sexual y el desarrollo humano. Ahora bien, desde la perspectiva de la igualdad de capacidades se logra evaluar la desigualdad y desarrollar demandas morales para una ciudadanía democrática. Este nuevo enfoque da cuenta de una mejor manera sobre la naturaleza y los alcances de la exigencia de la igualdad.

La diversidad humana y la idea de igualdad

El análisis de la igualdad, para Sen, está determinado por el hecho de la diversidad humana. Este reconocimiento a la heterogeneidad o diversidad de los seres humanos lleva a una serie de divergencias en la valoración de la igualdad cuando se contrasta con la multiplicidad de variables desde las que se puede juzgar la igualdad como los bienes primarios, las necesidades y los recursos. Debido a la diversidad humana cuando evaluamos la igualdad desde un ámbito determinado va acompañada con la desi-

---

[11] A. Sen (1980), "Equality of What?", en S.M. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values,* I, Cambridge, Cambridge University Press.

[12] *Ibidem,* p. 220.

gualdad en otro ámbito diferente. Por esta razón sostiene que cuando nos preguntamos por la igualdad debemos preguntarnos: ¿igualdad de qué? Veamos un poco más despacio esta tesis central de la teoría de la igualdad de capacidades.

Sen percibe que los seres humanos somos profundamente diversos y para evaluar las demandas de igualdad no puede pasarse por alto este hecho fáctico. Nos distinguimos de los demás por nuestras características personales como son la edad, el sexo, la estatura, el peso, las condiciones mentales, los talentos particulares, entre otras. Asimismo, contamos con características externas que condicionan el medio en el que nos desarrollamos como son el ambiente cultural, natural y social en el que vivimos, el patrimonio heredado, entre muchos otros. En este sentido la diversidad humana no es una condición secundaria, que se pueda pasar por alto, sino un aspecto fundamental en el estudio de la igualdad. Si los seres humanos fueran exactamente iguales tanto en sus características personales como externas, la igualdad en un ámbito, por ejemplo, la felicidad, sería congruente con la igualdad en otros ámbitos como el bienestar o los ingresos. Pero una de las consecuencias de la diversidad humana es que la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida con la desigualdad en otro ámbito diferente.

Por ejemplo, si buscamos un ingreso igual puede llevar a desigualdades respecto a nuestra capacidad para llevar a cabo lo que valoramos. Si un ciudadano sufre algún tipo de incapacidad no puede funcionar de la misma manera que una persona sana, aunque los dos dispongan del mismo ingreso. Es decir, una igualdad en ingresos no implica una igualdad en bienestar o capacidad de funcionamiento. Así la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida a la desigualdad en otro ámbito diferente.

Por otra parte, la búsqueda de la igualdad en una variable puede ir acompañada de la desigualdad en otros ámbitos. Si se busca la igualdad de libertades, se deben asumir todas las consecuencias que esto implica, como las desigualdades generadas por ingresos, utilidades y bienestar. Estos tipos de desigualdad son consecuencias de asumir la igualdad en una variable que consideramos más importante. De esta manera, la pregunta ¿igualdad de qué? es trascendental y primordial en la propuesta de Sen, porque tendrá consecuencias importantes en los distintos esquemas distributivos dependiendo de la variable utilizada.

La perspectiva de las capacidades

Sen realiza un giro importante en el ámbito de la evaluación de la desigualdad. La igualdad se juzga normalmente al comparar algunas condiciones específicas como son las necesidades, los bienes primarios y las rentas entre un ciudadano y otro. La variable elegida en función de la cual se establecen las comparaciones determina el juicio y la medida sobre la igualdad.

La pluralidad de ámbitos en los que se puede evaluar la igualdad lleva inevitablemente a preguntarse: ¿cuál es el ámbito idóneo para evaluar la igualdad? ¿Igualdad de qué? Sen responderá que la variable focal fundamental para evaluar la desigualdad de bienestar son las capacidades. Con esta perspectiva se realiza un giro en la evaluación de la desigualdad, pues ya no se evalúa teniendo en cuenta la riqueza como en el caso de Rousseau, ni en los bienes primarios desde la propuesta de Rawls, o en los recursos según Dworkin, sino en la libertad de realizar y realizarse en general y las capacidades de funcionar en particular.

Un ciudadano puede realizar diversas funciones. Estas funciones reflejan las diversas cosas que puede valorar o hacer. Las funciones pueden ser las más elementales como son comer bien, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, hasta realizaciones más complejas como ser feliz, tener dignidad y ser capaz de participar en la vida de la comunidad, entre otras. Así, la vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados que consiste en las diferentes acciones realizadas y los distintos estados que se pueden lograr.

La capacidad se refiere a las diversas combinaciones de funciones que se pueden conseguir. La capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad del ciudadano para alcanzar aquello que valora. La capacidad es un tipo de libertad: la libertad para conseguir distintas combinaciones de funciones; en otras palabras, la libertad para lograr diferentes estilos de vida. Ahora bien, ¿qué relación existe entre las funciones y las capacidades? La relación que existe se puede denominar de constitución, porque las funciones o los distintos vectores de funcionamientos entre los que se puede elegir constituyen el conjunto de capacidades. De tal manera que la combinación de funciones refleja las capacidades o los logros reales. El conjunto de capacidades representa la libertad para lograrlos, es decir, las distintas combinaciones de funciones que se pueden realizar. Los funcionamientos alimentan las capacidades, pues permiten alcanzar y mantener a las capacidades. La ausencia de un funcionamiento es un signo claro de que la capacidad ha sido vulnerada, ya que las capacidades demandan ciertos funcionamientos. [13]

Las funciones realizadas como aquello que un ciudadano es capaz de hacer o ser realmente, como el conjunto de capacidades que son las oportunidades reales suministran diferentes tipos de información. Las primeras sobre las cosas que hace y el bienestar con que cuenta, las segundas representan la libertad para alcanzar el bienestar. Desde la igualdad de capacidades el centro de atención son las libertades alcanzadas. Esto permite distinguirla de otras concepciones de la igualdad, ya que el acento está en las libertades alcanzadas que generan los recursos y no ellos en sí mismos. Desde la perspectiva de Sen las necesidades, los bienes o recursos permiten los funcionamientos y éstos a su vez reflejan las capacidades de una persona, pero no son el centro de evaluación, sino más bien las libertades alcanzadas expresadas en capacidades.

La evaluación de la desigualdad

Para evaluar la desigualdad hay que tener en cuenta tanto los distintos ámbitos en los que se puede considerar la desigualdad, como la diversidad de los individuos. Los distintos ámbitos son los bienes primarios, los recursos, utilidades, ingreso, derechos, libertades y capacidades, entre muchos otros. En el segundo caso tenemos que el hecho fundamental de la diversidad humana lleva a establecer diferentes formas de desigualdades con implicaciones trascendentales si se quiere conocer el bienestar de un ciudadano, su ingreso y los alcances de su libertad. Ahora bien, la evaluación de la desigualdad depende del ámbito que se quiera evaluar, es decir, si lo que se quiere evaluar es la igualdad en ingresos o capacidades, la variable elegida en función de la cual se establecen las comparaciones determina el juicio y la medida sobre la igual-

[13] M. Nussbaum (2002), *Las mujeres y el desarrollo de las capacidades*, Barcelona, Herder, p. 131.

dad. Estos sentidos de igualdad son diferentes y proporcionan distintos tipos de información que son pertinentes para cada objetivo propuesto:

> En la evaluación de la desigualdad hay que tener en cuenta tanto la pluralidad de ámbitos en los que se puede considerar la desigualdad, como la diversidad de individuos. Las relativas ventajas y desventajas que las personas tienen, comparadas unas con otras, pueden considerarse desde muchas perspectivas diferentes, que implican diversas concentraciones, p. ej., libertades, derechos, ingresos, patrimonio, recursos, bienes elementales, utilidades, potencialidades, etc., y la cuestión de evaluación de la desigualdad depende de la selección del ámbito donde se va a evaluar la igualdad. Aunque los conceptos de desigualdad en los distintos ámbitos están relacionados entre sí, las diversidades generalizadas de los seres humanos, los hacen incongruentes, de hecho, frecuentemente, muy diferentes. [14]

Se debe resaltar que lo que hace que un ámbito sea pertinente es la motivación que subyace en el ejercicio de la evaluación de la desigualdad, porque la evaluación de la desigualdad se mide con algún fin, así que "tanto la elección de un ámbito como la selección de medidas particulares de desigualdad en ese ámbito, tendrían que llevarse a cabo a la luz de ese objetivo". [15] Si lo que se busca es la evaluación del Estado en torno a la protección de los derechos fundamentales, entonces, el ámbito pertinente es la igualdad en derechos. Con esto lo que se quiere mostrar es que no es que no sea pertinente la igualdad en ingresos, bienes primarios o recursos; sino que en este caso lo que interesa es una forma muy específica de igualdad, sin que los otros ámbitos no sean importantes en otros contextos. Si se quiere medir el bienestar de una persona o un grupo social en la sociedad, el enfoque de capacidades le apuesta a la variable de las capacidades para funcionar que en este caso presenta un mayor nivel informativo que otras variables como son ingreso, riqueza, bienes primarios, necesidades básicas y recursos. Sen lo plantea así:

> A la luz de lo que hemos estudiado en el último capítulo, se podría argumentar que las comparaciones en el *ámbito de funcionamiento* pueden ser más pertinentes para el análisis del bien-estar, que en los ámbitos de ingresos, bienes elementales, o recursos. Y, sin embargo, es posible que, en algún otro contexto, nos interesen precisamente las actitudes relativas de los diferentes individuos (o grupos) en cuanto a ingresos, o bienes elementales, o recursos. Aunque la distribución de ingresos nos proporciona escasa información sobre las desigualdades existentes en el estado del bien-estar como tal, no significa que la distribución de ingresos no sea interesante, ya que existen otras motivaciones posibles que la comparación del bien-estar.
>
> Por ejemplo, puede interesarnos saber el efecto que tiene la *desigualdad de ingresos* en la criminalidad, o en el descontento social o incluso, *inter alia,* en la distribución del bien-estar. De manera similar, es posible que queramos comprobar qué tipo de distribución de *bienes elementales* (o de *recursos*) pretende alcanzar un Estado o un sistema político, y puede que ésta sea una cuestión interesante a investigar para comprender el papel de la política pública, no para fomentar el bien-estar o la libertad como tal, sino para que los medios para alcanzar la libertad sean asequibles para todos. El argumento en pro de prestar más atención a los funcionamientos (o potencialidades) en la evaluación de las desigualdades del bien-estar (o de libertad) no debe considerarse como una preferencia *universal* de esas variables. [16]

---

[14] A. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, *op. cit.,* p. 105.
[15] *Ibidem,* p. 105.
[16] *Ibidem,* p. 106.

La pluralidad de ámbitos en los que se puede evaluar la igualdad lleva inevitablemente a preguntarse: ¿cuál es el ámbito idóneo para la igualdad fundamental? Hemos visto que la variable focal depende del objetivo o el fin que se busque, pues no existe una preferencia universal de alguna variable en particular. Se puede afirmar, entonces, que la pregunta por el sentido fundamental de la igualdad es un falso problema, porque la igualdad se expresa de muchas maneras y cada sentido es pertinente según el contexto de evaluación.

Desde el enfoque de capacidades para evaluar la desigualdad de bienestar o de libertad al interior de una sociedad los objetos de valoración ya no son la riqueza, los bienes primarios o los recursos, sino los distintos tipos de capacidades para funcionar con que cuentan las personas. Este enfoque exige que se examine el valor de las capacidades para funcionar, en vez de atender a los medios para tales realizaciones como serían la riqueza, los bienes primarios o los recursos. Sen lo plantea así:

> Es importante distinguir entre la capacidad, que representa la libertad realmente disfrutada, por un lado, y por otro, tanto 1) los bienes elementales y otros recursos, como 2) los logros, incluidas combinaciones de funciones realmente disfrutadas, y otros resultados alcanzados. Para ilustrar la primera distinción, una persona que tiene alguna minusvalía puede tener más bienes primarios, en forma de ingresos, riqueza, libertades, y demás, pero menos capacidad, debido a la minusvalía. Para ver otro ejemplo, esta vez tomado de estudios sobre la pobreza, una persona puede tener mayores ingresos y mayor nivel de alimentación, pero menos libertad para llevar una existencia bien alimentado debido a su mayor tasa metabólica básica, su mayor vulnerabilidad ante enfermedades parasitarias, el mayor tamaño del cuerpo, o simplemente debido al embarazo. Similarmente, tratándose de la pobreza en los países más ricos, tenemos que tomar nota del hecho de que muchos de los que son pobres en términos de ingresos u otros bienes primarios tienen también características, de edad, de propensión a las enfermedades, de minusvalía, que les dificultan la transformación de los bienes primarios en capacidades básicas, p. ej., ser capaces de moverse con facilidad, de llevar una vida saludable, de participar en la vida de la comunidad. Ni los bienes primarios, ni los recursos en el sentido amplio, pueden representar las capacidades de que una persona disfruta realmente. [17]

Cabe resaltar que desde el enfoque de capacidades las variables focales para medir el bienestar como riqueza, bienes primarios y recursos, entre muchos otros, se convierten en *medios* para la realización de los funcionamientos y no en fines en sí. La perspectiva de las capacidades involucra la información de las otras teorías de la igualdad, pero tiene un mayor nivel informativo que deja ver otras formas de desigualdad que no se perciben cuando se toman variables focales como las antes nombradas. Pues no se centra solamente en los medios sino que amplía su ámbito de acción a los distintos tipos de capacidades para funcionar, reflejándose en últimas la libertad real que puede ejercer una persona. Ahora bien, desde el enfoque de capacidades las desigualdades de bienestar se reflejan en las realizaciones alcanzadas y las libertades con que cuentan los ciudadanos en la organización social para alcanzar aquello que valoran, redefiniéndose así el concepto de bienestar.

El enfoque de capacidades evalúa el bienestar de la ciudadanía desde las capacidades para funcionar alcanzadas por éstos. De tal manera que si un ciudadano está bien alimentado, goza de buena salud, se encuentra bien vestido, cuenta con un lugar para

---

[17] *Ibidem,* pp. 97-98.

vivir, puede participar en la vida de su comunidad sin avergonzarse mostrando un respeto de sí mismo, todo ello refleja el estado de la persona, es decir, su bienestar.

La pobreza como ausencia de capacidades

Una de las mayores formas de desigualdad en la actual sociedad global es la pobreza como lo apuntaba al inicio del ensayo. Desde la perspectiva del enfoque de capacidades, la pobreza se concibe como la privación de las capacidades y no solamente como la falta de ingresos, que es el criterio normalmente con el que se mide la pobreza. Este enfoque contribuye a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y la privación, trasladando la atención principal de los medios como podría ser la renta a los fines que los ciudadanos tienen razones para elegir; es decir, a las libertades necesarias para poder satisfacer estos fines.

Si se compara el criterio de renta y el de capacidades para medir la pobreza, se ve claramente las ventajas que brinda el enfoque de las capacidades: 1) El enfoque de capacidades centra la atención en las privaciones que son intrínsecamente importantes a diferencia de la renta baja que sólo es instrumentalmente importante. 2) La relación instrumental entre la falta de renta y la falta de capacidades varía de unas comunidades a otras y de unos ciudadanos a otros. Por ejemplo, la relación entre la renta y la capacidad depende de la edad de la persona, del sexo y de los roles sociales como es la maternidad y de las obligaciones familiares, del lugar como es la propensión de unas regiones a las inundaciones o sequías. En otros casos, la falta de renta y las dificultades para convertir la renta en funciones pueden ir emparejadas. Las desventajas como la edad, la enfermedad reducen la capacidad de una persona para percibir una renta. Pero también hacen que sea más difícil convertir la renta en capacidad, ya que un ciudadano en edad avanzada, más incapacitado o más enfermo puede necesitar más renta para lograr las mismas funciones que otros. Esto significa en palabras de Sen, que la pobreza real entendida como la privación de capacidades puede ser, en un importante sentido, mayor de lo que aparece en el espacio de rentas o riqueza. La perspectiva de capacidades es fundamental cuando se evalúan medidas públicas para ayudar a las personas de edad avanzada y a otros grupos con bajo nivel de renta.

Por una ciudadanía igualitaria

Como observación final, aclaro que cuando se habla de la evaluación de la desigualdad a través de las capacidades como demanda moral, social y política para la ciudadanía no se está hablando de un ideal de ciudadanía igualitarista. Se debe distinguir entre una sociedad igualitaria en capacidades de una igualitarista.

La construcción de una ciudadanía igualitaria en capacidades no pretende que los ciudadanos gocen del mismo grado de poder y de riqueza. Si esto fuera así sería una ciudadanía igualitarista. Esta última atenta contra el desarrollo de las libertades y los talentos que generan el progreso social y se constituye en una ciudadanía totalmente injusta, debido a que el esfuerzo de un ciudadano por alcanzar ciertos bienes no es compensado a aquél que con un mínimo de esfuerzo obtiene los mismos resultados en la escala social. De esta manera se pierde todo incentivo por desarrollar talentos naturales y alcanzar metas individuales que conciernen a los intereses propios de

cada ciudadano. Para construir una ciudadanía igualitarista se necesitaría un Estado que coarte el desarrollo de las libertades sobre todo las económicas, en el sentido que suprimiera la propiedad privada y la libertad de mercado. Esto llevaría a constituir un Estado totalitario donde los derechos fundamentales del ciudadano estarían vulnerados. Por este motivo se debe distinguir una ciudadanía igualitaria en capacidades de una ciudadanía igualitarista.

La ciudadanía igualitaria en capacidades es una demanda moral y política que establece la necesidad de que el poder esté por debajo de toda violencia y no se ejerza sino en virtud del ordenamiento social desde el derecho o las leyes jurídicas, que son pactadas por el ejercicio de la democracia participativa por parte de todos los ciudadanos. Y, en cuanto a la riqueza, que se establezca por parte de la ciudadanía y del Estado democrático una regulación de tal manera que ningún ciudadano sea tan rico que pueda comprar a Otro y ninguno se vea en la necesidad, o sea, lo bastante pobre, que esté obligado a venderse. Pero para lograr este ideal de justicia social es necesario que los ciudadanos gocen de las capacidades para funcionar que les permitan alcanzar aquello que valoran reflejándose así su libertad real.

En una sociedad democrática los ciudadanos concebidos asimismo como libres e iguales tienen el reto de construir una sociedad donde se perciba la dignidad de la vida humana. El requisito mínimo para que la dignidad se constituya es el trato con el Otro como un ciudadano libre e igual, así se le reconoce como portador de un valor en sí, sin condicionamientos externos de los que dependa su valoración, ya que de otra manera se vulneraría su dignidad. Una ciudadanía buena es aquella que siente vergüenza moral por situaciones tan indignas como es el estado de pobreza o miseria de algún ciudadano en particular. Ya que un tipo de ciudadanía que tolere la miseria de uno o un grupo de sus ciudadanos, atenta contra el derecho a la vida y a una vida digna. Este tipo de ciudadanía es inmoral porque humilla a sus ciudadanos, sometiéndolos a situaciones inhumanas como la pobreza, en la que se ven obligados a venderse debido a la ausencia de las capacidades para funcionar que no les permiten ser ciudadanos verdaderamente libres. Una ciudadanía con estas condiciones materiales está en mora de ser reconstruida desde sus principios o valores morales fundantes, de ahí la necesidad de indagar por una ética ciudadana en clave de capacidades, que se elaborara en la investigación que actualmente realizo.

SIGNIFICAT, TRADUCCIÓ I SINONÍMIA EN QUINE

Sergi Rosell
Universitat de València

Abstract: Quine's thesis of indeterminacy of translation has raised a great challenge to traditional theories of meaning by arguing against the very existence of such a thing as meanings. Because of its broad scope and controversial status, the issue has been largely debated. In this paper I try to clarify Quine's claims and arguments, explaining in detail the important notions of stimulus meaning, analytical hypotheses and synonymy. But these will be only well understood in the context of his main philosophical assumptions, especially meaning holism and methodological behaviourism, which have been precisely the focus of many attacks. So, I consider these assumptions next. On the one hand, meaning holism is no absent of problems to be coherently defended. Here, we will outline the two Quinian versions, and their relation both with atomism and with verificationism and empiricism. On the other hand, Quine's behaviourism has been a more central target for criticism. I think it deserves some kind of defence: his aim is the rejection of mentalism by means of an intersubjective and social comprehension of language. Finally, I accept Quine's conclusions in a limited sense: roughly, the pragmatisation of the notions of meaning and synonymy.

Keywords: Indeterminacy of translation, stimulus meaning, Quine, synonymy, behaviourism, meaning holism.

Introducció

En diversos llocs, Quine ha destacat el treball del lexicògraf com a model d'investigació lingüística empírica. En concret, al final del capítol "Meaning" de *Pursuit of Truth*, afirma:

> El treball del lexicògraf és millorar la comprensió de les expressions dels seus lectors, però aquest pot aconseguir-ho sense traçar un límit. Ell fa el que pot, dins d'un espai limitat, per ajustar la conducta verbal del lector a la de la comunitat com un tot, o d'alguna part preferida d'aquesta. L'ajustament és una qüestió de grau, i també vaga: una qüestió de fluïdesa i efectivitat. (1990:59) [1]

Crec que cal destacar-ne, almenys, dues idees. La primera és el plantejament empirista-conductista en relació amb la recerca del significat. És a dir, en lloc de plantejar la

[1] "The lexicographer's job is to improve his reader's understanding of expressions, but he can get on with that without drawing a boundary. He does what he can, within a limited compass, to adjust the reader's verbal behavior to that of the community as a whole, or of some preferred quarter of it. The adjustment is a matter of degree, and vague one: a matter of fluency and effectiveness." (Les traduccions són meues.)

qüestió del o dels significats en termes de la seua concreció abstracta –com fan les semàntiques realistes o fregeanes–, Quine se centra en l'estudi de la conducta verbal de la comunitat lingüística, en la disposició dels seus membres a respondre obertament a estímuls socialment observables. D'altra banda, hi ha el rerefons pragmàtic en què recolza la seua teorització sobre el significat, que el durà a una concepció basada en l'efectivitat aproximativa i gradual; i és, aquesta, la segona idea destacada del fragment citat.

Debatrem més endavant el paper del compromís de Quine amb el conductisme lingüístic quant a la validesa de les seues conclusions. La meua intenció és començar exposant la seua tesi de la indeterminació de la traducció, per passar després a discutir-ne la significació, la justificació i les conseqüències.

INDETERMINACIÓ DE LA TRADUCCIÓ: L'ARGUMENT *FROM BELOW*

Si hi ha una tesi que ha provocat controvèrsia dins l'àmbit de la filosofia del llenguatge aquesta és la tesi (o hipòtesi) de la indeterminació de la traducció de Quine. És una tesi complexa, tant en la seua significació com en les seues conseqüències, i ha originat una gran quantitat de respostes a favor i en contra. Se la pot considerar com un corol·lari del rebuig previ de Quine de la distinció entre analític i sintètic (1952a), encara que no n'és una conseqüència necessària. No m'ocuparé, però, d'aquest debat, i passaré directament a la pròpia tesi.

Quine ha distingit dos arguments diferents a favor de la indeterminació de la traducció, i.e. els anomenats *pressing from above argument* (o argument des de dalt) i *pressing from below argument* (o argument des de baix). I Quine mateix considerà l'argument *from above* independent i "més ampli i profund" que l'argument *from below* (1970:178); i d'acord amb alguns comentaristes, el primer pressuposa el darrer –Kirk (1986:133-152) i Miller (1998:143-149). En definitiva, podem considerar que l'argument més fort i rellevant és l'argument *from below*, que és el que provaré d'explicar ara. Es troba principalment en Quine (1957) i Quine (1960: cap. II), també és un text il·lustratiu Quine 1990. Jo seguiré principalment el capítol II de *Word and Object*.

L'argument diu així. Hi ha un lingüista de camp que troba una comunitat perduda els nadius de la qual parlen una llengua amb què mai ha entrat en contacte cap observador extern, "una llengua fins avui desconeguda". El treball del lingüista és confeccionar un manual per traduir la llengua nativa a la nostra. El lingüista ha d'afrontar les següents circumstàncies o condicionaments a l'hora d'executar la traducció:

(a) no té cap ajuda de cap intèrpret o cadena de gent, ço és, *no existeix cap contacte o connexió previs* entre la llengua nadiua i la nostra, o qualsevol altra llengua que haja estat en contacte amb la nostra, en qualsevol temps; i

(b) només disposa de *dades objectives*, és a dir, tot el que té a veure amb la superfície del nadiu (*native's surfaces*) i tot allò observable, tant oral com de qualsevol altre tipus, del nadiu.

Tenim, així, davant nostre el repte de la traducció radical, és a dir, el repte de la traducció d'una llengua d'un poble sense cap contacte extern fins avui, i amb l'únic ajut del "significat estimulatiu" o *stimulus meaning*.

Quine introdueix la noció de "significat estimulatiu" per a descriure tècnicament

la conducta verbal, en aquest cas la dels nadius, els quals juguen el paper d'informants per al lingüista. El *stimulus meaning* és un parell ordenat d'un significat estimulatiu afirmatiu i un significat estimulatiu negatiu, que al seu torn estan definits com una "classe de totes les estimulacions", i que, per tant, entranyen els "patrons d'irradiació ocular"; els quals *demandarien* l'assentiment –en el cas afirmatiu– o la discrepància –en el cas negatiu– del nadiu. Cal emfatitzar que un "*stimulus meaning"* és sempre referit a un enunciat (*sentence*) per a un parlant, en un lloc i un temps determinats, ço és, remet a una situació concreta –que constitueix un "mòdul". El més important és la "disposició" –indicada abans en l'ús del condicional– a assentir a o discrepar de l'enunciat com a resposta a la present estimulació; estimulació entesa com a "activador de la disposició". La validesa de l'estimulació rau en el seu caràcter universal, com una forma d'esdeveniment repetible que segueix uns determinats patrons.

És exclusivament sobre la base de l'estimulació significativa que el lingüista podrà aventurar la seua traducció. El problema consisteix en el fet que les estimulacions significatives no són mai pures ni perfectament identificables, sinó que estan influenciades o adulterades per "informació intrusiva" –que, tanmateix, és pertinent per a especificar que alguna classe dels significats estimulatius n'és més susceptible que d'altres. Quine afirma que "cap sentit experimental sistemàtic pot sorgir de la distinció entre ús causat pel significat i ús causat per la informació col·lateral generalment compartida" (1960:42). [2] I cal afegir que és aquesta consideració la que precisament sosté l'argument.

Quine distingeix entre dues maneres d'estar inculcada una expressió. D'una banda, hi ha les expressions fruit de l'*ostensió directa*, ço és, les expressions de tipus "Això és roig" o "Conill"; que es caracteritzen per la poca variació en significat estimulatiu i per ser força observacionals. D'altra banda, les expressions inculcades *per mitjà de connexions amb altres expressions*, com per exemple "Fadrí" (el famós *Bachelor* de Quine), depenen d'un conjunt estàndard de connexions entre oració-i-oració i d'una història personal atzarosa –és a dir, que variaran segons el passat de cada parlant.

Cal precisar que el conjunt d'estimulacions significatives d'una expressió d'un nadiu no podrà mai ser experimentalment exhausta, a causa del fet que les noves ocurrències són potencialment infinites.

Quine subratlla una noció –molt important, com veurem– de *graus d'observacionalitat*, els extrems de la qual són, d'un costat, "Roig" *o per damunt* (com a pol amb major grau d'observacionalitat), i, de l'altre, "Fadrí" *o per davall* (pol amb el menor grau d'observacionalitat). En general, Quine distingeix entre "enunciats ocasionals" (*occassion sentences*) i "enunciats estables" (*standing sentences*). Entre els primers hi ha expressions com "Plou" o "Tomàs acaba d'arribar", o "Aquest home és fadrí". Mentre que els "enunciats estables" són expressions del tipus "La neu és blanca" i "2 + 2 = 4".

Cal destriar, també, dins dels "enunciats ocasionals" entre "enunciats observacionals" i "no observacionals". Els primers són les expressions amb major grau d'observacionalitat i més intersubjectivament disponibles. En aquestes, els estímuls no varien gens sota la influència d'informació col·lateral. Són, per tant, les més directament avaluables.

---

[2] "No systematic experimental sense is to be made of a distinction between usage due to meaning and usage due to generally shared collateral information".

En definitiva, la traducció radical d'enunciats ocasionals depèn d'identificacions aproximades de significat estimulatiu, sent les expressions amb un més alt grau d'observacionalitat les més fiables a l'hora de traduir.

Un cas particular d'indeterminació de la traducció és la "inescrutabilitat" o "indeterminació de la referència". Ací el focus se centra en la referència, en la relació del llenguatge amb els fets o objectes a què refereix. Estaríem dins l'àmbit de la teoria de la referència i no del significat. En el cas de la traducció radical, malgrat que tinguérem el significat d'un enunciat sencer, seguiria estant indeterminat a quins objectes refereixen els seus termes. Quine considera que "no podem fins i tot dir quines locucions nadives compten com a anàlogues dels termes tal com les coneixem, menys encara quan les igualem terme per terme a les nostres". [3] La llengua nativa posseeix la seua pròpia estructura lingüística i, així, pot ser tan diferent de la nostra que tota reconstrucció eventual del seu mecanisme en la nostra llengua o viceversa puga resultar "no natural i força arbitrària" (1960:53). Quine considera que termes, articles, pronoms, còpules, singular i plural, predicats d'identitat, són relatius a la nostra cultura; i pensar a partir d'ells és un provincianisme. Tanmateix, la millor traducció de les funcions de veritat –com la negació, la conjunció lògica, l'alternació etc., que descansen sobre criteris semàntics– els imposa la nostra lògica; i això sense parlar del Principi de Caritat o empatia a l'hora d'enfrontar-se el lingüista a la conducta verbal dels seus informants.[4] Tot això apunta a "diferències ocultes del llenguatge" (*hidden differences of language*), i, en conseqüència, a la indeterminació de la traducció.

Hipòtesis analítiques i sinonímia

Tornem, però, al nostre lingüista de camp i a la seua tasca de construir un manual de traducció. El lingüista té dues maneres de procedir. Una, i prèvia, és intentar conjectures i "traduccions temptatives" de les proferències dels nadius originades en la situació estimulativa. La segona és prendre ell mateix la iniciativa i llançar-se a fer preguntes i testar les seues suposicions, buscant assentiments o discrepàncies en els nadius, i usar les traduccions com a hipòtesis de treball.

És sobre aquest material que el lingüista haurà de construir *hipòtesis analítiques* sobre les que recolzar la seua traducció, i que el permetran internar-se en la traducció d'enunciats amb menor grau d'observacionalitat. En tot cas, aquestes hipòtesis analítiques no podran mai ser lliures; és a dir, sempre tindran un "esquema de traducció" (*scheme of translation*) que condicionarà la traducció. En altres paraules: qualsevol traducció dependrà sempre d'una o de diverses hipòtesis que no estaran més justificades que altres –tot i que siguen perfectament consistents amb l'evidència estimulativa de la conducta verbal.

La tesi principal de la indeterminació de la traducció queda, doncs, així:

---

[3] "[W]e cannot even say what native locutions to count as analogues of terms as we know them, much less equate them with ours terms for terms".

[4] Quine, en *Word and Object*, s'hi refereix d'aquesta manera: "El sentit comú que hi ha darrere la màxima és que la estupidesa d'un interlocutor, fins a cert punt, és menys probable que la mala traducció –o, dins d'una mateixa llengua, la divergència lingüística" ["The common sense behind the maxim is that one's interlocutor's silliness, beyond a certain point, is less likely than bad translation –or, in domestic case, linguistic divergence"] (1960:59) El principi de caritat és degut a N.L. Wilson –com Quine reconeix– i esdevindrà central en el programa de Donald Davidson.

> No hi ha dubte que sistemes rivals d'hipòtesis analítiques poden satisfer la totalitat de la conducta oral a la perfecció, i poden també satisfer la totalitat de les disposicions de la conducta oral, i encara especificar traduccions mútuament incompatibles entre si d'incomptables enunciats, sense que siga possible el seu control independent. (1960:72) [5]

L'argument vol mostrar que, per a la mateixa estimulació significativa, lingüistes diferents podrien establir manuals de traducció divergents, sense xocar amb l'evidència estimulativa disponible, és a dir, "compatibles amb la totalitat de les disposicions orals" (1960:27), i això fins a l'extrem de ser incompatibles entre ells. La traducció variarà inevitablement segons els criteris de traducció preseleccionats, els quals tenen com a única raó d'elecció l'efectivitat, la utilitat, l'adequació, la simplicitat, etc. És a dir, l'elecció no podrà ser més que pragmàtica.

El corol·lari és que no estem en una situació en què hom haja d'assolir una traducció o un manual de traducció que siga el correcte per oposició a altres d'incorrectes; sinó que –entre tots aquells que satisfacen l'evidència estimulativa, és clar– haurem de decidir entre manuals millors o pitjors, sense que cap puga ser el millor, el bo.

Cal remarcar, però, que en absolut estem davant d'un resultat nihilista. La traducció roman indispensable. La indeterminació de la traducció no suposa que no existesca cap traducció acceptable, sinó que n'hi ha moltes que són igualment bones (1975:9). No hi ha res determinat en el significat de l'enunciat original que haja de ser reproduït per les traduccions. Tornarem a açò més avall.

L'objectiu en postular la noció de "significat estimulatiu" és rebutjar la semàntica mentalista. Quine considera que, en aquesta, existeixen dos contextos distints per a la "inanalitzada noció de significat". A saber: el context en què parlem de "conèixer el significat d'una expressió", i el context en què parlem d'"igualtat de significat (*sameness of meaning*) d'una expressió". Quine considera que, en termes conductistes, el primer context s'hauria de reformular com la qüestió d'"entendre una expressió". El segon context, el de la igualtat de significat, és el problema de la sinonímia; que caldria reformular com a "la relació d'equivalència entre una expressió i la seua paràfrasi" (1975:82-3). La qüestió del significat condueix a la qüestió de la sinonímia, noció que tanmateix no és més clara que la primera, i que, per tant, també caldrà substituir.

Quan preguntem pel significat d'una expressió, tenim dues opcions: o oferir una perífrasi o expressió contextualment equivalent, o mostrar quin seria el seu ús adequat. De qualsevol manera, ens veiem obligats a remetre a l'ús en un context o situació estimulativa determinats. Podem evitar recórrer a la postulació d'un significat entès com una entitat –siga una idea mental, siga un concepte objectiu– de la que participen, per dir-ho així, totes dues expressions.

Quine introdueix un substitut conductista de la sinonímia, que anomena *sinonímia estimulativa*. Aquesta consisteix en l'assentiment en justament les mateixes circumstàncies estimulatives en relació a dues o més expressions. Així:

> (SE) "F" i "G" són *estimulativament sinònimes* com a expressions per a un parlant *P* en un temps *t* sii com a enunciats ocasionals tenen el mateix significat estimulatiu per al parlant *P* en *t* i aquest hi assentiria.

---

[5] "There can be no doubt that rival systems of analytical hypothesis can fit the totality of speech behavior to perfection, and can fit the totality of dispositions to speech behavior as well, and still specify mutually incompatible translations of countless sentences insusceptible of independent control."

Així només podem considerar-les equivalents en tant que satisfan la mateixa estimulació significativa, que remet sempre a un parlant determinat en un temps i un lloc determinats. I, d'altra banda, dues expressions són estimulativament sinònimes per a una comunitat, si ho són per a cadascun dels seus membres. I s'escau el mateix tractament per a la noció d'analiticitat, que Quine mateix va bandejar en el seu article "Dos dogmes de l'empirisme". L'*ersatz* conductista és l'*analiticitat estimulativa*, oposada a la *contradicció estimulativa* (1960:55).

La indeterminació de la traducció vol ser un cas específic d'indeterminació del significat; ço és, d'indeterminació de la sinonímia intralingüística exemplificat en el cas específic de la indeterminació de la sinonímia interlingüística, i això últim posat en la mostra més extrema. [6]

La tesi de la indeterminació de la traducció afirma, definitivament, que el significat no està determinat pels fets, o "disposicions a la conducta verbal". El significat es manté en una variació empíricament incondicionada. Com diu Quine: "dos homes podrien ser iguals en totes les seues disposicions per a la conducta verbal sota qualsevol possible estimulació sensible, i encara el significat o idees expressades en les seues proferències amb idèntic so podrien divergir radicalment, per als dos homes, en un ampli rang de casos" (1960:26). [7]

Pressupòsits de la indeterminació: l'holisme semàntic

La indeterminació de la traducció forma una xarxa solidària amb moltes altres tesis fonamentals de la filosofia quiniana. És el cas de la tesi de la inescrutabilitat de la referència –que remet, al seu torn, a la relativitat ontològica–, el dualisme analític/sintètic, l'holisme –epistemològic i semàntic– o la metodologia conductista. Per tal d'avaluar la força de la tesi de la indeterminació, revisaré en aquesta secció i la següent l'holisme semàntic i el conductisme metodològic.

La tesi central de l'*holisme semàntic* afirma que les paraules adquireixen el seu significat pel rol que juguen dins els enunciats, i aquests, alhora, ho fan dins una teoria. Així, comprendre una paraula ens remet a la compressió d'un enunciat, i la compressió d'un enunciat a la comprensió d'un sistema d'enunciats, o teoria, o llenguatge. És a dir, la seqüència significativa real és la xarxa d'enunciats o llenguatge en el seu conjunt. La significativitat dels enunciats és relativa o interna al llenguatge. És la mateixa idea continguda en l'afirmació del segon Wittgenstein segons la qual "comprendre un enunciat és comprendre un llenguatge".

Quine considera que l'holisme està pressuposat pel mateix procés real d'aprenentatge d'una llengua, talment com ell l'entén. "Aprenem enunciats com a conjunts, aprenem els seus components a partir del seu ús en aquests enunciats, i construïm més enunciats a partir de les paraules així apreses" [8] (1990:37). Aquesta explicació de l'aprenentatge del llenguatge –com veurem més endavant– recolzarà també la seua defensa del conductisme en lingüística.

---

[6] Quine afirma: "The same point can be put less abstractly and more realistically by switching to translation" (1960:27).

[7] "[T]wo men could be just alike in all their dispositions to verbal behavior under all possible sensory stimulations, and yet the meaning or ideas expressed in their identically sounded utterances could diverge radically, for the two men, in a wide range of cases".

[8] "We learn short sentences as wholes, we learn their component words from their use in those sentences, and we build further sentences from words thus learned."

Ara bé, cal precisar que, en l'obra de Quine, són presents dues concepcions de l'holisme. D'una banda, la que podem anomenar *versió radical*, és defensada especialment en "Dos dogmes de l'empirisme", i posa l'èmfasi en la no-distinció entre enunciats teòrics i observacionals, situant la unitat significativa en la teoria com a conjunt. Però, també, una *versió moderada*, en què ja no parla del conjunt de la teoria com a unitat significativa, sinó d'"agregats més o menys inclusius", i remarca l'existència d'un tipus d'enunciats que es confrontarien atomísticament a l'experiència, els enunciats observacionals (o els enunciats amb un major grau d'observacionalitat); no així la resta, que per la seua major càrrega teòrica serien dependents de conjunts més amplis d'enunciats. S'entén per "enunciat observacional" –com ja hem vist– els enunciats condicionats pel màxim d'estimulació sensorial i un mínim d'informació col·lateral prèvia. Així, en l'article "Epistemologia naturalitzada", els enunciats observacionals, amb el seu alt contingut empíric, són el fonament de l'epistemologia i la teoria del significat. I, en aquest sentit, Dancy (1993: 120-ss.), per exemple, el considera un fonamentista en epistemologia.

Estaríem en aquest cas davant d'un tipus de *verificacionisme*. Un verificacionisme limitat, però irrenunciable, ja que, en darrer terme, l'empirista no pot acabar concedint que "els significats empírics dels enunciats típics sobre el món extern siguen inaccessibles i inefables" (1969:1004). No debades, en relació a aquesta caracterització, afirma Quine que la indeterminació de la traducció s'entén millor com a una combinació de l'holisme de P. Duhem i el verificacionisme de Peirce, que com a una mena d'infradeterminació de teories físiques (Quine, 1986c; cf. Quine 1986a).

Però, aquesta introducció del verificacionisme, que necessita d'enunciats observacionals que confrontar atomísticament amb l'experiència, i que suposa una limitació de l'holisme, ¿no suposarà, també, una limitació de la indeterminació del significat? Si els enunciats observacionals s'enfronten directament, i atomísticament, a l'experiència, esquivarien la indeterminació, la qual quedaria reduïda als enunciats no-observacionals, o amb menor grau d'observacionalitat.

Dancy (1993:120) considera que Quine introdueix una *asimetria* –en la línia del fonamentisme epistemològic– entre allò observacional i allò no-observacional al voltant de la noció d'enunciat observacional. Però sorgeix ací la qüestió següent: ¿hi ha una asimetria (un tall radical) entre tots dos tipus d'enunciats, o es tracta d'una gradació, que va de més a menys observacional? El que és clar, és que no poden ser les dues coses. Si es tracta realment d'una asimetria, això suposaria l'escisió de dos àmbits, i, així, l'holisme quedaria greument amputat –fins a l'extrem que hom podria considerar que deixaria de ser un holisme pròpiament dit.

S'ha de fer notar ací, com remarca Hookway (1988:162), que Quine considera que la indeterminació de la traducció depèn de l'holisme. És la veritat de l'holisme el que origina el problema. És perquè tots els termes són més o menys teòrics que la traducció està indeterminada. Per tant, si l'holisme queda amputat, la indeterminació esdevindria molt més qüestionable. Crec que hi ha una seriosa dificultat que sorgeix de combinar holisme i verificacionisme –el qual precisa necessàriament d'algun tipus, per restringit que siga, d'atomisme. L'holisme moderat, d'altra banda, hauria d'enfrontar-se al problema de l'establiment dels límits (una mena de demarcació) amb el reducte atomista de certs enunciats.

Amb independència de l'assoliment d'una concepció coherent d'un holisme (moderat) que no renuncie a l'empirisme (*reformat*; és a dir: que no renuncie a un

mínim de verificacionisme), crec que la solució més plausible va en la direcció de considerar que el significat dels enunciats observacionals no escapa a la indeterminació, la qual cosa acabaria amb l'*asimetria* (entesa com a tall radical). El que succeeix és que, el seu alt grau d'observacionalitat, fa que la indeterminació d'aquests enunciats, que no podria així formar un conjunt aïllat, siga gradualment menor, car l'estimulació sensorial –únic recurs per a fixar els significats (estimulatius)– és molt major. De la mateixa manera que l'observacionalitat, i, aleshores també, la teoreticitat –l'altra cara de la mateixa moneda–, la indeterminació del significat no pot ser més que una qüestió gradual. La indeterminació estaria, doncs, d'alguna manera mediatitzada per l'espectre observacional-teorètic.

Deixe, però, ací aquesta qüestió i passe ara a ocupar-me d'un altre dels elements que fonamenten la tesi de la indeterminació del significat: el conductisme.

Pressupòsits de la tesi: el conductisme metodològic

Un dels pressupòsits principals –si no el central– de la tesi de la indeterminació és el plantejament conductista respecte de l'estudi de la semàntica, com vèiem al principi. En aquest sentit, una de les més comunes estratègies crítiques amb la tesi ha estat simplement rebutjar-la en base a l'acusació de conductisme. Si la tesi és una conseqüència del conductisme, i donat l'acord pràcticament universal que el conductisme ha estat ja refutat, aleshores la tesi de la indeterminació seria *ipso facto* rebutjada i no mereixeria més atenció.

Quine mateix sembla justificar, en part, aquest moviment (no el rebuig, és clar, sinó l'afirmació que se'n deriva del plantejament conductista). Afirma: "Els crítics han dit que la tesi és una conseqüència del meu conductisme. Alguns han dit que és una *reductio ad absurdum* del meu conductisme. Estic en desacord amb el segon punt, però d'acord amb el primer. Mantinc, malgrat tot, que l'aproximació conductista és obligatòria" (Quine, 1987a, cfr. 1990).

Contra aquest immediat bandejament, poden seguir-se dues estratègies. Una seria intentar formular la tesi des de pressupòsits no conductistes. Com afirma Miller (1998:149), la tesi esdevindria molt més interessant si es pogueren trobar arguments amb les mateixes conclusions (que el significat està indeterminat) que no depengueren d'aquestes assumpcions conductistes. Això, però, ens apartaria molt del plantejament quinià.

L'altra consistiria a incidir en la caracterització del seu conductisme. Aquesta és una via transitable, ja que el conductisme de Quine és matisable. És un conductisme, diguem-ne, *sui generis*. Es tracta d'un conductisme *metodològic*, que no pot igualar-se sense més al que podem anomenar "conductisme ortodox" –la mostra més evident del qual seria l'obra de Skinner. La seua forma difereix significativament de les formes de conductisme estàndard refutades i hauria de considerar-se separadament.

Per a Quine, l'important és posar tots els criteris en termes observacionals, entenent-hi termes que són o poden ser ensenyats per ostensió, i que, per tant, la seua aplicació, en cada cas particular pot ser comprovada intersubjectivament. El terme "conductisme" no és rellevant, segons el parer de Quine, per al seu plantejament; podríem parlar simplement d'empirisme, encara que d'un empirisme distintivament modern, que rebutja el mentalisme naïf del vell empirisme, l'ús acrític de la "*idea" idea* de l'empirisme clàssic (Quine, 1969b).

Cal remarcar, d'altra banda, que la noció de *significat estimulatiu* no es limita exclusivament a l'assentiment i el dissentiment, sinó que inclou l'evidència rellevant més enllà de la parla. Cal incloure, en el cas de la traducció radical, els canvis produïts a la *superfície* del nadiu, tals com l'expressió corporal (gestos, ganyotes, enrogiment, etc.) o el to de veu, així com els costums i ritus, i qualsevol conducta observable que puga utilitzar-se per intentar aconseguir una bona traducció, o comprensió. El mètode de pregunta i assentiment és necessari però no suficient; a partir dels enunciats d'observació, s'ha d'anar més enllà (Quine, 1990b: 176). En tot cas, allò rellevant és que la meta de la metodologia emprada per Quine és el bandejament del mentalisme –o "mentalisme naïf"–, és a dir, el discurs teòric que accepta la referència a entitats suposades, que no contribueixen a la clarificació, ans al contrari.

Una qüestió que esdevé ací rellevant és la indagació en la caracterització o concepció quiniana de la ment. Quine no té –pel que jo sé– una teoria explícita de la ment. Però sí que podem entreveure'n una mena de concepció, encara que siga de manera implícita. Crec que aquest és un passatge aclaridor al respecte:

> Es pot acceptar la tesi de Brentano, o bé com mostrant la indispensabilitat dels mots intencionals i la importància d'una ciència autònoma de la intenció; o bé com mostrant la manca de fonament dels mots intencionals i la buidor d'una ciència de la intenció. La meua actitud, a diferència de Brentano, és la segona. (1960: 221) [9]

El fragment recull la distinció clàssica entre dos àmbits, que desvincula per complet, la qual cosa el situa en una posició bastant tradicional (cartesiana, fins i tot): la ment és privada, queda totalment fora de l'abast intersubjectiu. Però opta, contràriament a la solució predominant a aquest plantejament, per bandejar de la teorització racional l'àmbit intencional; la seua vaguetat característica impossibilita l'estudi científic. Quine s'oposa, així, al plantejament mentalista; ara bé, ¿però, de quin tipus? ¿S'oposa a la mateixa psicologia o ciència cognitiva, a tot el realisme semàntic, o només a la construcció d'una mena de "fenomenologia"?

Quine es queda amb el mer estudi del llenguatge. Però, si amb l'anàlisi del llenguatge, en tant que allò públicament observable i compartit, i on es manifesten els elements interns, ja podem funcionar, és per la creença de Quine en "l'afinitat de ment i llenguatge" (1975:38). Però, ¿com s'ha d'entendre aquesta afinitat? El més plausible és entendre el llenguatge com a manifestació del pensament. Però, aleshores, la ment no és (del tot) privada, en tant que el llenguatge és vehicle del pensament. Les *idees* (actitud proposicionals, intensionalitat) no es bandejarien, ja que són presents al llenguatge, i, per tant, són (en part) públiques. No cal, però, referir-s'hi; seria superflu, i confusiu.

Això recolzaria la postura de Quine; i, alhora, duria a relativitzar la disputa entre conductisme i mentalisme en teoria del significat.

Però, en tot cas, independentment de quins siguen els motius que fan que Quine adopte aquesta postura, caldrà que ens preguntem quin és l'argument o arguments que dóna a favor del seu conductisme metodològic.

Quine considera que l'aproximació conductista és obligatòria en lingüística, encara que hom la descarte en psicologia. I ho és perquè, ja que si bé, d'una banda, les dis-

---

[9] "One may accept the Brentano thesis either as showing the indispensability of intentional idioms and the importance of an autonomous science of intention, or as showing the baselessness of intentional idioms amb the emptiness of a science of intention. My attitude, unlike Brentano's is the second."

quisicions lingüístiques ajuden a la recerca dels fenòmens mentals, d'altra banda, les consideracions sobre allò mental no contribueixen en res a clarificar els temes lingüístics (1975:*passim*). No hi ha res de rellevant per a l'estudi del significat lingüístic més enllà del que s'exhibeix en la conducta oberta en circumstàncies observables (1990:38). "El que flota en l'aire obert és el nostre llenguatge comú, que cadascú de nosaltres és lliure d'internalitzar a la seua peculiar manera" (1990:44). [10]

El llenguatge té una naturalesa intersubjectiva i social, que es mostra d'una manera especialment evident en el procés d'aprenentatge lingüístic. Recordem les famoses paraules amb què comença *Word and Object*:

> El llenguatge és un art social. Per adquirir-lo depenem enterament d'apunts intersubjectivament disponibles sobre què dir i quan. Per tant, no hi ha cap justificació per confrontar significats lingüístics, si no és en termes de les disposicions humanes a respondre obertament a estímuls socialment observables. [11]

Per a Quine, s'aprén una llengua exclusivament en funció dels *inputs* sensorials i observables rebuts. I, en tant que açò és un fet –al parer de Quine–, recolza la validesa del seu plantejament.

Val a dir que Quine no té cap objecció al punt de vista que l'aptitud per al llenguatge siga innata. Però l'aprenentatge del llenguatge, en el qual l'aptitud es posa en funcionament, descansa en els trets intersubjectivament observables de la conducta humana i les seues circumstàncies ambientals; "no hi ha cap tipus de llenguatge innat ni de telepatia" (Quine, 1968:278). [12] I açò és vàlid tant per a l'infant que aprén per primera vegada una llengua æque aprén a parlaræ, com per al lingüista de camp que tracta d'aprendre una nova llengua en les condicions de la traducció radical que hem vist. No hi ha més dades que les concomitàncies de les proferències natives i els estímuls observables de la situació (Quine, 1969b:81). Malgrat l'interés d'aquest aspecte, no seguiré endinsant-me en el problema de l'aprenentatge de la llengua.

La plausibilitat del conductisme lingüístic se sosté, per a Quine, en l'aparent truisme segons el qual comprendre una llengua és conéixer el significat de les seues expressions –on els significats són, si són alguna cosa, el que s'aprén a comprendre quan s'aprén una llengua.

L'argument consisteix, doncs, a afirmar que, donada la naturalesa social i intersubjectiva del llenguatge, la introducció d'entitats abstractes com són els significats no aporta res a l'estudi de la semàntica, més bé al contrari, ja que suposen l'afegiment d'una vaguetat inacceptable.

En certa manera açò no acaba de ser un argument, sinó que té molt de decisió o *compromís* en relació al que hi ha. Tanmateix, contra aquest, o aquests, arguments, o

---

[10] "What floats in the open air is our common language, which each of us is free to internalise in his peculiar neural way."

[11] "Language is a social art. In acquiring it we have to depend entirely on intersubjectively available cues as to what to say and when. Hence there is no justification for collating linguistic meanings, unless in terms of men's dispositions to respond overtly to socially observable stimulations. An effect of recognizing this limitation is that the enterprise of translation is found to be involved in a certain systematic indeterminacy…" (Quine, 1960: p. ix).

[12] El límit de la innatesa per a Quine rau en el fet que la llengua és apresa, no innata; i aprendre una llengua és aprendre el significat de les seues expressions. Els significats no són innats, són apresos; és la capacitat del llenguatge el que és innat. Açò no és incompatible amb formes moderades d'innatisme, només ho és amb l'*innatisme extrem* (que defensa la postura que cap significat és aprés, sinó que són tots innats), altament minoritari, d'altra banda.

raons, en favor del conductisme metodològic que s'escampen al llarg de l'obra de Quine, trobe que es poden formular algunes objeccions o dificultats. És el que provaré de fer ara; es tracta, tanmateix de *tempteigs*, no molt desenvolupats.

Respecte al model d'aprenentatge lingüístic, allò rellevant és que, si a partir de les meres dades observables un infant és capaç d'aprendre l'ús del llenguatge (en el seu conjunt), aleshores què impossibilita el traductor radical, entesa la seua tasca com a idèntica a la de l'infant –tal com Quine afirma–, d'assolir també la comprensió o l'ús del llenguatge aliè.

Potser no sabem –ho sense el "potser": no sabem–, al detall, com té lloc l'aprenentatge lingüístic, com amb tant poques dades empíriques s'arriba assolir un coneixement, o una competència, lingüístics tan amplis –precisament, la qüestió per a la qual Chomsky ha formulat com a resposta la seua tesi de l'innatisme–; però res impedeix, en principi, creure que el lingüista no pogués arribar a fer el mateix. La rèplica de Quine, però, seria evident: els mateixos significats amb què nosaltres tractem són indeterminats.

La vertadera disputa és, finalment, aquesta: ¿és un cost massa car la vaguetat que introdueix el llenguatge mentalista, o intensional, o és, per contra, l'exigència conductista de Quine massa rigorosa i ens deixa sense una comprensió adequada de què és el significat? La resposta a aquesta pregunta té a veure amb el compromís metafísic (amb una teoria de la realitat) que es tinga. En particular, Quine ho fa sobre un tipus de concepció de què ha de ser una teoria (científica) acceptable, que té molt a veure amb el seu fisicalisme. No puc, però, entrar ací amb profunditat en aquesta nova qüestió; encara que sí que en diré alguna cosa en la següent i última secció.

Conclusions

Arribats en aquest punt, vull recollir diverses conclusions. Resumint el que hem dit fins ara, Quine ha qüestionat la noció precrítica, o mentalista, de significat, per mitjà del *thought experiment* de la traducció radical; entesa aquesta com un cas específic, per bé que extrem –i, en tant que extrem, il·lustratiu– de "donar un significat". I donar el significat d'una expressió no pot ser més que, fent com el lexicògraf, realitzar-ne una paràfrasi més clara o més familiar, o mostrar el seu ús, i les reaccions correctes davant el seu ús. I sempre, és clar, en relació al context. Es tracta, principalment, d'oferir una altra expressió que satisfaça la mateixa situació estimulativa; i, en tant que satisfaça la mateixa situació estimulativa, serà igual en significat, en aquesta situació d'ús.

No hi ha, doncs, cabuda per a la necessitat epistèmica, la qual "depèn de l'acceptació de les definicions essencials o les significacions objectives i universals, doctrines difícilment sostenibles des de l'empirisme epistemològic" (Blasco i Grimaltos 1997:193). Si tals doctrines no són sostenibles, només la conducta oberta resta disponible, la qual, òbviament, no pot fonamentar la necessitat epistèmica.

Però només podrem parlar d'igualtat d'ús (Quine, 1978). [13] Fins i tot fixant tècnicament les condicions de sinonímia, en termes de "*stimulus meaning-stimulus synonymous*", no queda resolt el problema. Com Quine afirma: "Els nostres significat esti-

[13] Quine usa els termes *likeness* i *sameness*, que podem traduir per semblança o igualtat, però no per identitat.

mulatiu i analiticitat estimulativa socialitzats no són encara reconstruccions conductistes de la semàntica intuïtiva, sinó només un substitutiu [*ersatz*] conductista". [14]

La relació de sinonímia, de sinonímia objectiva, basada en la identitat de significat, esdevé una il·lusió. La nova noció de sinonímia s'allunya de la concepció que considera que dues expressions són sinònimes perquè comparteixen un mateix significat.

Quine considera que el punt central en la clarificació del concepte de sinonímia el constitueixen els "criteris de substitució" o "condicions d'intercanviabilitat" (*interchangeability*), i la seua formulació en termes d'"igualtat (*likeness*) relativa als aspectes rellevants" (1952b:55-60). La sinonímia, que podem deixar d'anomenar-la així i dir-li simplement "relació d'equivalència en relació al context", serà ara una qüestió de grau, comparativa, guiada per un criteri pragmàtic, sense que finalment no puguem arribar a concretar-la. Caldrà aprofundir en la seua anàlisi, però en última instància haurem de conviure amb el caràcter informal i informalitzable de les decisions sobre la sinonímia, ço és, amb una "sinonímia domèstica".

La concepció del llenguatge de Quine és una concepció que podem anomenar *dinàmica*, en tant que oposada a *estàtica* –per usar una distinció pròpia de la sociologia. El llenguatge no és una institució humana preexistent que, per mitjà del seu ús, o amb la comunicació, es posa en marxa. Sinó que el llenguatge només existeix en tant que és usat. És l'ús el que crea els significats –que fora del procés comunicatiu no són més que il·lusions–, i no els significats els que creen l'ús. L'estàtica del llenguatge seria una mera concepció teòrica, no-natural o derivada.

El que se segueix de la indeterminació del significat és que el significat no és un concepte *objectiu*. No hi ha *fets* del significat; no hi ha matèria objectiva (*facts of the matter*) quant al significat, diu Quine. Ni en el sentit d'empíricament determinable, i en aquesta direcció hem de situar els externalistes del significat; ni en el sentit de l'existència dels "significats" com a entitats mentals o objectives, com afirmen els mentalistes pròpiament dits i els platònics o fregeans. El significat és, darrerament, indeterminat.

¿Però, que cal entendre ací per "fet" i per "objectiu"? Un intent de resposta d'aquesta qüestió ens remetria necessàriament al fisicalisme professat per Quine. Quine ha rebutjat els conceptes intensionals, tal com els de significat/sentit, concepte, proposició, atribut, sinonímia i analiticat; oposats als conceptes extensionals (individu, classe, valor de veritat, etc.). Com hem vist, considera que els primers són massa problemàtics per a formar part d'una teoria científicament satisfactòria, i això forma part, també, del seu compromís amb el fisicalisme, o amb un tipus particular de fisicalisme, que fa que les seues nocions de fet i objectivitat siguen molt austeres. [15]

Una via més encertada, i seguint la lògica de l'holisme, seria al meu parer la reformulació de la mateixa noció d'objectivitat en un sentit gradual, però açò sembla

---

[14] "Our socialized stimulus synonymy and stimulus-analytic are still not behavioristic reconstructions of intuitive semantics, but only a behavioristic ersatz".

[15] Putnam (1986), entre altres, ha interpretat la tesi de la indeterminació com una conseqüència de l'auster fisicalisme professat per Quine. El mateix Quine ho ha posat de relleu; la utilització de la seua concepció de "*fact of the matter*" en la formulació de la tesi la converteix en dependent del fisicalisme (per exemple, Quine 1981:23). Tanmateix, considera que el fisicalisme no és del tot rellevant per a l'argument en favor de la tesi de la indeterminació: "[P]hysicalism is irrelevant; monism is irrelevant. One can wallow in the rankest mentalistic ontology without affecting the indeterminacy of translation" (Quine, 1990b).

incompatible amb un fisicalisme fort, que ha de distingir taxativament entre un àmbit de l'objectivitat i un àmbit de la subjectivitat.

D'altra banda, el rebuig d'aquesta concepció del significat no implica la necessitat de rebutjar la noció mateixa de significat, en tant que *concepte vacu*. Com ja he avançat, la manca de res d'exactament determinat en el significat d'un enunciat que la seua traducció haja de reflectir (la manca d'una noció necessària de significat) no significa que no puguem fer servir la seua versió pragmàtica, més encara si ens fem ressò de la importància de les consideracions pragmàtiques, fins i tot en la ciència més dura. Cal fer notar, però, que la indeterminació de la traducció és una indeterminació afegida a la infradeterminació de les teories de la ciència natural respecte de totes les observacions possibles (1987:9).

A diferència del que pensa Quine, trobe que no està gens clar el pas de la indeterminació del significat a l'eliminativisme de les nocions intensionals, sinó és que la mateixa eliminació és ja un pressupòsit de l'argument.

En definitiva, allò fonamental és que, si Quine va per bon camí, almenys la noció d'igualtat de significat (*sameness of meaning*) queda totalment relativitzada, i, amb aquesta, la mateixa noció de significat. "*Meaning is not objective*". Aquesta afirmació, en la interpretació anterior, sembla una conclusió raonable i interessant; una conclusió amb què tota teoria del significat hauria de tractar, ja que –en aquesta forma revisada– la noció de significat pot seguir jugant un rol, i un rol destacat, en la teoria del significat.

Per finalitzar, vull notar que molts filòsofs consideren que la tesi de la indeterminació de la traducció radical, i, amb aquesta, del significat, no ha estat provada. Jo hi estic d'acord; i, amb açò crec que no contradic el que he dit fins ara. El mateix Quine admet explícitament que "la indeterminació de la traducció fou sempre una conjectura, encara que una conjectura plausible" (Quine, 2000: p. 409, i *passim*). La indeterminació de la traducció és, més bé, una conjectura o hipòtesi; és a dir, no està provada, però no depèn tampoc de la seua veritat, sinó que la seua importància rau en la seua mera possibilitat. Com afirma Hilary Putnam (1975:179), no sabem les condicions raonables (*reasonable constraints*) que determinarien la traducció; i, potser, que ni existesquen.

Referències

Barrett, R.B. i Gibson, R., eds. (1990). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell.

Blasco, Josep L. i Grimaltos, Tobies (1997). *Teoria del coneixement*. València: PUV.

Dancy, Jonathan (1983). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.

Davidson, D. & Hintikka, Jaako, eds. (1969). *Words and Objections*. Dordrecht, Holland: Reidel.

García Suárez, A. (1997). *Modos de significar*. Madrid: Tecnos.

Hahn, Edwin & Schilpp, Paul Arthur, eds. (1986). *The Philosophy of W.V.* Quine. La Salle, Ill.: Open Court.

Hale, Bob & Wright, Crispin, eds. (1997). *Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.

Hookway, Christopher (1988). *Quine*. Cambridge: Polity Press.

Kirk, Robert (1969). "Translation and Indeterminacy". *Mind* 78, 321-341.

Miller, A. (1998). *Philosophy of Language*. London: UCL Press.

Moore, A.W., ed. (1998). *Meaning and Reference.* Oxford: Oxford University Press.

Orenstein, Alex i Kotatko, Petr, eds. (2000). *Knowledge, Language and Logic. Question for Quine*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 210. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 407-430.

Putnam, H. (1975). *Mind, language and reality.* Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1986) "Meaning Holism". In Hahn & Schilpp (1986).

Quine, Willard V.O. (1952a). “Two Dogmas of Empiricism”. Reprinted in (1953).
——— (1952b). “The problem of Meaning in Linguistics”. In (1953).
——— (1953). *From a Logical Point of View.* Cambridge MA: Harvard University Press.
——— (1959). “Meaning and Translation”, in R.A. Brower, ed., *On Translation*, Cambridge MA: Harvard University Press, 148-172.
——— (1960). *Word and Object.* Cambridge MA: M.I.T. Press.
——— (1969a). “Ontological Relativity”. In (1969c).
——— (1969b). “Naturalized Epistemology”. In (1969c).
——— (1969c). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York/London: Columbia University Press.
——— (1969d). “Replies”. In Davidson & Hintikka, eds. (1969).
——— (1970). “On the Reasons for Indeterminacy of Translation”. *Journal of Philosophy* 67, 178-183.
——— (1975). “Mind and verbal Dispositions”. Reimprés en Moore (1998).
——— (1978). “Use and its place in meaning”, *Erkenntnis* 13, 1-8. Reimprés en Quine 1981.
——— (1981). *Theories and Things*, Cambridge MA: Harvard University Press.
——— (1987). “Indeterminacy of Translation Again”. *Journal of Philosophy* 84, 5-10.
——— (1990). *The Pursuit of Truth*. Cambridge MA: Harvard University Press.
——— (1990b). “Three Indeterminacies” i respostes als articles sobre ell, en Barrett i Gibson 1990.
——— (2000). “Quine’s responses”, en Orenstein i Kotatko 2000.
Wittgenstein, Ludwig (ed. 1997). *Investigacions filosòfiques.* Barcelona: Edicions 62.
Wright, Crispin (1997). “Indeterminacy of Translation”. In Hale & Wright, eds. (1997).

Characterization of the clones with constants in the interval $[K_w, G_2]$

José Martínez-Fernández
Universitat de Barcelona

November 23, 2004

Abstract

We determine all the clones with constants on the set $\{0, 1, 2\}$ that satisfy these conditions: (i) they expand the clone of weak Kleene operators, and (ii) they are included in the clone G_2 (that is, the maximal clone of non-monotonic functions that satisfies (i) and has the the fixed-point property).[1]

1 Introduction

The Kleene logics, strong and weak, play an important role among the many-valued logics and have found applications in several fields, like truth theories, computability logics, partial logics, etc. Throughout this paper, the set of values will be the set $E_3 = \{0, 1, 2\}$ and the Kleene operators will be represented as

	$\neg_2$
0	1
1	0
2	2

$\wedge_w$	0	1	2
0	0	0	2
1	0	1	2
2	2	2	2

$\wedge_s$	0	1	2
0	0	0	0
1	0	1	2
2	0	2	2

In the truth-theoretic interpretation of E_3, 0 represents the value false, 1 the value true and 2 the value assigned to the pathological sentences, those that lack classical truth value. We define as usual $x \vee_i y = \neg_2(\neg_2 x \wedge_i \neg_2 y)$, for each $i \in \{w, s\}$. It is well known that the weak Kleene operators can be defined in terms of the strong Kleene ones and that the strong Kleene operators allow one to express all three-valued functions monotonic for the order of knowledge, i.e., the order on E_3 determined by $2 \leq 0$, $2 \leq 1$.

Let us recall some definitions. Consider the sets $E_k = \{0, 1, \ldots, k-1\}$. $\mathcal{O}_k^{(n)}$ denotes the set of n-ary functions on E_k, and $\mathcal{O}_k = \bigcup_{n \geq 1} \mathcal{O}_k^{(n)}$ the set of all finitary functions on E_k. A *clone* (of functions on E_k) is a set of functions of $\mathcal{O}_k$ which contains the projections (i.e., the functions $e_i^n(x_1, \ldots, x_n) = x_i$ for all $n \geq 1$ and $1 \leq i \leq n$) and is closed with respect to the composition of functions. The identity function e_1^1 will be denoted *id*. A clone is a *clone with constants* if it contains the constant functions:

[1] I thank the help offered by Anil Gupta during the preparation of this work. I am also grateful to the grant Fulbright-MECD and the Ministerio de Ciencia y Tecnología (Research Project HUM2004-05609-C02-01) (partially supported by the European Social Fund).
Keywords: Kleene logic; clone.

$c_a^n(x_1, \ldots, x_n) = a$, for all $n \geq 1$ and $a \in E_k$. Abusing the notation, we will use the name c_a to denote a constant function of any arity with value $a \in E_k$. Let $X \subseteq \mathcal{O}_k$, then $\langle X \rangle$ denotes the clone with constants generated by X, i.e., the smallest clone containing X and the constant functions. We say that $f \in \mathcal{O}_k^{(n)}$ *depends essentially* on the variable x_i $(1 \leq i \leq n)$ when there are elements $a_1, \ldots, a_n, b \in E_k$ such that $f(a_1, \ldots, a_n) \neq f(a_1, \ldots a_{i-1}, b, a_{i+1}, \ldots, a_n)$. Otherwise we say that x_i is a *fictitious variable*.[2] Given two clones $F, G \subseteq \mathcal{O}_k$, the *interval* $[F, G]$ is defined as the set of all clones H such that $F \subseteq H \subseteq G$.

The clone of functions generated by the weak Kleene propositional operators and the constant functions will be called the weak Kleene clone and will be denoted by K_w. So $K_w = \langle \neg_2, \wedge_w \rangle$. Likewise, the strong Kleene clone is defined as $K_s = \langle \neg_2, \wedge_s \rangle$. In this paper we determine all the clones in the interval $[K_w, G_2]$. This result is part of a project trying to determine all the clones with constants that are extensions of K_w.

We will use the following notation for unary three-valued functions:

(1) Permutations:

	id	$\sim_1$	$\sim_2$	$\neg_0$	$\neg_1$	$\neg_2$
0	0	1	2	0	2	1
1	1	2	0	2	1	0
2	2	0	1	1	0	2

(2) Non-bijective functions:[3]

	α_1	α_2	α_3	α_4	α_5	α_6
0	0	0	1	1	2	2
1	0	0	1	1	2	2
2	1	2	0	2	0	1

	β_1	β_2	β_3	β_4	β_5	β_6
0	0	0	1	1	2	2
1	1	2	0	2	0	1
2	0	0	1	1	2	2

	γ_1	γ_2	γ_3	γ_4	γ_5	γ_6
0	1	2	0	2	0	1
1	0	0	1	1	2	2
2	0	0	1	1	2	2

	c_0	c_1	c_2
0	0	1	2
1	0	1	2
2	0	1	2

We will also use the following special binary functions:

$\boxdot$	0	1	2
0	0	0	0
1	0	0	0
2	0	0	2

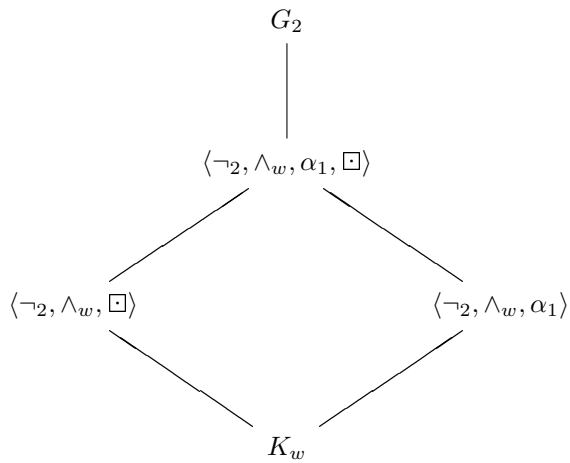
$\odot$	0	1	2
0	0	0	0
1	0	0	1
2	0	1	2

The clone G_2 is characterized in [3] as the maximal clone satisfying the Gupta-Belnap fixed-point property that expands K_w and is non-monotonic for the order of knowledge. It will be defined here as $G_2 = \langle \neg_2, \wedge_w, \odot \rangle$.

[2] On the properties of clones, see [2] or [4].

[3] The functions α_i are the unary functions that satisfy the condition $\alpha_i(0) = \alpha_i(1)$, the functions β_i satisfy $\beta_i(0) = \beta_i(2)$ and the functions γ_i satisfy $\gamma_i(1) = \gamma_i(2)$.

The following diagram shows all the non-monotonic extensions of K_w included in G_2[4]:



The following section will characterize the new clones that appear in the diagrams and the last section will justify their completeness.

2 Characterization of the clones in $[K_w, G_2]$

We need to introduce some new notation. Let $f \in \mathcal{O}_3$. The derived set of f, denoted $\operatorname{der} f$, is the set of all functions which can be obtained from f with some (all, none) of its variables replaced by constants. I_{01} is the the set of all functions that preserve the set $\{0, 1\}$. If $f \in I_{01}$, then the restriction of f, denoted $\operatorname{re} f$, is the function $\operatorname{re} f : E_2 \to E_2$ defined as $\operatorname{re} f(a_1, \ldots, a_n) = f(a_1, \ldots, a_n)$, for all $a_1, \ldots, a_n \in E_2$. We say that the variable x_i is a *contaminant variable* (in f) if, for every $a_1, \ldots, a_n \in E_3$, $f(a_1, \ldots, a_n) = 2$ whenever $a_i = 2$.

Proposition 1 *Let $f \in \mathcal{O}_3$. Then $f \in K_w$ if, and only if, f satisfies the conditions:*
(1) for all $g \in \operatorname{der} f$, if $g \neq c_2$, then $g \in I_{01}$,
(2) all essential variables of f are contaminant variables.

Proof. ($\Rightarrow$) Let $f \in K_w = \langle \neg_2, \wedge_w \rangle$. The first condition can be proved easily by induction. We prove that f satisfies the second condition by induction on the complexity of f. Projections and constant functions satisfy the condition trivially. Let us suppose that $f = g \wedge_w h$ and that x_1 is an essential variable in f. Then there are elements $a_1, \ldots, a_n, b$, with $b \neq a_1$, such that $f(a_1, \ldots, a_n) \neq f(b, a_2, \ldots, a_n)$. Two cases need to be considered:

[4]The clone $\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$ is the propositional restriction of the first-order scheme that was analyzed by A. Gupta and N. Belnap (section 2E) in their book *The Revision Theory of Truth* as an example of a non-monotonic clone that satisfies the fixed-point property. The existence of this philosophically interesting non-monotonic extension of K_w motivated us to find and classify the other extensions.

- If $f(a_1, \dots, a_n) = 2$ and $f(b, a_2, \dots, a_n) \in E_2$, then $g(b, a_2, \dots, a_n) \neq 2$ and $h(b, a_2, \dots, a_n) \neq 2$ and either $g(a_1, \dots, a_n) = 2$ or $h(a_1, \dots, a_n) = 2$. This implies that x_1 is essential either in g or in h. By the inductive hypothesis, either x_1 is contaminant in g or it is contaminant in h. Either way it follows that x_1 is contaminant in f.

- If $f(a_1, \dots, a_n) = 0$ and $f(b, a_2, \dots, a_n) = 1$, then $g(b, a_2, \dots, a_n) = 1$, $h(b, a_2, \dots, a_n) = 1$ and either $g(a_1, \dots, a_n) = 0$ or $h(a_1, \dots, a_n) = 0$. That means that x_1 is essential either in g or in h. In both cases it follows, by inductive hypothesis, that x_1 is contaminant in f.

The case of negation is similar.

($\Leftarrow$) Let us consider a non-constant function $f \in \mathcal{O}_3$ satisfying conditions (1) and (2). If f is monadic, then $f \in \{id, \neg_2, \alpha_2, \alpha_4\} \subseteq K_w$. Let us suppose that all functions $f \in \mathcal{O}_3^{(n)}$ satisfying (1) and (2) are included in K_w and let us consider $f \in \mathcal{O}_3^{(n+1)}$ satisfying (1) and (2). Without losing generality, we will suppose that all variables of f are essential. Let us define

$$g(x_1, \dots, x_{n+1}) := (x_1 \vee_w f(0, x_2, \dots, x_{n+1})) \wedge_w (\neg_2 x_1 \vee_w f(1, x_2, \dots, x_{n+1}))$$

By induction hypothesis, $f(0, x_2, \dots, x_{n+1}) \in K_w$ and $f(1, x_2, \dots, x_{n+1}) \in K_w$, hence $g \in K_w$. Consider $a_1, \dots, a_{n+1} \in \mathcal{O}_3$. If all $a_i \in E_2$, then, by condition (1), $f(0, a_2, \dots, a_{n+1}) \in E_2$ and $f(1, a_2, \dots, a_{n+1}) \in E_2$. The definition of the Kleene operators show that

$$(a_1 \vee_w f(0, a_2, \dots, a_{n+1})) \wedge_w (\neg_2 a_1 \vee_w f(1, a_2, \dots, a_{n+1})) = f(a_1, \dots, a_{n+1})$$

If some $a_i = 2$, $i \neq 1$, then, by (2), $f(a_1, a_2, \dots, a_{n+1}) = 2$ and $f(0, a_2, \dots, a_{n+1}) = f(1, a_2, \dots, a_{n+1}) = 2$. If $a_1 = 2$, then it is obvious that $g(2, a_2, \dots, a_{n+1}) = 2 = f(2, a_2, \dots, a_{n+1})$.

Proposition 2 *Let $f \in \mathcal{O}_3$. Then $f \in \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$ if, and only if, f satisfies the conditions:*

(1) For every $g \in \operatorname{der} f$, if $g \neq c_2$, then $g \in I_{01}$.

(2) If $f(a_1, \dots, a_n) \neq 2$, for some $a_i \in E_3$ and $a_{i_1} = \dots = a_{i_j} = 2$, for $1 \leq j \leq n$ and $1 \leq i_1 \leq \dots \leq i_j \leq n$, then the function

$$\operatorname{re} f(a_1, \dots, a_{i_1 - 1}, x_1, a_{i_1 + 1}, \dots, a_{i_j - 1}, x_j, a_{i_j + 1}, \dots, a_n)$$

is constant.

(3) If $f \neq c_2$ and there are $a_1, \dots, a_n \in E_3$ such that $f(a_1, \dots, a_n) = 2$, then there is a_i, $1 \leq i \leq n$, such that $a_i = 2$ and $f(x_1, \dots, x_{i-1}, 2, x_{i+1}, \dots, x_n) = c_2$.

Proof. ($\Rightarrow$) By induction on the complexity of the functions, as in Proposition 1.

($\Leftarrow$) By induction on the number of variables. Consider a non-constant $f \in \mathcal{O}_3^{(n)}$ satisfying conditions (1), (2) and (3). We will distinguish two cases:

(Case 1) $f(E_3^n) \subseteq E_2$. Consider $\overline{a} := (a_1, \dots, a_n) \in E_3^n$. We define, for $1 \leq i \leq n$:

$$g_{\overline{a},i}(\overline{x}) := \begin{cases} \alpha_1 x_i & \text{if } a_i = 2 \\ \neg_2 \alpha_1 x_i & \text{if } a_i \neq 2 \end{cases}$$

$$g_{\overline{a}}(\overline{x}) := g_{\overline{a},1}(\overline{x}) \wedge_w \dots \wedge_w g_{\overline{a},n}(\overline{x})$$

$$m(\overline{x}) := \bigvee_{\overline{a}:f(\overline{a})=1} g_{\overline{a}}(\overline{x})$$

Let us check that $f = m$. If $f(\overline{a}) = 1$, then $g_{\overline{a}}(\overline{a}) = 1$ and $m(\overline{a}) = 1$. If $f(\overline{a}) = 0$, let us consider any $\overline{b} := (b_1, \dots, b_n) \in E_3^n$ such that $f(\overline{b}) = 1$. Suppose that for every i, $1 \le i \le n$, $a_i = 2$ if, and only if, $b_i = 2$. Without losing generality, let the values a_i and b_i be 2 for $j \le i \le n$. Given that $f(E_3^n) \subseteq E_2$, $f(2, \dots, 2) \neq 2$ and applying condition (2) we find that $\operatorname{re} f(x_1, \dots, x_j, 2, \dots, 2)$ is constant and then $f(\overline{a}) = f(\overline{b})$. This is a contradiction. Therefore, there is i, $1 \le i \le n$, such that either $a_i = 2$ and $b_i \neq 2$ or $a_i \neq 2$ and $b_i = 2$. In any case $g_{\overline{b},i}(\overline{a}) = 0$ and therefore $g_{\overline{b}}(\overline{a}) = 0$ and $m(\overline{a}) = 0$.

(Case 2) $f(E_3^n) \nsubseteq E_2$. Then by condition (3) there is a contaminant variable, say x_1. Then we define

$$g(x_1, \dots, x_n) = (x_1 \vee_w f(0, x_2, \dots, x_n)) \wedge_w (\neg_2 x_1 \vee_w f(1, x_2, \dots, x_n)).$$

It is easy to prove that $f = g$ (as in Proposition 1, ($\Leftarrow$)).

Proposition 3 $\langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle = K_s \cap G_2$.

Proof. Let us prove by induction on the number of variables the non-trivial inclusion. It is easy to check that $(K_s \cap G_2)^{(1)} \subseteq \langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle$. Let us suppose that $(K_s \cap G_2)^{(n-1)} \subseteq \langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle$ and let us consider a non-constant $f \in (K_s \cap G_2)^{(n)}$. If there are some elements $a_1, \dots, a_{n-1} \in E_2$ such that $f(a_1, \dots, a_{i-1}, 2, a_i, \dots, a_{n-1}) = 2$, then $f(x_1, \dots, x_{i-1}, 2, x_i, \dots, x_{n-1}) \notin I_{01}$ and, by condition (a) in Proposition 5,

$$f(x_1, \dots, x_{i-1}, 2, x_i, \dots, x_{n-1}) = c_2$$

and the result can be proved using the same strategy as in the proof of Proposition 1, ($\Leftarrow$). Otherwise for all elements $a_1, \dots, a_n \in E_3$ such that $a_i = 2$ and $a_1, \dots, a_{i-1}, a_{i+1}, \dots, a_n \in E_2$ we have $f(a_1, \dots, a_{i-1}, 2, a_{i+1}, \dots, a_n) \neq 2$. Consider $\overline{b} := (b_1, \dots, b_n) \in E_2^n$, $\overline{c} := (c_1, \dots, c_n) \in E_2^n$ and the functions $h_i(x) := f(b_1, \dots, b_{i-1}, x, c_{i+1}, \dots, c_n)$, $1 \le i \le n$. By hypothesis, $h_i(2) \neq 2$ and, by the condition (b) in Proposition 5, $\operatorname{re} h_i$ is constant. In particular $h_i(b_i) = h_i(c_i)$ for all i, hence $h(\overline{b}) = h(\overline{c})$ and $\operatorname{re} f$ is either c_0 or c_1.Let us suppose that $\operatorname{re} f = c_0$, and let us define the following functions: for all i, $1 \le i \le n$, $g_i(x_1, \dots, x_n) := x_i \boxdot f(x_1, \dots, x_{i-1}, 2, x_{i+1}, \dots, x_n)$; $g(x_1, \dots, x_{n+1}) := g_1 \vee_w \dots \vee_w g_n$. Let us prove that $f = g$. Let us consider $\overline{a} := (a_1, \dots, a_n) \in E_3^n$. If all $a_i \in E_2$, then $g_i(\overline{a}) = 0 = f(\overline{a})$. Otherwise there are some $a_i = 2$. It is obvious that then $g_i(\overline{a}) = 0$ if $f(\overline{a}) = 0$ and $g_i(\overline{a}) = 2$ if $f(\overline{a}) = 2$. If $f(\overline{a}) = 1$, then let us define $\overline{b} := (b_1, \dots, b_n) \in E_3^n$ as: $b_i = a_i$, if $a_i \in E_2$, and $b_i = 0$, if $a_i = 2$. For all i, $a_i \le b_i$ and, since $f \in K_s$, $f(\overline{b}) = 1$, contradicting that $\operatorname{re} f = c_0$. Therefore $g(\overline{a}) = f(\overline{a})$. If $\operatorname{re} f = c_1$, then the definition of g_i is changed to $g_i(x_1, \dots, x_n) = \neg_2(x_i \boxdot f(x_1, \dots, x_{i-1}, 2, x_{i+1}, \dots, x_n))$.

Proposition 4 *Let $f \in \mathcal{O}_3$. Then $f \in \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$ if, and only if, f satisfies the conditions:*

(1) For every $g \in \operatorname{der} f$, if $g \neq c_2$, then $g \in I_{01}$.

(2) If $f(a_1, \dots, a_n) \neq 2$, for some $a_i \in E_3$ and $a_{i_1} = \dots = a_{i_j} = 2$, for $1 \le j \le n$ and $1 \le i_1 \le \dots \le i_j \le n$, then the function

$$\operatorname{re} f(a_1, \dots, a_{i_1-1}, x_1, a_{i_1+1}, \dots, a_{i_j-1}, x_j, a_{i_j+1}, \dots, a_n)$$

is constant.

(3) If there are $a_1, \dots, a_{n-1} \in E_3$ such that $f(a_1, \dots, a_{i-1}, x, a_i, \dots, a_{n-1}) \in \{id, \neg_2\}$, then $f(x_1, \dots, x_{i-1}, 2, x_i, \dots, x_{n-1}) = c_2$.

Proof. ($\Rightarrow$) The proof is easy, by induction on the construction of f.

($\Leftarrow$) By induction on the number of variables. Consider a non-constant $f \in \mathcal{O}_3^{(n)}$ satisfying conditions (1), (2) and (3). We will distinguish two cases:

(Case 1) There is no contaminant variable. Then we define, for any $\overline{a} := (a_1, \ldots, a_n) \in E_3^n$,

$$g_{\overline{a},i}(\overline{x}) := \begin{cases} \alpha_1 x_i & \text{if } a_i = 2 \\ \neg_2 \alpha_1 x_i & \text{if } a_i \neq 2 \end{cases}$$

$$g_{\overline{a}}(\overline{x}) := g_{\overline{a},1}(\overline{x}) \wedge_w \ldots \wedge_w g_{\overline{a},n}(\overline{x})$$

$$h_{\overline{a}}(\overline{x}) := x_{i_1} \boxdot \ldots \boxdot x_{i_r} \quad \text{if } a_{i_1} = \ldots = a_{i_r} = 2$$

$$m(\overline{x}) := \bigvee_{\overline{a}: f(\overline{a})=1} g_{\overline{a}}(\overline{x}) \vee_w \bigvee_{\overline{a}: f(\overline{a})=2} h_{\overline{a}}(\overline{x})$$

Let us check that $f = m$.

- If $f(\overline{a}) = 2$, then there is $a_i = 2$, because otherwise all $a_i \in E_2$ and, by condition (1), $f = c_2$, contradicting the hypothesis of the case. So $h_{\overline{a}}$ is defined, $h_{\overline{a}}(\overline{a}) = 2$ and $m(\overline{a}) = 2$.

- If $f(\overline{a}) = 0$, let us consider an arbitrary n-tuple $\overline{b} := (b_1, \ldots, b_n) \in E_3^n$ such that $f(\overline{b}) = 1$. Suppose that for every i, $1 \leq i \leq n$, $a_i = 2$ if, and only if, $b_i = 2$. Define $f_i(x) := f(b_1, \ldots, b_{i-1}, x, a_{i+1}, \ldots, a_n)$, $1 \leq i \leq n$. Consider the least index i such that $f_i(a_i) \neq f_i(b_i)$. This number exists because otherwise $f(\overline{a}) = f(\overline{b})$. Call that minimal index j. If $f_j(2) \neq 2$, then by condition (2) $\operatorname{re} f_j(x)$ is constant, so $f_j(a_j) = f_j(b_j)$, contradicting the choice of j. Therefore $f_j(2) = 2$ and, since $f_j(a_j) \neq f_j(b_j)$, $a_j \neq b_j$, hence $f_j(x) \in \{id, \neg_2\}$. By condition (3), x_j is a contaminant variable, contradicting the hypothesis of this case. Therefore there is i, $1 \leq i \leq n$, such that either $a_i = 2$ and $b_i \neq 2$ or $a_i \neq 2$ and $b_i = 2$. Either way $g_{\overline{b},i}(\overline{a}) = 0$ and so $g_{\overline{b}}(\overline{a}) = 0$.

Consider now any $\overline{b} := (b_1, \ldots, b_n) \in E_3^n$ such that $f(\overline{b}) = 2$. Without losing generality, suppose that $b_1, \ldots, b_i \in E_2$, $b_{i+1} = \ldots = b_n = 2$, so that $h_{\overline{b}}(\overline{x}) = x_{i+1} \boxdot \ldots \boxdot x_n$. Since $f(x_1, \ldots, x_i, 2, \ldots, 2) \notin I_{01}$, $f(x_1, \ldots, x_i, 2, \ldots, 2) = c_2$ (by condition (1)). If for all $i \leq j \leq n$, $a_j = 2$, then $f(\overline{a}) = 2$, contradicting the hypothesis. Therefore there is j, $i \leq j \leq n$, such that $a_j \neq 2$, and then $h_{\overline{b}}(\overline{a}) = 0$. $g_{\overline{b}}(\overline{a}) = 0$ and $h_{\overline{b}}(\overline{a}) = 0$ for all the adequate choices of $\overline{b}$ show that $m(\overline{a}) = 0$.

- If $f(\overline{a}) = 1$, then it can be proved like in the case $f(\overline{a}) = 0$ that $h_{\overline{b}}(\overline{a}) = 0$ for any $(b_1, \ldots, b_n)$ such that $f(b_1, \ldots, b_n) = 2$. As $g_{\overline{a},i}(\overline{a}) = 1$ for all i, $1 \leq i \leq n$, $g_{\overline{a}}(\overline{a}) = 1$. This implies $m(\overline{a}) = 1$.

(Case 2) If there is a contaminant variable, say x_1. Then we define

$$g(x_1, \ldots, x_n) = (x_1 \vee_w f(0, x_2, \ldots, x_n)) \wedge_w (\neg_2 x_1 \vee_w f(1, x_2, \ldots, x_n)).$$

It is easy to prove that $f = g$ (see Proposition 1 ($\Leftarrow$)).

Proposition 5 *G_2 is the clone of all functions $f \in \mathcal{O}_3$ that satisfy the following conditions:*

1. *For every $g \in \operatorname{der} f$, if $g \neq c_2$, then $g \in I_{01}$.*

2. *If* $f(a_1, \ldots, a_n) \neq 2$ *and* $a_{i_1} = \ldots = a_{i_j} = 2$, *for* $1 \leq j \leq n$ *and* $1 \leq i_1 \leq \ldots \leq i_j \leq n$, *then the function*

$$\operatorname{re} f(a_1, \ldots, a_{i_1-1}, x_1, a_{i_1+1}, \ldots, a_{i_j-1}, x_j, a_{i_j+1}, \ldots, a_n)$$

is constant.

Proof. See [1].

3 Completeness of the diagrams

The completeness of the diagrams is an easy consequence of the propositions in this section. The strategy used to prove that the clones $F_1, \ldots, F_n$ are the only maximal clones including K_w and included in a clone, say G, is always the same: first to prove that $F_i \nsubseteq F_j$ and $F_j \nsubseteq F_i$, for every $i \neq j$; then, given $f_1, \ldots, f_n \in G$ such that $f_1 \notin F_1$, ..., $f_n \notin F_n$, to prove that $\langle \neg_2, \wedge_w, f_1, \ldots, f_n \rangle = G$. The first part of the strategy will go unstated in the proof of the following propositions. In all cases the non-inclusion of the clones can easily be checked using the characterizations of the clones involved.

We will use a new concept. Given $f \in \mathcal{O}_3^{(n)}$, a set of variables $\{x_{i_1}, \ldots, x_{i_j}\}$ is a *contaminant set* if, and only if, for every $a_1, \ldots, a_n \in E_3$, $f(a_1, \ldots, a_n) = 2$ whenever $a_{i_1} = \ldots = a_{i_j} = 2$. A set of variables is a *minimal contaminant set* if it is a contaminant set and every strict subset of it is not a contaminant set. Of course, a variable x_i is a contaminant variable when the set $\{x_i\}$ is a contaminant set.

Proposition 6 *The only maximal clone of* G_2 *that contains* K_w *is the clone*

$$\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$$

.

Proof. We will prove that for every $f \in G_2 \setminus \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$, $\langle K_w \cup \{f\} \rangle = G_2$.

If $f \in G_2 \setminus \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$, then, by Propositions 5 and 4, there is a variable, say x_1, and elements $a_1, \ldots, a_{n-1} \in E_3$ such that $f(x, a_1, \ldots, a_{n-1}) \in \{id, \neg_2\}$ and $f(2, x_1, \ldots, x_{n-1}) \neq c_2$. If all $a_i \in E_2$, then, since $f(2, x_1, \ldots, x_{n-1}) \neq c_2$ and $f \in G_2$, by condition (a) in Proposition 5, $f(2, x_1, \ldots, x_{n-1}) \in I_{01}$, contradicting that $f(x, a_1, \ldots, a_{n-1}) \in \{id, \neg_2\}$. So some $a_i = 2$ and, without losing generality, we can suppose $a_1 = \ldots = a_i = 2$ and $a_{i+1}, \ldots, a_{n-1} \in E_2$, $1 \leq i \leq n-1$. Consider $g(x_1, x_2) = f(x_1, x_2, \ldots, x_2, a_{i+1}, \ldots, a_{n-1})$. If $g(2, 0) = 2$, then, by condition (a) in Proposition 5, $f(2, x_1, \ldots, x_{n-1}) = c_2$, contradicting the characterization of f. Thus $g(2, x) \neq c_2$. By definition, $g(x, 2) \in \{id, \neg_2\}$. Since $g \in G_2$ and $g(2, x) \neq c_2$, $\operatorname{re} g \in \{c_0, c_1\}$ and $\operatorname{re} g(2, x) \in \{c_0, c_1\}$. The functions that satisfy all these conditions are of the form

g	0	1	2
0	a	a	c
1	a	a	d
2	b	b	2

with $a, b, c, d \in E_2$, $c \neq d$. It is easy to check that each of these functions, together with $\neg_2$ and $\wedge_w$, generate the function $\odot$. So $\langle K_w \cup \{f\} \rangle = \langle \neg_2, \wedge_w, \odot \rangle = G_2$.

Proposition 7 *The only maximal clones of* $\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$ *that contain* K_w *are* $\langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle$ *and* $\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$.

Proof. We have to prove that for every $f \in \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle \setminus \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$ and $g \in \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle \setminus \langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle$, $\langle K_w \cup \{f, g\} \rangle = \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$.

By Propositions 4 and 2, f has to satisfy that $f \neq c_2$ and that there are $a_1, \ldots, a_n \in E_3$ such that $f(a_1, \ldots, a_n) = 2$ and for all a_i, if $a_i = 2$, then

$$f(x_1, \ldots, x_{i-1}, 2, x_{i+1}, \ldots, x_n) \neq c_2$$

. Since $f \neq c_2$ and $f \in \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$, $f \in I_{01}$ and then some $a_i = 2$. Without losing generality, suppose that $a_1 = \ldots = a_i = 2$ and $a_{i+1}, \ldots, a_n \in E_2$. The function $f(2, 2, \ldots, 2, x_{i+1}, \ldots, x_n) \notin I_{01}$, so $f(2, 2, \ldots, 2, x_{i+1}, \ldots, x_n) = c_2$, that is, $\{x_1, \ldots, x_i\}$ is a contaminant set. Therefore it includes a minimal contaminant set, say $\{x_1, \ldots, x_j\}$. We claim that $j \geq 2$, because otherwise x_1 would be a contaminant variable, contradicting that $f(2, x_1, \ldots, x_{n-1}) \neq c_2$. Consider the following function: $h(x_1, x_2) = g(x_1, x_2, b_3, \ldots, b_n)$, with $b_3 = \ldots = b_j = 2$ and any fixed $b_{j+1}, \ldots, b_n \in E_2$. Then $h(2, 2) = 2$ because $\{x_1, \ldots, x_j\}$ is a contaminant set. For $a \in E_2$, $h(2, a) \neq 2$, because otherwise

$$f(2, x_2, 2, \ldots, 2, x_{j+1}, \ldots, x_n) \notin I_{01}$$

and then $f(2, x_2, 2, \ldots, 2, x_{j+1}, \ldots, x_n) = c_2$, contradicting the minimality of the contaminant set $\{x_1, \ldots, x_j\}$. Similarly $h(a, 2) \neq 2$, for $a \in E_2$. The characterization of $\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle$ force that $h(a, b) \neq 2$, for $a, b \in E_2$. Then it is trivial to check that $x_1 \boxdot x_2 = h(x_1, x_2) \wedge_w \neg_2 h(x_1, x_2)$. Therefore $\boxdot \in \langle K_w \cup \{f\} \rangle$.

Since $\langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle = K_s \cap G_2$ and $\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1, \boxdot \rangle \subset G_2$, it follows that $g \notin K_s$. Without losing generality we can suppose that $g(2, 2) \not\leq g(0, 1)$. That means that $g(2, 2) \in E_2$ and, by condition (b) in Proposition 5, $\operatorname{re} g \in \{c_0, c_1\}$. Therefore $g(x, x) \in \{\alpha_1, \neg_2 \alpha_1\}$.

Proposition 8 *The only maximal clone of $\langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$ that contains K_w is K_w.*

Proof. We have to prove that for every $f \in \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle \setminus K_w$, $\langle K_w \cup \{f\} \rangle = \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$.

By Proposition 1, f satisfies that there is an essential non-contaminant variable, say x_1. For each $\overline{a} = (a_1, \ldots, a_{n-1}) \in E_3^{n-1}$ let us define $g_{\overline{a}}(x) = f(x, a_1, \ldots, a_{n-1})$. Consider the set of $\overline{a} \in E_3^{n-1}$ such that $g_{\overline{a}}(x) \neq c_2$. Call that set A. If $\overline{a} \in A$, then $g_{\overline{a}}(2) \neq 2$, because otherwise there should be some $a_i = 2$, x_i being a contaminant variable (by Proposition 2, condition (3)), contradicting either $\overline{a} \in A$ or that x_1 is non-contaminant. Since $g_{\overline{a}}(2) \neq 2$ and $f \in G_2$, by condition (b) in Proposition 5, $\operatorname{re} g_{\overline{a}}(x) \in \{c_0, c_1\}$ and $g_{\overline{a}}(x) \in \{c_0, c_1, \alpha_1, \neg_2 \alpha_1\}$. If for all $\overline{a} \in A$, $g_{\overline{a}}(x) \in \{c_0, c_1\}$, then x_1 would be fictitious in f, contradicting the hypothesis. Therefore there is some $\overline{a} \in A$ such that $g_{\overline{a}}(x) \in \{\alpha_1, \neg_2 \alpha_1\}$. That proves that $\langle K_w \cup \{f\} \rangle = \langle \neg_2, \wedge_w, \alpha_1 \rangle$.

Proposition 9 *The only maximal clone of $\langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle$ that contains K_w is K_w.*

Proof. We have to prove that for every $f \in \langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle \setminus K_w$, $\langle K_w \cup \{f\} \rangle = \langle \neg_2, \wedge_w, \boxdot \rangle$.

By Proposition 1, f satisfies that there is an essential non-contaminant variable, say x_1. Consider $\overline{a}$, $g_{\overline{a}}(x_1)$ and A defined as in the previous proof. Suppose that x_1 do not belong to any minimal contaminant set. If $\overline{a} \in A$, then $g_{\overline{a}}(2) \neq 2$, because otherwise either there should be a minimal contaminant set containing x_1 or $\overline{a} \notin A$. By condition (b) in Proposition 5, it follows that $\operatorname{re} g_{\overline{a}}(x_1) \in \{c_0, c_1\}$ and then $g_{\overline{a}}(x_1) \in \{c_0, c_1\}$ (because $f \in K_s$). Hence x_1 is a fictitious variable in f, contradicting the hypothesis. Therefore there is a minimal contaminant set that contains x_1, say

$\{x_1, \ldots, x_i\}$. As the variable x_1 is non-contaminant, $i > 1$. Consider the function: $h(x_1, x_2) = f(x_1, x_2, b_3, \ldots, b_n)$, with $b_3 = \ldots = b_i = 2$ and $b_{i+1}, \ldots, b_n \in E_2$. Then it can be proved, reasoning like in Proposition 7, that $\boxdot \in \langle K_w \cup \{h\} \rangle$. Therefore $\boxdot \in \langle K_w \cup \{f\} \rangle$.

Theorem 10 *The clones shown in the diagram of section 1 are all the clones in the interval* $[K_w, G_2]$.

Proof. Completeness is a consequence of the previous propositions and the following result: for a clone F on a finite set, F is finitely generated if, and only if, every proper subclone of F is contained in a maximal subclone of F, and the maximal subclones of F are finite in number.[5]

References

[1] Rafael Beneyto Torres y José Martínez-Fernández, *A solution to the Gupta-Belnap fixed-point in three-valued stipulation logic*, unpublished.

[2] Reinhardt Pöschel and Lev A. Kalužnin, *Funktionen- und Relationenalgebren. Ein Kapitel der Diskreten Mathematik*, Birkhäuser, 1979.

[3] José Martínez-Fernández, *The Gupta-Belnap Fixed-Point Problem and the Theory of Clones of Functions*, in B. Löwe, W. Malzkorn and T. Räsch (editors), *Foundations of the Formal Sciences II: Applications of Mathematical Logic in Philosophy and Linguistics*, 2003, 175–184.

[4] Agnes Szendrei, *Clones in universal algebra*, Les presses de l'Université de Montréal, 1986.

[5] See [4], p. 27, Proposition 1.15.

GUSTAVO BUENO: ONTOLOGIA MATERIALISTA I *SYMPLOKÉ* DE LES IDEES *

Vicent Agut i Martínez
vicentagut@yahoo.es

Abstract: We need a theory of culture to understand which is the nature of practices. It's impossible to obtain that if we don't underline previously which is the paper of memory and truth, i. e., how we put in contact different realities and according to which criterias. In this paper, accepting that this theory would be a materialistic theory, we've wanted to show which principles govern Bueno's purpose: pluralism, critical reason, a not idea of subject and object metaphysical, an internal circularity between GO (General Ontology) and SO (Special Ontology). These aspects demand an explanation of what symploké is and which limits of apophantic ideal of truth are. We can consider both elements a prelude to this theory of culture that we need.

Key words: materialism, critical reason, truth, *symploké.*

SENS dubte una de les exigències filosòfiques més immediates consisteix en l'elaboració d'un concepte materialista de la cultura, que permeta comprendre la significació ontològica de les pràctiques. Cal subratllar que la majoria dels problemes morals que avui dia ens afecten tenen a veure amb el nostre mode d'interpretar allò que fem o projectem fer. De fet, quan fem ús del terme "cultura" volem significar dues coses essencialment: 1) el nostre mode de ser experiència, és a dir, el caràcter essencialment artificial de la nostra presència al món. Cal recordar que Ortega considerava la tècnica com una invenció del nostre entorn experiencial; [1] 2) com comuniquem allò que experimentem, o bé esperem experimentar, als altres: quins mecanismes utilitzem per formalitzar els diversos àmbits d'experiència, i fins a quin punt considerem revisables els criteris de classificació de les experiències i sota quines creences. Aquesta tasca no és factible sense un ideal de veritat compartit pels individus. Evidentment, aquest ideal no sorgeix del no-res, sinó que neix com una explicitació de la memòria. Com ha destacat M. Cruz, la memòria no és un magatzem, sinó un conjunt de pràctiques que construeixen la pròpia identitat: el llapis que subratlla quins són els esdeveniments i les persones que ens han fet ser allò que ara som i que han fet del món allò que ara

* Vull fer constar el meu agraïment als companys de l'IES Gilabert de Centelles (Nules) pels seus comentaris i suggeriments: els professors Toni Velasco i Modest Barrera.

[1] J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica,* Madrid, Revista de Occidente, 1957. Sobre el paper de la tecnologia i la seua intencionalitat, pot consultar-se el treball de J. Echevarría: "Tecnociencia e interacciones a distancia", en M. Cruz (coor.), *Acción humana,* Barcelona, Ariel, 1997.

és.[2] Bàsicament el paper de la memòria consisteix tant a radicar-nos com a prendre distàncies pel que fa a l'experiència; de fet, una consciència que projectés recordar-ho tot, no podria voler ni desitjar res; fins i tot podríem dir que aquesta consciència no podrà comprendre res ni constituir-se com a experiència.

M'agradaria poder mostrar-los avui en quin sentit la funció del principi de la *symploké* consisteix a subratllar que la nostra intel·ligència comporta respectivitat: un operar *in medias res.* Explicar com aquest principi és la conseqüència d'una sèrie de pressupostos ontològics, que imposen una interna circularitat entre l'Ontologia general (OG) i l'Ontologia especial (OE) i que dibuixen, més enllà del monisme metafísic, un ideal de veritat materialista. Com ens recorda el professor Vidal Peña, la intenció de Bueno no és sinó de construir una filosofia radicalment pluralista.[3] Certament una de les qüestions que es fa més difícil d'entendre és com Bueno pretèn d'acomplir aquest objectiu recuperant l'ontologia clàssica sense adoptar una posició prekantiana: com una reflexió sobre l'estatut que correspon a les diverses realitats en la mesura que són transcendents al llenguatge; i sobretot en quina mesura la filosofia, una vegada subratllat el seu tarannà ontològic, podem considerar-la com l'acció que mitjançant la paraula s'adreça a les consciències i projecta, com a conseqüència, la reforma de l'enteniment.[4] En el pròleg a *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* per exemple, llegim: "La filosofia, com a ofici, treballa en el pla transcendental d'una consciència, que no és tant consciència psicològica, com consciència lògica i moral".[5] Pretenem, aleshores, ocupar-nos dels següents punts: 1) La raó crítica i els seus pressupostos: una raó capaç d'aprendre perquè opera *in medias res.* En opinió de Bueno, l'articulació entre OG i OE és una de les qüestions centrals de la Filosofia materialista, així com també era central per a la Filosofia clàssica l'articulació entre l'Ésser i els diversos tipus d'ens.[6] 2) La *symploké* i la idea de veritat: la *symploké* empírica i la *symploké* dialèctica. Bàsicament ens referirem als *Ensayos materialistas*: capítols III, IV i V de la Segona part. L'objectiu principal és subratllar el tarannà crític del principi de la *symploké,* que permet d'evitar el monisme metafísic que fins i tot atrapa a Heidegger.[7] El principi de la *symploké* permet de superar la idea d'una consciència apofàntica en un sentit subjectiu, com també supera la idea d'una consciència apofàntica en un sentit objectiu o noemàtic. Escriu Bueno al respecte de la *symploké*: "Les idees són el descobriment (tècnic, acadèmic) de Plató. La realitat, filosòficament considerada, deixa de ser la unitat monista de l'ésser, pròpia dels mites metafísics, o la pulverització atomística de la realitat: consisteix en les idees. Les realitats existeixen

---

[2] M. Cruz, "Introducción", en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo,* Barcelona, Paidós, 2002, pp. 14-15. En certa mesura podem dir que l'experiència sense la memòria és cega mentre que la memòria està buida sense incloure-hi l'experiència. Podem definir la memòria com una vehiculització de l'experiència, com un ésser-al-món segons un sentit.

[3] V. Peña, "Los *Ensayos materialistas* y la historia de la Filosofía", en *La filosofía de Gustavo Bueno, Revista Meta* (Madrid), (1992), 15-26, p. 17.

[4] G. Bueno, *Ensayos materialistas,* Madrid, Taurus, 1972, p. 17. La traducció dels texts hagués estat impossible sense l'ajuda inestimable de Carme Contreras i Domènech.

[5] G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 16.

[6] *Ensayos materialistas,* p. 283.

[7] Especialment importants són els treballs de C. Lafont sobre aquesta qüestió. Veure de l'autora: "«Apertura del mundo» y referencia", en M. Teresa López de la Vieja (ed.), *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura,* Madrid, FCE, 1994, 271-278. El mèrit del seu treball consisteix a destacar que Heidegger, com a hereu d'una tradició filosòfica que uneix Hamann-Herder-Humboldt, no pot després comprendre en quin sentit establim els mecanismes de referència del llenguatge. De l'autora podem destacar: *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor, 1993. Plantejat zubiristament diríem que l'error de Heidegger consisteix a creure que la veritat és primer veritat desvetllament, i no veritat sentient.

"asomadas" a les classes, a les idees, és a dir, enfrontades les unes amb les altres, i unides sols enfront de tercers en discòrdia. Però no hi ha pròpiament, en el límit regressiu, una idea de les idees, una articulació de totes les idees en una única estructura". [8] Per quina raó? Senzillament perquè la reducció de les idees a una "idea de les idees" necessàriament ens condemna a una perspectiva metafísica. Cal afegir que la situació encara es torna més complexa quan observem que la *symploké* no consisteix a imaginar –per dir-ho segons Putnam– [9] el *punto de vista del Ojo de Dios.* Bueno cita la proposició 36 de la Part II de l'*Ètica* d'Espinosa per explicar com certes idees són prestigioses a causa de la seua indefinició: "Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas". [10] Planteja G. Bueno que ens trobem en una situació molt semblant a la del cretense Epimènides. Podem evitar aquesta conclusió? ¿És possible una teoria filosòfica que mostre com construïm les idees i en quin sentit la seua connexió, encara que no se substente en principis últims, suposa un ideal de veritat? Crec que el seu mèrit ha estat defensar un Materialisme de la Veritat. [11]

1. Els pressupostos de la raó crítica i la interna circularitat entre OG i OE

És evident que l'objectiu és col·laborar a la construcció d'una filosofia acadèmica materialista: una filosofía crítica, que recuperarà la distinció wolffiana entre Ontologia general i Ontologia especial sense adoptar una posició prekantiana. [12] Els límits del pensament filosòfic materialista són el Cosmos i el No-res. En la seua opinió, el monisme filosòfic –o siga: la idea que tot està connectat amb tot: l'*ipsum esse, ipsum intelligere*– podem considerar-lo com el contingut pròpiament del concepte "metafísica". [13] No ens ha d'estranyar que el primer pas d'aquest materialisme filosòfic, que fa seua la distinció kantiana entre filosofia "mundana" i filosofia "acadèmica" sense establir-ne un korismós, consistesca a transformar l'Ego en una variable: "El materialisme acadèmic està constituït, essencialment, sobre la possibilitat de desconnexió de la Idea de Matèria dels contexts mundans als quals, no obstant, va associada, així com la possibilitat de connexions ideals amb altres contexts que tal vegada no gaudeixen d'un interés mundà immediat. Tal vegada la desconnexió principal que el materialisme acadèmic realitza, al constituir-se en una forma típica de racionalitat, és la desconnexió del concepte de consciència o Ego (*E*) de la mateixa realitat psicològica individual, per a pensar-la com a Idea Universal. [...]. La desconnexió o, si es prefereix, la transformació del *Cogito* en una variable –aquesta transformació està determinada, en gran mesura, per les condicions socials de la pròpia Acadèmia– ens permet el peculiar

---

[8] G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* p. 230.

[9] H. Putnam, *Razón, verdad e historia,* Madrid, Tecnos, 1988, p. 59.

[10] B. Espinosa, *Ética,* Madrid, Ed. Nacional, 1979, p. 151. Trad. i estudi introductori de Vidal Peña.

[11] *Ensayos materialistas,* pp. 144-146. Sóc de l'opinió que la renúncia a un ideal de la veritat en un sentit substantiu no suposa cap inclinació vers el relativisme, sinó un intent de comprendre el món com una modulació de les pràctiques; com diria Bueno: com un ajust entre els tres gèneres de materialitat en un sentit permanentment obert.

[12] És necessària aquesta distinció segons un format crític si volem evitar convertir-nos en un nou Nasredim, que busca un objecte que ha perdut sota la llum d'un fanal perquè podia veure millor allí.

[13] Bueno utilitza el concepte "metafísica" per referir-se sobretot a la substancialització del Tot. En la seua opinió, el monisme metafísic implica la invasió de l'Ontologia general per l'Ontologia especial. És justament allò que Aristòtil pretèn manifestar quan considera que el món intel·lectual és homònim del món real: un duplicat.

distanciament des del qual podem afirmar, p. ex., que els diferents Egos es relacionen entre si a través de la Matèria". [14] Justament aquesta desconnexió permet d'obtindre el primer postulat de l'ontologia materialista: $E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3)$. Certament vol dir aquest postulat que l'Ego no roman passiu, sinó que és la mateixa pràctica històrico-social que converteix el Món (Mi) en objecte. L'operació que transforma l'Ego en una variable fa que aquest no siga una realitat diferent de la unificació dels tres Gèneres de Matèria: M_1, M_2 i M_3. En resum: *(E=M)* [P. I´´]. Cal afegir, però, que si bé aquesta fórmula estableix la identitat entre l'Ego transcendental i el Món en el mateix sentit que Kant, Bueno no accepta la idea d'un subjecte transcendental metamèric o subjecte global. Podem llegir a *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*: "El nus de la qüestió em sembla residir a la hipòstasi de "S" i "O" (o de "S+O", com a suma de dues hipòstasis prèvies). Mentre que el concepte de subjecte o consciència (S) es pense enfrontat globalment a la realitat (O), o a l'inrevés, serem presoners de la metafísica". [15] L'única via lliure, si volem evitar la hipostatització de la realitat, consistirà a considerar la matèria corpòria com un sistema d'operacions. [16] És important destacar que tal plantejament no s'entén sense tindre en compte que Bueno considera definitivament tancada la via nihilista; de fet, sols el rebuig del misticisme nihilista permet formular el [P. II], o bé reescriure'l d'aquesta manera: $(M_1 \subset M) \wedge (M_2 \subset M) \vee (M_3 \subset M)$ [P. II']. Cal no confondre, però, el [P. II] amb la seua fórmula recíproca: $(M \subset Mi)$; perquè $(M \subset Mi)$ i $(M \not\subset Mi)$ formen part de dues proposicions compostes, les quals suposen una relació d'oposició contradictòria: (1) $(Mi \subset M) \wedge (M \subset Mi)$ / (2) $(Mi \subset M) \wedge (M \not\subset Mi)$. [17] En síntesi: cal partir del subjecte segons una perspectiva social i històrica; l'esquema (S_1, S_2, S_3... Sn) permet descobrir una transcendentalitat constituïda històricament, que justament va ser la gran conquesta de la *Fenomenologia de l'esperit.* En definitiva: la pràctica cognoscitiva –i per extensió: la pràctica filosòfica– se substenta en una actitud de dubte. En la mesura que no tot està connectat amb tot i, no obstant, el coneixement continua essent possible, Bueno consi-

---

[14] *Ensayos materialistas,* p. 44. És important subratllar que el paper de l'Acadèmia rau l'organització del saber segons uns criteris de disciplina abstracta. És justament en funció d'aquesta distinció que cal situar el principi de la *symploké*; sobretot, cal tenir en compte que la saviesa mundana no es defineix com un saber "precientífic", sinó com un saber amb una intencionalitat pràctica. Segons ha indicat abans, l'àmbit de la saviesa mundana és l'intel·ligible operatòriament, a escala dels cossos humans. El saber acadèmic, però, pretèn de superar aquestes configuracions a l'"escala corpòria humana" per oferir plànols més abstractes que puguen fer més fàcil i eficaç el control dels cossos. El rebuig de la idea de substantivitat suposa necessàriament la idea que la consciència opera *in medias res* i, en conseqüència, el principi de la *symploké.*

[15] *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* p. 159. És important destacar que Bueno no accepta la idea de transcendentalitat kantiana perquè considera que està connectada a pressupostos idealistes. Cal dir que recupera la idea de transcendentalitat en un sentit no apriorístic, sinó positiu. Veure de G. Bueno, *El sentido de la vida,* Oviedo, Pentalfa, 1996, pp. 49-53. Entenc que és interessant subratllar la connexió que existeix entre el plantejament de Bueno i el plantejament de Sacristán: ambdós opten per recuperar, enfront del formalisme que caracteritza bona part de la filosofia contemporània, o bé enfront del rebuig del pensament científic per part d'un pensament de tarannà nihilista, tesis clarament aristotèliques.

[16] G. Bueno, *Materia,* Oviedo, Pentalfa, 1990, pp. 23-24.

[17] La proposició (1) podem considerar-la com la negació de la proposició (2). Podem equiparar-les a (1)' $[M = Mi$ i (2)' $[M \neq Mi]$. Segons Bueno, el context **N** pot formular-se d'aquesta manera: $\mathbf{N} = [(Mi \subset M) \wedge (M \subset Mi)] \vee [(Mi \subset M) \wedge (M \not\subset Mi)]$. Si llegim aquestes fórmules correctament podem veure que representen dues concepcions ontològiques diferents: 1) una concepció mundanista, ja que la primera fórmula afirma que els gèneres mundans estan inclosos en la Idea de Matèria; 2) una concepció materialista, que considera que la Matèria ontologicogeneral no pot ser reduïda a les materialitats còsmiques. Cal dir que Bueno estableix entre el monisme i el mundanisme una connexió que anomena "interpretativa". En la seua opinió, l'atomisme (mundanista), o no és pluralista (sinó monista), o bé no és mundanista, i aleshores podem dir que és materialista.

deraria aquesta com un intent d'elaborar un mapa ideatiu de la realitat capaç d'establir connexions segons els interessos de la raó, i sempre tenint en compte que aquesta practicitat no pot adoptar un rostre substantiu. [18] Crec que és oportú destacar que la idea d'una perspectiva crítica implica una raó capaç d'aprendre i de donar raons del seu aprenentatge; que açò vulga dir que no podem adoptar el punt de vista de Déu sobre la realitat, paradoxalment, no ens incapacita per preguntar filosòficament per la totalitat, sinó que imposa aquesta pregunta i permet apuntar a M.T. És justament aquesta indefugible necessitat, que ens duu a combatre el monisme filosòfic, la raó que imposa una interna circularitat entre l'OG i l'OE.

¿No existirà entre ambdues una relació criticonegativa o, dit amb altres paraules, dialèctica? Planteja aquest interrogant les qüestions següents: 1) com pot la Matèria M intercalar-se en el coneixement de la *symploké* entre els gèneres M_1, M_2, M_3? 2) Com l'anàlisi de Mi pot, en el seu *regressus,* lliurar determinacions sobre M? Com pot l'OE, que es nodreix de l'experiència del món –política, artística, científica, etc.–, donar llum sobre l'OG? Escriu sobre la influència de la Idea de Matèria ontologicogeneral en la pràctica mundana: "El sentit global d'aquesta influència és el de la "desubstancialització" de tot tipus de realitat, la destrucció de tota "fixació" com irrevocable, la perspectiva –pràcticament possibilitada pel propi procés real revolucionari– de la fluïdesa de tot allò que és real". [19] Entre la Idea de Matèria ontologicogeneral i el Món, segons subratlla l'autor, existiria una relació molt semblant a la relació que pot establir-se entre la Idea d'Energia i els processos termodinàmics. En conclusió: partirem de la matèria corpòria, com si fos el primer analogat, i aleshores la matèria incorpòria se'ns presentarà com allò que permet entendre la realitat del Món corpori com quelcom internament mòbil. Hi ha una "prova de l'existència" de la Matèria general? Bueno contesta que l'única prova és la interna solidaritat del Materialisme amb l'actitud pràctica: "*Cada cual tiene la filosofía correspondiente a su modo de ser*".

Quina és la funció de l'OE? Cal dir que l'OE, que és l'única via cap a la determinació de la Matèria general, funciona en un sentit negatiu en impedir-nos atorgar a la Matèria general qualsevol dels atributs que trobem al Món (per exemple: la Intelligència).

En definitiva, sols comprenem en quina mesura la confusió i l'obscuritat també afecten a les Idees, i a la seua connexió, si procedim en un sentit crític: quan descobrim que és per via de l'extensió com aconseguim intel·ligir fins i tot allò que considerem qualitatiu o inextens. Tal plantejament sols és factible si existeix un ideal de veritat capaç de permetre'ns comprendre el món com un conjunt de pràctiques. No podem oblidar que la racionalitat crítica permet comprendre en quin sentit la "consciència individual corpòria" és, justament, una estructura que s'insereix en una xarxa de consciències operatives.

---

[18] *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* p. 231. Bueno considera que la *symploké* és primerament "*symploké* de les realitats", ja que les idees no se situen al món intel·ligible, sinó que formen part del món material al qual pertany l'home. És justament aquesta precedència de la realitat material la que ens obliga a concebre la *symploké* com a conflicte. Crec que és important destacar la importància teòrica i pràctica de la *symploké.* Especialment interessant és el següent comentari: "La revolució filosòfica instaurada per Marx, la metodologia materialista, representa la vertadera tècnica de determinació del procés històric de la «symploké» de les idees, consumant d'aquest mode la mateixa idea kantiana de «crítica de la raó» –com «crítica de la crítica» o «crítica de l'economia», etc." (p. 234).

[19] *Ensayos materialistas,* p. 176.

2. El principi de la *symploké* i la veritat: la *symploké* empírica i la *symploké* dialèctica

Distingeix Bueno entre *symploké* "empírica" i *symploké* "dialèctica". Encara que el nostre interés és justament la *symploké* "dialèctica", direm algunes coses sobre la *symploké* "empírica". La qüestió que m'agradaria plantejar és que la connexió s'estableix segons un ideal de veritat. Plantejat amb altres paraules: considerem significatives o no les connexions segons un entramat de veritats compartides pels individus. L'aportació de Bueno consisteix a discutir fins a quin punt podem acceptar la idea d'una consciència apofàntica i què podem entendre per contradicció exercida.

Entenem per *symploké* "empírica" l'intent de construir una matriu on escrivim, a les seues capçaleres de fila, els estrats ontològics (estrat inorgànic, orgànic o espiritual, o bé: partícules elementals, molècules, macromolècules, etc.); i a les seues capçaleres de columnes, escriurem el Tres Gèneres de Materialitat (M_1, M_2, M_3); aleshores procedim a distribuir les partícules o entitats, que no necessàriament han d'ocupar una única casella. Si suposem que els Tres Gèneres de Materialitat actuen com si fossen filtres, i tenim en compte la idea de Matèria ontologicogeneral, podem concloure: 1) que una realitat empírica aparega principalment en una fila o una columna ja és suficient per reconèixer que les línies divisòries són significatives; 2) que una entitat aparega en més d'una fila o columna posa de relleu la *symploké* empírica dels gèneres o estrats vinculats a través dels continguts; 3) que un contingut aparega en una única columna (gènere) no vol dir que posseesca un pes ontològic menor –per exemple: que una gota d'aigua siga un contingut que s'inscriu dins de la columna M_1, no vol dir que la seua complexitat siga menor que la que correspon al cervell de Newton.

Ens referirem ara a la *symploké* dialèctica. Planteja l'autor que implica la *symploké* dels tres gèneres de materialitat especial mitjançant MT.[20] Certament l'expressió "dialèctica" posseeix múltiples significats; i cal subratllar que Bueno la concep en un sentit fort: com un procés que inclou contradiccions. Ara bé: ¿què podem considerar una contradicció? En la seua opinió suposa una relació entre proposicions; però, si no podem parlar de proposicions sense admetre l'existència d'una consciència apofàntica, no caldrà abandonar la Idea de dialèctica en un sentit fort? ¿Podem defensar la idea d'una Dialèctica de la Naturalesa sense caure en un panlogisme? En opinió de Bueno, cal tornar a plantejar-nos un vell problema filosòfic: quines són les "relacions" entre la Consciència i l'Ésser (la Matèria, la Realitat, la Naturalesa). Com defensar la idea de contradicció sense defensar un isomorfisme entre l'esfera de la lògica (*L*) i la realitat (*N*)? Podem acceptar un isomorfisme feble? Bueno considera que tal plantejament sols ens permet parlar de contradiccions reals en un sentit retòric. En la seua opinió, la noció de "veritat apofàntica" és molt obscura perquè unes vegades s'entén en un sentit psicològic o noètic (M_2) i altres s'entén en un sentit noemàtic (M_3); i això explica, per exemple, que l'oposició binària entre consciència apofàntica i la realitat conduesca a dos tipus d'oposicions: 1) l'oposició entre consciència apofàntica en un sentit subjectiu (M_2) i la realitat (M_1) com a Naturalesa. Estaríem parlant de l'oposició: dialèctica subjectiva/dialèctica objectiva, dialèctica de la consciència/

[20] *Ensayos materialistas,* p. 371.

dialèctica de la realitat, etc. 2) l'oposició entre l'aspecte objectiu o noemàtic (M_3) de la consciència apofàntica i la realitat (M_1). Ens referim al dualisme: contradicció formal/contradicció material. En definitiva, si acceptem que la contradicció és una relació lògica, aleshores: a) sembla que la contradicció haja de ser expulsada de la realitat, i reduir-la a l'esfera pragmàtica de la consciència, si volem evitar l'acusació de panlogisme; b) sembla que la contradicció haja de ser expulsada de l'esfera logicoformal. Bueno considera que ens trobem amb un problema que sols pot resoldre's si ens situem més enllà de l'oposició entre contradicció de la consciència (o de la història)/contradicció de la naturalesa, i per tant parlem de contradiccions en M_1, M_2 i M_3. Podem representar les contradiccions? Bueno afirma que és un objectiu tan absurd com podria ser la idea de representar espacialment el dolor. ¿Podem parlar de contradicció exercida? ¿És possible considerar la contradicció com la forma de connexió entre una estructura noetològica (una veritat) i el medi on aquesta veritat es desenvolupa? En *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* Bueno considera que la contradicció és la forma lògica que adopta l'oposició entre una consciència noetològicament constituïda i la realitat que l'envolta. [21] Posa l'autor un exemple: entre la teoria ondulatòria de la llum (consciència) i l'efecte fotoelèctric que captem per l'experiència. Planteja que existeix contradicció en la mesura que els nous estímuls ultrapassen la totalitat de referència. [22] Podem llegir sobre la contradicció als *Ensayos materialistas*: "*La contradicció no és un concepte logicoformal representatiu*, i si hi ha contradiccions formals, serà únicament en la mesura que una seqüència de símbols, vgr., $p \wedge \neg p = 1$ –utilitzem el procediment d'avaluació en lloc de l'asserció, que en aquest context ens sembla psicològica–, s'oposa a altra seqüència $p \wedge \neg p = 0$, que havia estat prèviament establerta [...]". [23] En conclusió: la contradicció formal és inseparable de l'exercici transcendental que consisteix d'eliminar una de les fórmules o ambdues. Cal subratllar que un sistema és contradictori quan el seu propi desenvolupament condueix a la seua desaparició. En opinió de Bueno, en la mesura que els sistemes són i deixen de ser, disposem d'un criteri fort per procedir a una anàlisi dialèctica de la realitat. [24]

---

[21] *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* p. 174. Cal recordar que la Noetologia ocupa un lloc intermedi entre la Lògica i la Psicologia, i que el seu objectiu és la consciència. Partirà de la consciència logicomaterial ja constituïda per establir certs axiomes, que poden ser tan simples i senzills com els de la Mecànica, a partir dels quals podrà començar l'anàlisi de la conducta empírica de la consciència racional. No considerarà els coneixements racionals com una realitat independentment de la seua lluita contra l'error i la ignorància. Dit breument: la Noetologia pretèn d'oferir un esquema general de la connexió entre la veritat i l'error en relació al procés dialèctic del coneixement.

[22] Crec que és interessant subratllar que aquesta contradicció, que als *Ensayos* defineix com a contradicció exercida, no està molt lluny dels plantejaments de Popper: el "modus tollens" de Popper considera Bueno que pot definir-se com una reacció a una identitat, és a dir, com una identitat desmentida. En gran mesura podem definir-la com el motor de la vida intel·lectual. Certament una de coses que se'n deriva és justament la relativització de la idea de veritat; i succeeix d'aquesta manera perquè la via crítica és essencialment negativa. Entre la teoria i la realitat ja hem destacat que no existeix una relació isomòrfica; o el que és el mateix: negar-nos a acceptar l'existència de contradiccions seria tant com plantejar que el coneixement científic avança sense prendre consciència de l'error i de la ignorància.

[23] *Ensayos materialistas,* p. 382.

[24] En la meua opinió, Bueno està plantejant un problema decididament ontològic. L'objectiu no és substituir les ciències i les pràctiques per una disciplina màximament universal i concreta, sinó comprendre aquestes com un intern desplegament de la praxi, que pretèn d'abastir la veritat, segons un model de practicitat oberta. El paper de la dialèctica i de la contradicció consisteix d'aprehendre un màxim de coneixement científic i filosòfic sobre la realitat. En opinió de Bueno no hi ha contradicció sinó que existeix destrucció; i cal dir que l'objectiu de la destrucció no s'acompleix quan arribem al no-res, sinó quan captem allò que és real en la mesura que és real.

Certament podem preguntar-nos què hem guanyat amb una contradicció que no podem representar i que sembla conduir-nos a un món d'entitats noumèniques; i cal dir que un plantejament com aquest, dit breument, faria que oblidàrem un dels fonaments de la raó crítica (que abans hem definit com una raó sendèrica o temptejadora): que no tot està connectat amb tot, és a dir, que existeix unitat i pluralitat al mateix temps. Si volem evitar en part aquest obstacle, que impediria avaluar la significació ontològica de les pràctiques: 1) cal tindre en compte que la investigació ontològica és un intent d'aprehendre el món (la realitat) segons paràmetres de racionalitat sempre contextualitzats; 2) que la realitat no és un conjunt de coses, sinó més aviat un conjunt de processos –de límits difusos–, [25] i que captem segons termes operatius. És important subratllar que Bueno considera que conéixer no és abastir les essències de la realitat, sinó determinar paral·lelismes o analogies entre diverses entitats; i que tot succeeix com si una entitat, considerada independentment de la resta, no fos realment un objecte. [26] Crec que una de les qüestions més decisives ontològicament, en la mesura que el problema de la veritat és una qüestió indefugible, no és altra que veure què inclou de realitat i què hi ha d'irrealitat en ella; i en quin sentit aquesta irrealitat és també d'ordre material i determina en quin sentit és intel·ligible la individualitat.

No podem finalitzar la nostra exposició sense fer alguns comentaris sobre la doctrina material de la Veritat des de l'òptica de la doctrina dels Tres Gèneres. Bueno pretèn d'establir els fonaments d'una teoria de la Veritat objectiva, que afirma que desenvoluparà en un altre moment. Com enfrontar aquesta problemàtica? Defensa Bueno considerar la veritat com una propietat de coneixements i judicis, i no com una propietat de proposicions lingüístiques en el sentit de Tarski. [27] Les teories clàssiques de la Veritat es caracteritzen per la reducció de la Idea de Veritat a algun dels Gèneres o bé a la connexió externa de diversos pars de Gèneres. Podem considerar formals les teories següents: 1) la idea de Veritat "ontològica", que consisteix a considerar la veritat segons M_1 o segons M_3; 2) la idea de Veritat "lògica", que concep la veritat com adequació de la consciència amb ella mateixa o amb el conjunt de les consciències; 3) la idea de Veritat anomenada "epistemològica", que proposa l'adequació de l'enteniment amb la cosa o bé dels signes lingüístics amb les coses designades. Aquest plantejament suposa la relació de M_2 i M_1, o M_2 amb M_3; 4) finalment, la idea de Veritat "metafísica", que implicaria la relació de M_3 amb M_1. Però, si suposem una concepció constructivista del coneixement, i indiquem que es procedeix mitjançant la construcció de sèries de signes o contexts que s'intersecten en algun dels seus punts, aleshores la Veritat s'explica com una relació d'identitat que sols pot configurar-se en M_3. Segons Bueno: "Aquesta concepció explicaria immediatament la raó per la qual existeixen dos valors privilegiats: el valor «1», corresponent a la identitat, i el valor «0», corresponent a la negació d'identitat". [28] En síntesi: la idea de Veritat ja no s'explicaria segons el par "S" i "O", que condueix necessàriament a plantejaments metafísics, sinó segons objectes físics concebuts com "anelles" de cadenes de

---

[25] Per a un estudi dels sistemes difusos, pot consultar-se el treball del professor Julián Velarde Lombraña, *Gnoseología de los sistemas difusos,* Universidad de Oviedo, 1991.

[26] *Ensayos materialistas,* p. 393.

[27] *Ensayos materialistas,* p. 428. Sobre la problemàtica de la veritat podem llegir amb profit el següent treball del professor Julián Velarde Lombraña, cal destacar: *Conocimiento y verdad,* Universidad de Oviedo, 1993. Especialment profitós és el treball del professor J. José Acero, "El valor de la verdad", en *Quaderns de filosofia i ciència,* 29, València (2000), 11-29.

[28] *Ensayos materialistas,* p. 429.

termes. En la mesura que aquests objectes físics: M'_1, M''_1, M'''_1 poden ser concebuts com una relació d'identitat que subsisteix en M_3, i açò implica l'activitat pragmàtica de M_2, obtenim una teoria de la Veritat que abasteix igualment les "veritats empíriques" i les "veritats necessàries", perquè ambdues són determinacions de la identitat sintètica. Cal entendre aquesta teoria de la Veritat com a identitat sintètica, com una concepció materialista (no idealista) de la veritat, que, en la mesura que evita la hipostatització del subjecte "S" i de l'objecte "O", permet comprendre les pràctiques humanes com a entramats no substantius d'ordre material i, aleshores, simbòlic. La qüestió que finalment m'agradaria plantejar, i deixar oberta, és fins a quin punt pot acomplir les seues exigències sense reintroduir el problema de l'ésser; i, òbviament, si fos indispensable reintroduir-lo, què podríem entendre per ésser des d'una perspectiva materialista, quins avantatges se'n derivarien per a una teoria de les pràctiques i, finalment, fins a quin punt és possible traçar els contorns d'una ontologia de l'ésser d'ordre pluralista. En la meua opinió aquesta ontologia de l'ésser, si vol desempallegar-se de la tradició filosòfica, sols podria concebre's com una ontologia de l'imaginari. Els avantatges que se'n deriven són evitar l'extorsió d'alternatives en l'aplicació del principi de la *symploké;* però ja ens ocuparem d'aquesta qüestió en un altre moment.

LA POBREZA EN LA SOCIEDAD DEL BIENESTAR: UNA REFLEXIÓN ACERCA DE *LA MEMORIA SOBRE EL PAUPERISMO* DE A. DE TOCQUEVILLE

Juan Manuel Ros Cherta
Universidad de Valencia

Abstract: This article is on the problem of poverty in the welfare society. In order to do so it is based in one of Tocqueville's texts: *Memoir on Pauperism*. A sharp diagnosis stressing on the ethic-social aspects is offered. Finally a therapy that trusts on the democratic-associative power of civil society is provided.

Keywords: Civil Society, pauperism, citizen, associationism, social justice

INTRODUCCIÓN

EL pensamiento de A. de Tocqueville ha venido recibiendo, en las últimas décadas, numerosos reconocimientos por parte de los teóricos de la ciencia social y, más recientemente, de la filosofía política. En esta dirección se han destacado, entre otros aspectos de interés, su contribución pionera a la teoría sociológica, [1] la originalidad de su metodología investigadora, [2] su desmitificadora interpretación histórica de la Revolución francesa, [3] su lúcida reflexión politológica sobre la democracia moderna [4] y su valía como fuente de inspiración para una corrección republicana del modelo democrático-liberal basada en el concepto de sociedad civil. [5]

Junto a tales reconocimientos, no han faltado tampoco las polémicas acerca de su desconcertante posición ideológica, la cual se mueve entre las tensiones de su proce-

---

[1] Así, por ejemplo, R. Aron en *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.

[2] Sobre esta cuestión, véase el pormenorizado estudio de J.M. Sauca, *La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

[3] Sobre todo a partir del estudio de F. Furet, *Pénser la Révolution Française*, Gallimard, Paris, 1978.

[4] Son numerosos los estudios dedicados a esta cuestión. Entre los más recientes, podríamos destacar los de J.C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, PUF, Paris, 1983 y M. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge University Press, 1996. Y entre nosotros, los de E. Nolla, "Introducción" y edición crítica de *La Democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1989 y H. Béjar, "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. Vallespín (comp.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1991, tº 3, pp. 299-338.

[5] Sobre esta línea interpretativa, véanse los artículos de A. Renaut, "La discussion républicaine du libéralisme moderne" y J.M. Besnier, "Tocqueville et la discussion libérale de la démocratie" en A. Renaut (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, tº 4, 317-359 y 133-161; B. Barber, *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Paidós, Barcelona, 2000 y J.M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, Crítica, Barcelona, 2001.

dencia aristocrática, su apasionado liberalismo y su aceptación intelectual de la democracia. Y así, se le ha calificado de "conservador aristocrático", "aristócrata liberal", "liberal extraño", "demócrata liberal", "liberal republicano", y un largo etcétera. [6]

Ante tal estado de cosas, parece que cualquier cuestión sobre la obra de Tocqueville ha sido ya ampliamente tratada, discutida e incorporada a la disciplina de estudio correspondiente y que resulta, por tanto, prácticamente imposible enriquecer todavía las aportaciones de sus más acreditados estudiosos y/o especialistas. Hay, sin embargo, un aspecto del pensamiento tocquevilleano que no ha sido muy atendido por sus intérpretes y cuya exposición se encuentra, principalmente, en uno de esos pequeños textos considerados a primera vista como "menores" en el conjunto de su obra. Nos referimos a su reflexión económico-política sobre uno de los problemas clave de su tiempo y que sigue preocupando muy especialmente al nuestro: a saber, la cuestión del pauperismo en la moderna sociedad industrial y capitalista. El análisis de dicho problema y sus posibles remedios constituye el asunto principal de la *Memoria sobre el pauperismo,* que fue publicada en 1835 por la Sociedad Académica de Cherburgo y cuya continuación (la *Segunda Memoria sobre el pauperismo*), escrita en 1837 y no concluida, quedó inédita en vida de Tocqueville.[7]

Es verdad que algunos intérpretes del pensamiento tocquevilleano incluyen en sus trabajos referencias sobre la importancia de dicho texto, pero sin entrar, en mi opinión, a analizarlo con la profundidad que se merece. En este sentido, o bien se limitan a señalar la influencia –sobre todo en el estilo– de Rousseau, [8] o a resaltar su crítica meramente psicológica y premarxista de la economía capitalista, [9] o a constatar su presencia en algunos capítulos de la segunda parte de *La Democracia en América,* [10] o a indicar el carácter fragmentario de su análisis sociológico sobre "la cuestión social", [11] o bien, finalmente, a sumarse a una opinión bastante difundida entre los comentaristas de Tocqueville según la cual éste apenas se ocupó ni comprendió en todo su alcance la importancia del desarrollo tecnoeconómico capitalista en su reflexión sobre la democracia moderna. [12] Quizás el punto fuerte del pensamiento tocquevilleano no fuera la economía, ya que su gran capacidad analítica y sus extraordinarias dotes visionarias no acertaron a vislumbrar con claridad algunas tendencias importantes del futuro industrialismo capitalista (como por ejemplo, la extensión de la pobreza en las sociedades no meramente atrasadas, sino subdesarrolladas, o la capacidad del industrialismo para mejorar las condiciones económicas de la clase trabajadora, creando en el seno de ésta una amplia clase media situada entre ricos y pobres). Sin embargo, aun en un texto de temática complicada, controvertido e inacabado como éste, el genio tocquevilleano está presente. Así pues, dichos autores no tienen suficientemente en cuenta, a mi juicio, que lo que en el fondo le preocupa a Tocque-

---

[6] Véase, al respecto, la relación de estos y otros calificativos en E. Nolla, *op. cit.,* p. LXI.

[7] La 1ª y la 2ª *Memoria sobre el pauperismo* se encuentran en las *Oeuvres Complètes* de Tocqueville editadas por Gallimard, tomo XVI (1989), pp. 117-161. Hay traducción castellana con estudio introductorio y notas a cargo de J.M. Ros en Tecnos, Madrid, 2003, por la que citaremos.

[8] Así, por ejemplo, M. Bressolette, en "Tocqueville et le paupérisme. L'influence de Rousseau", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse*, nº XVI, 1969, pp. 67-78.

[9] S. Drescher, *Dilemmas of Democracy (Tocqueville and Modernization)*, University of Pittsburg Press, 1968.

[10] J.C. Lamberti, *op. cit.,* pp. 227 ss.

[11] J.M. Sauca, *op. cit.,* p. 178.

[12] Es el caso de A. Leca, *Lecture critique d'Alexis de Tocqueville*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1988, p. 626; L. Guellec, *Tocqueville. L'Apprentisage de la liberté*, Michalon, Paris, 1996, p. 48, y otros.

ville no es el crecimiento económico como tal, sino el análisis de la economía en clave de razón práctica, es decir, en su íntima relación con los aspectos normativos de índole moral y política. Y en este sentido, su desacuerdo con la justificación utilitarista del libre mercado, su crítica al asistencialismo paternalista del Estado, y su propuesta de remedios para la pobreza inspirados en el potencial democrático de la sociedad civil, hacen que su reflexión resulte sumamente interesante para los tiempos que corren. Por esta y otras razones que veremos más adelante, creemos que la *Memoria sobre el pauperismo* merece ser revisitada.

1. Las causas del pauperismo

La estructura de la *Memoria sobre el pauperismo* es típicamente representativa de la abundante literatura sobre la cuestión que se produce a lo largo de todo el siglo XIX. En este sentido, su composición sigue una lógica precisa inspirada en el modelo médico. Se trata, en primer lugar, de constatar el problema de la pobreza masiva (los "síntomas" de esta "nueva patología social") para pasar, a continuación, a la determinación de su origen y principales causas (esto es, a escrutar la naturaleza del mal para mejor establecer su "diagnóstico") y, finalmente, se proponen y discuten las soluciones oportunas para combatirlo (se prescribe, por tanto, el tratamiento o "terapia" más apropiada para su curación).

De acuerdo con ello, la *1ª Memoria sobre el pauperismo* arranca con la constatación de una suerte de hecho paradójico que marcará, como dice R. Castel, [13] el desarrollo del pensamiento social decimonónico en contraste con el optimismo liberal y positivista sobre la influencia favorable de la industrialización capitalista en el progreso de la sociedad moderna: el pauperismo es proporcionalmente mayor en las sociedades ricas e industrializadas como Inglaterra que en las sociedades agrícolas más pobres del sur europeo. Y algo parecido sucede si comparamos los diferentes departamentos en el interior de un mismo país como en el caso de Francia.

Así pues, observa Tocqueville, en la Inglaterra de la Revolución industrial, que ve aumentar considerablemente su riqueza global, "una sexta parte de la población necesita de la caridad pública para poder subsistir". [14] Una nueva y masiva clase de indigencia es el corolario del crecimiento industrial capitalista. He aquí, por tanto, una de las más graves contradicciones de la dirección que siguen las sociedades modernas: el aumento de la prosperidad general debido a los avances de la industria no se ve acompañado del correspondiente progreso en materia de justicia social. ¿Cómo explicar esta paradoja? ¿Es la desigualdad el motor necesario, y el contraste entre opulencia y miseria, el resultado inevitable del crecimiento económico? ¿No se creía que la historia de las sociedades modernas constituía un movimiento progresivo y continuado en la erradicación de la miseria en el mundo? Como puede entreverse, nuestro autor sigue en su reflexión una orientación bien diferente a la de muchos filántropos y economistas liberales de la época, que pensaban que el pauperismo se debía, fundamentalmente, a la falta de capacidad y/o a la relajación moral del indigente sano en relación al trabajo (ignorancia, imprevisión, pereza, "malas costumbres", conducta desviada, etc.). [15]

---

[13] R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 218 s.

[14] A. de Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*, p. 4.

[15] Sobre este punto, insiste el trabajo de E. Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l´épreuve du paupérisme*, L´Harmattan, Paris, 2000, esp. pp. 135-137 y 265-271.

Con el fin, pues, de encontrar las causas profundas de esta paradójica correlación que se da entre el crecimiento económico industrial y el aumento de la pobreza, Tocqueville nos ofrece un cuadro histórico-filosófico del nacimiento y evolución de la civilización cuyo paralelismo con el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de J.J. Rousseau es más que evidente, a pesar de sus diferentes conclusiones. El aristócrata francés parte del estado primitivo de la sociedad, en el que la vida de los hombres, todavía salvajes, nómadas y cazadores, se reduce a la consecución de lo necesario para poder subsistir. En efecto,

> Un abrigo contra las inclemencias del tiempo, una alimentación suficiente, tal es el objeto de sus esfuerzos. Su espíritu no va más allá de estos bienes; y si los obtienen sin dificultad, se consideran satisfechos con su suerte y se complacen en su ocioso acomodo. [16]

La pobreza, pues, no puede existir cuando los deseos se confunden con las necesidades, y éstas se limitan a la mera supervivencia. Tampoco la desigualdad pudo establecerse de forma permanente entre ellos porque no existían otras diferencias más importantes que las físicas impuestas por la naturaleza.

Pero al pasar la sociedad de una economía de subsistencia a una economía de producción gracias al descubrimiento de la agricultura, se produce un primer y fundamental movimiento de diferenciación entre los hombres. La institución de la propiedad territorial y el espíritu de conquista militar originan la desigualdad, y con ella los hombres se dividen en dos categorías sociales: una mayoría que subsiste a duras penas cultivando la tierra sin poseerla, y una minoría privilegiada que la posee y vive de sus rentas sin cultivarla. En este orden social aristocrático, cuya consolidación en el sistema feudal tiene lugar a lo largo de la Edad Media, la riqueza, los conocimientos y el poder se concentran en unas pocas manos; y la miseria, la ignorancia y la debilidad se extienden a todas las demás. Durante este largo período, la vida de los siervos se limitaba, en materia de necesidades, a una especie de "felicidad vegetativa", mientras que la de los señores era fastuosa, pero desprovista de las comodidades que trae consigo la moderna sociedad del bienestar. Así pues,

> si fijamos nuestra atención en la época feudal –concluye Tocqueville– descubriremos que la gran mayoría de la población vivía sin apenas necesidades y que el resto no experimentaba más que un pequeño número de éstas. La tierra bastaba, por así decirlo, a todos; el bienestar no existía en ningún sitio, y la mera subsistencia, por todas partes. [17]

La situación cambia radicalmente con la llegada de la época moderna, puesto que la introducción creciente de nuevos bienes, deseos y necesidades en el cuerpo social, debida al progreso de la industria y a la expansión del comercio, impulsa de modo decisivo la pasión por el bienestar material y la economía capitalista. Se opera entonces un desplazamiento masivo de la población agrícola hacia la fábrica en busca de ese bienestar tan atractivo que, puesto en apariencia al alcance de todos, depende en realidad de las exigencias e incertidumbres de un mercado cada vez más mundializado y sujeto a crisis periódicas. A ello se debe, dice Tocqueville, que

---

[16] A. de Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*, p. 6.
[17] *Idem* que nota anterior, p. 11.

> La clase industrial, que proporciona los disfrutes del mayor número, esté ella misma expuesta a miserias que serían prácticamente desconocidas si dicha clase no existiera. [18]

Es preciso, pues, situarse en este contexto para esclarecer las causas y definir la naturaleza del pauperismo, es decir, de esa nueva y masiva especie de pobreza que se produce con el avance de la industrialización y que afecta de manera especial, y quizás inevitable, a los miembros de la clase obrera.

Con todo, piensa nuestro autor, no es solamente a los motivos de orden económico como las crisis comerciales, la concentración de la propiedad, la explotación y el desarraigo del proletariado, etc., a los que hay que acudir para explicar el pauperismo, sino también a los de índole cultural y, entre éstas, a la relación de desequilibrio entre deseos y necesidades que induce en el espíritu de los hombres la moderna civilización del bienestar. Y ello porque esta última causa nos permite captar, quizás mejor que ninguna otra, el carácter específico de la nueva pobreza.

En efecto, el ser humano tiene necesidades básicas que provienen tanto de su condición biológica como de su constitución social o, como dice Tocqueville, "de las costumbres y de la educación". [19] Estas últimas son, por así decirlo, tan naturales como las primeras, pues la dimensión social es tan propia de la naturaleza humana como la física. Y como el hombre construye constantemente su sociabilidad, tales necesidades aumentan y se renuevan conforme se desarrolla la vida civilizada. Ahora bien, el deseo ilimitado de bienestar que propicia el industrialismo no solamente trae consigo un crecimiento exponencial de las necesidades, sino también una difuminación de las fronteras entre las que podrían considerarse como básicas y las que no lo son. Y de ahí que la falta de medios para cubrir las necesidades humanas básicas, esto es, la pobreza, significara para el hombre de otras épocas no tener de qué comer, mientras que para el hombre moderno signifique además la carencia de una multitud de cosas. Con la ampliación hacia el infinito del círculo de sus deseos, ha ampliado también de forma desmesurada el de sus necesidades, y con ello se encuentra cada vez más expuesto a los vaivenes de un mercado regido por la maximización del beneficio económico. A todo ello se debe, concluye nuestro autor, que en el seno de las sociedades ricas e industrializadas la opulencia y la indigencia se den a la vez, y en mayores proporciones, que en las otras. En este sentido, acaba la primera parte de su escrito con esta impresionante observación:

> No nos entreguemos a peligrosas ilusiones y miremos el porvenir de las sociedades modernas de manera serena y tranquila. No nos dejemos embriagar ante el espectáculo de su grandeza; no nos desanimemos al ver sus miserias. A medida que prosiga el actual movimiento de la civilización, se verá crecer los goces de la mayoría; la sociedad se volverá más perfeccionada y más sabia; la existencia será más cómoda, más apacible, más ornada y más larga; pero al mismo tiempo, sepamos preverlo, el número de los que necesitarán recurrir a la ayuda de sus semejantes para obtener una pequeña parte de todos esos bienes, el número de éstos crecerá sin cesar. Se podrá ralentizar este doble movimiento; las peculiares circunstancias en las que se sitúen los diferentes pueblos precipitarán o suspenderán su curso; pero nadie podrá detenerlo. Apresurémonos, pues, a buscar los medios para atenuar los males inevitables que son ya fácilmente previsibles. [20]

---

[18] *Ibidem,* p. 15.
[19] *Ibidem,* pp. 15-16.
[20] *Ibidem,* p. 18.

Pero el desarrollo de la civilización industrial, continúa diciendo Tocqueville, no solamente expone a los hombres a nuevos infortunios, sino que también lleva a la sociedad a intentar aliviar la miseria de un modo que ni siquiera sería imaginado en sociedades menos avanzadas. Así pues, cuando el progreso económico se justifica mediante el criterio del mayor bienestar para el mayor número, entonces el pauperismo tiende a considerarse más como una desdicha o como un efecto colateral que como una injusticia, y de ahí que se apele al paternalismo del Estado para su reparación. Tal es la concepción que inspira, en el fondo, al asistencialismo estatal como forma de remediar el problema de la pobreza y que nuestro autor cuestionará antes de desarrollar su propuesta. Como puede observarse por lo dicho, la argumentación tocquevilleana preludia en más de un sentido muchas de las críticas actuales sobre esa especie de doble vínculo o retroalimentación perversa que se da entre el capitalismo consumista y el paternalismo del Estado del Bienestar.[21]

En definitiva, ¿es el crecimiento proporcional del pauperismo ligado al avance del bienestar que promueve el industrialismo el destino fatal de la civilización moderna? Si la respuesta es negativa, hará falta buscar la terapia más apropiada, y a eso dedica Tocqueville la segunda parte de la *Memoria sobre el pauperismo.*

2. Los remedios al pauperismo

Ante dicha cuestión, nuestro autor no preconiza, como los legitimistas, un retorno idealizado al agrarismo tradicional, ni confía, como los socialistas, en ningún paraíso futuro surgido de la revolución. Tampoco cree, como los economistas liberales, en la panacea del libre mercado para acabar con el pauperismo, y se muestra muy crítico ante el sistema público de caridad institucionalizada puesto en práctica en la Inglaterra de la época. Tocqueville hace gala aquí de un lúcido pesimismo, puesto que no piensa, de manera doctrinaria, en una solución final y definitiva al problema de la pobreza, lo que no le impide, sin embargo, buscar remedios razonables y preventivos para la misma inspirados en el potencial democrático-asociativo de la sociedad civil.

Tradicionalmente, el remedio para la pobreza era la beneficencia, convertida por el cristianismo en la virtud de la caridad. Ahora bien, dada la novedad y sobre todo la magnitud del problema del pauperismo, la práctica de dicha virtud tiene –piensa Tocqueville– un efecto muy limitado, lo que requiere buscar otras soluciones. ¿Hará falta, pues, sustituir la caridad de los particulares por un sistema de asistencia pública administrado por el Estado para hacer frente a dicho problema, como sucede en Inglaterra?

En este país, las leyes y las costumbres se han combinado de tal manera que la propiedad rural está concentrada en muy pocas manos y la creciente actividad industrial se halla en poder de una clase de patronos que somete, para su propio beneficio económico, a una población obrera cada vez más numerosa. Y la solución al pauperismo generado por esta y otras causas se deja en manos de la asistencia estatal, tal y como se ve refrendado en la aprobación parlamentaria de la ley de pobres en 1834. Dicha solución es objeto de un amplio debate entre los notables de la época, y Tocqueville toma parte en el mismo criticando los abusos y consecuencias perversas, tanto económicas como sociales y morales, de dicho sistema de "caridad pública legali-

[21] Sobre tales críticas y sobre la propuesta de una nueva ética del consumo, véase el libro de A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, esp. cap. 7, pp. 157-176 y cap. 10, pp. 233-261.

zada". No se trata, sin embargo, de rechazar toda intervención estatal; lo que se cuestiona aquí son los efectos contraproducentes en materia de solidaridad que se derivan de la administración exclusiva, paternalista, burocratizada y providente de la misma por parte del Estado. En palabras de nuestro autor:

> (...) reconozco no solamente la utilidad, sino la necesidad de una asistencia pública aplicada a los males inevitables tales como la debilidad de la infancia, la caducidad de la vejez, la enfermedad y la locura; admito también su utilidad momentánea en esos tiempos de calamidad pública que de tarde en tarde escapan de las manos de Dios (...). Pero estoy profundamente convencido de que todo sistema regular, permanente, administrativo, cuyo objetivo sea satisfacer las necesidades del pobre, engendrará más miserias de las que pueda curar (...) [22]

Entre los efectos perversos de dicho sistema, se mencionan, principalmente, la asistencia indiscriminada, la picaresca del derecho al subsidio, las restricciones a la libertad de movimientos del pobre, la destrucción de los vínculos de reconocimiento humano entre las clases sociales y el posterior enfrentamiento entre las mismas, la constitución de una población de eternos asistidos, etc. Por tanto, viene a concluir nuestro autor, no se debe orientar la acción hacia la omnipotencia estatal para remediar las miserias sociales frente a las que no basta la beneficencia privada.

Ahora bien, si como se concluye, la caridad individual es impotente para remediar el pauperismo y la asistencia pública produce efectos perversos, entonces, ¿qué hacer? La *1ª Memoria sobre el pauperismo* termina aquí, llena de dudas y de una forma un tanto abrupta, aunque se promete una segunda parte en la que se propondrán medidas preventivas para combatir el pauperismo. El caso es que dicha continuación jamás se publicó en vida de Tocqueville e incluso se llegó a suponer que jamás fue escrita. Sin embargo, su actual biógrafo A. Jardin, revisando los archivos de la familia Tocqueville, encontró un borrador de la *2ª Memoria sobre el pauperismo* que está sin terminar y decidió publicarlo en 1989. [23] ¿Por qué razón, cabe preguntarse, no se concluyó dicho trabajo? ¿Es que nuestro autor quería dedicarse en exclusiva a la elaboración de la segunda parte de *La Democracia en América,* publicada en 1840, o es que albergaba serias dudas sobre los remedios propuestos para prevenir el pauperismo?

A juzgar por el espíritu del escrito en su conjunto y lo que explícitamente aparece en las notas preparatorias al mismo, puede decirse que Tocqueville no creía, de manera doctrinaria, en una solución definitiva al problema del pauperismo en la civilización industrial porque no consideraba posible el establecimiento de un equilibrio exacto y permanente entre la producción y el consumo, el capital y el trabajo. Ello no impide, sin embargo, que proponga una serie de medidas que sirvan para prevenir y atenuar en el mayor grado posible la injusticia que representa la presencia de un pauperismo masivo en las modernas sociedades democráticas. Así pues, tras comparar la situación en la que se hallan Francia e Inglaterra al respecto, concluye que la cuestión clave para combatir la nueva pobreza consiste en facilitar, tanto al obrero industrial como al pequeño agricultor, el acceso a la propiedad y en educarles, al mismo tiempo, en el espíritu de autonomía, responsabilidad y previsión que ello trae consigo. Y el principal medio a disposición de la sociedad democrática para tal fin es el fomento del asociacionismo en todos los ámbitos, y muy especialmente en el de la sociedad

---

[22] A. de Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*, pp. 39-40.
[23] A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, FCE, México, 1989, p. 196.

civil. En esta dirección, Tocqueville propone en este texto tres tipos de desarrollo asociativo para hacer frente al pauperismo: las asociaciones de producción industrial o cooperativas obreras, las asociaciones financieras en forma de cajas de ahorro para las clases trabajadoras y las asociaciones cívicas de ayuda solidaria en el contexto del municipio.

En cuanto a las primeras, considera que es la mejor forma de proporcionar al trabajador un interés en la fábrica, pero hace falta que tales asociaciones reúnan una serie de requisitos materiales y espirituales –en especial, la ilustración intelectual y moral de los obreros participantes– para que sean eficaces, ya que no todas las experiencias de este tipo han obtenido los resultados deseables. Sin embargo, Tocqueville añade lo siguiente:

> Me siento inclinado a creer que se aproxima una época en la que un gran número de industrias podrá ser conducida de esta manera. A medida que nuestros obreros adquieran conocimientos más amplios y que el arte de asociarse con fines honestos y pacíficos progrese entre nosotros, cuando la política no se mezcle con las asociaciones industriales y el gobierno tranquilizado en cuanto a su objeto, no niegue a estas últimas su benevolencia y su apoyo, se las verá multiplicarse y prosperar. Pienso que, en los siglos democráticos como los nuestros, la asociación en todos los aspectos debe sustituir poco a poco la acción preponderante de algunos individuos poderosos. Me parece, por tanto, que la idea de asociaciones industriales de obreros debe ser fecunda, pero no la considero madura. Es necesario, pues, en cuanto al presente, buscar otros remedios. [24]

Por ello, nuestro autor apunta, en segundo lugar, al desarrollo del ahorro entre la clase obrera. En este punto aboga por la unión de las cajas de ahorro y los montes de piedad en una misma institución y por una organización descentralizada de las mismas para una mejor y más democrática actuación a nivel municipal, tal y como se viene practicando, por ejemplo, en la ciudad de Metz. Aunque no se trate de una panacea, sostiene que nada le parece

> más sencillo, más practicable y más moral a la vez que un sistema semejante: invertidos de esta manera, los ahorros de los pobres no harían correr ningún riesgo ni al Estado ni a los pobres mismos, porque no hay nada más seguro en el mundo que una inversión con garantía. Además, eso sería un verdadero banco de pobres ya que ellos mismos proporcionarían el capital (...) ¿Cómo puede ser que el gobierno se resista cada día a las peticiones que se le dirigen con este objetivo? Difícilmente puedo comprenderlo. [25]

Ahora bien, el texto se interrumpe unas líneas más abajo sin que se haya precisado del todo dicha idea y, sobre todo, sin que se haya disipado la duda del lector sobre quiénes son realmente esos pobres obreros que tienen suficiente capacidad económica para poder ahorrar.

En cuanto al tercer tipo de desarrollo asociativo mencionado anteriormente, éste se encuentra esbozado en la *Carta sobre el pauperismo en Normandía* que, aunque

---

[24] A. de Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*, p. 54 s. Tocqueville da muestras aquí de su conocimiento de las teorías pioneras del socialismo (las de Owen, Fourier y las de los disidentes saint-simonianos como Buchez, que veían en la autogestión obrera la solución a los problemas socioeconómicos creados por el capitalismo) así como de su prudente visión sobre la aplicación de las mismas.

[25] *Idem* que nota anterior, pp. 66, 69.

también está incompleta, representa una especie de continuación de las ideas contenidas en la *2ª Memoria sobre el pauperismo.* En dicha carta, Tocqueville nos ofrece una salida positiva a sus anteriores críticas al sistema estatal de asistencia social burocratizada y, en este sentido, propone la constitución de asociaciones libres, voluntarias y democráticas de ciudadanos para combatir de forma solidaria la pobreza en el seno de cada municipio. [26]

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como conclusión a todo lo que precede, puede decirse que Tocqueville fue, sin duda, consciente de las dificultades y posibles insuficiencias de las soluciones que proponía para hacer frente al pauperismo y que, quizás por eso, su escrito quedó sin terminar. Puede pensarse, en consecuencia, que el escrito es más claro en el diagnóstico del problema que en su terapia, y eso explicaría tal vez el carácter más bien vacilante y prudente de su reflexión. Es posible que todo ello se deba a la posición privilegiada de su condición aristocrática, a su visión liberal-desarrollista de la democracia, o a la carencia de conocimientos en economía política. Pero, en cualquier caso, su meditación da muestras de una gran capacidad visionaria al plantear a fondo el que quizás fuera el principal problema de su tiempo –el de la pobreza en la sociedad del bienestar– y que, en gran medida, sigue siendo también el nuestro. Y de ahí que la *Memoria sobre el pauperismo* sea todavía, a pesar de sus defectos, un texto actual y enjundioso. Y, por si ello fuera poco, también sus propuestas nos sorprenden, más de siglo y medio después, por su modernidad, pero sobre todo porque nos invitan a seguir buscando más allá de la ciega confianza en las bondades metafísicas del mercado y del Estado para resolver el problema de la pobreza.

---

[26] *Ibidem,* pp. 73-77.

LA EXTENSIÓN DE LOS CONCEPTOS MATEMÁTICOS

Jesús Alcolea Banegas
<Jesus.Alcolea@uv.es>, Universitat de València

Francisco José Santonja Gómez
<fsantonja@estema.es>, C.U. ESTEMA–Universidad Miguel Hernández

Abstract: Conceptual variation in mathematics takes place in interaction with theoretical variation. The result is a whole in a sort of equilibrium, trying to avoid contradictions and offering us a vision of mathematical reality that in some way is independent of us, but that has been constructed by us.

Keywords: Mathematical epistemology, mathematical concept, conceptual expansion, mathematical theory, Gödel, Popper, Quine.

1. Introducción

En un libro reciente, Meir Buzaglo (2002) ha abordado el problema de la lógica de la expansión de los conceptos. En particular, se ha ocupado del análisis, categorización y generalización de las extensiones, aludiendo a la posición que éstas desempeñan en la filosofía del lenguaje y en la filosofía de la matemática. Nosotros vamos a dedicar el presente trabajo al papel que representan las expansiones o extensiones –términos que usaremos indistintamente– en la constitución y desarrollo del conocimiento matemático. [1]

Puesto que deseamos inclinarnos por una contribución positiva al tema, nos gustaría señalar desde el principio un punto en el que vamos a separarnos de Buzaglo. Para él resultan cuestionables dos ideas muy influyentes: "que la lógica no puede tratar conceptos que todavía se encuentran en proceso de formación y que debe haber una nítida separación entre historia y lógica" (p. 53). Propone, además, una concepción diferente de la lógica que incluye extensiones o expansiones no arbitrarias de conceptos. En lugar de permitir que algunos principios sitúen el fenómeno de la extensión de conceptos fuera de la lógica, Buzaglo es partidario de cambiar estos principios con el fin de incluir este proceso. De este modo, la lógica no quedaría confinada a un estudio del espacio de referencia y verdad, después de su consolidación, sino que también se ocuparía del análisis de la forma en que este espacio se va estableciendo. Ahora bien, ¿significa esto –como Buzaglo sugiere– que habrá una lógica para cada concep-

[1] Nos gustaría dejar claro que, al hablar de la "extensión de un concepto" –y a pesar de que usaremos el plural–, no entenderemos lo mismo que G. Frege en el momento de definir, en sus *Fundamentos de la aritmética*, un número como una determinada clase de equivalencia.

to de expansión? En nuestra opinión, una interpretación popperiana diferente del conocimiento y la ontología matemáticos (cf. Santonja 2002, cap. 2) nos permitiría salvar la lógica. Es decir, si defendemos que los conceptos matemáticos son construcción nuestra, que se vehiculiza a través del lenguaje, pero que esa construcción nos supera en su riqueza, como muestra el hecho de que posteriormente podamos descubrir cosas que estaban más allá de nuestra intención a la hora de construir conceptos, entonces no es preciso cambiar de lógica. Buzaglo estaría de acuerdo en que los conceptos y objetos matemáticos son construidos. De hecho, la posibilidad de que no haya necesidad de cambiar de lógica nos la brinda el propio Buzaglo al sostener que "si consideramos que la lógica es la investigación de la verdad, entonces debe aplicarse no sólo a objetos que ya han sido construidos, sino también al acto de construirlos" (p. 103). Cosa distinta es que podamos llegar a completar el conocimiento de lo que hemos construido y de las consecuencias que se siguen de su construcción. Las limitaciones impuestas por los teoremas de Gödel también son infranqueables desde la perspectiva que proponemos.

La importancia de las cuestiones que vamos a tratar se pone de relieve tan pronto se repara en el papel clave que los conceptos tienen en la configuración, consolidación y evolución de las teorías matemáticas y, así, del conocimiento matemático. El desarrollo conceptual depende de la imaginación, de la habilidad para reconocer patrones, para discernir conexiones relevantes y modelizar las cosas desde nuevos puntos de vista. Los axiomas son indispensables para la consolidación final de un territorio recién revelado, pero sólo después de que el desarrollo informal de la teoría haya sido completado. Los axiomas y los conceptos matemáticos básicos (elementales) no son absolutos, pero tampoco son arbitrarios o establecidos por pura convención. Optamos por los primeros (y a veces por los segundos) en la medida en que garantizan la deducción lógica del contenido de teorías ya establecidas, es decir, en la medida en que explican el conocimiento adquirido de una manera no deductiva o cuasi-empírica. Ello implica que los conceptos matemáticos deben ser considerados como más básicos que los teoremas matemáticos, a pesar de que sabemos mejor lo que son las demostraciones y los teoremas, incluso mejor de lo que debe entenderse por conceptos matemáticos, cuya naturaleza es más bien elusiva. Su importancia depende, así, de la relevancia de los teoremas en que ocurren. Lo que es preciso constatar entonces es que los conceptos matemáticos no son entidades eternas e inalterables, y que las variaciones pueden venir como consecuencia de la riqueza y valor de los teoremas que pueden demostrarse sobre ellos. Dichas variaciones tienen lugar a través de las expansiones de los conceptos, de la modificación consecuente de las proposiciones o de sus demostraciones, o de la propia teoría. Esto es, hay una especie de círculo expansivo que va de los conceptos a la teoría y de ésta a aquéllos. El resultado es un todo que se mantiene en equilibrio tratando de evitar en todo momento la contradicción y que nos ofrece la visión de una realidad independiente de nosotros, pero a cuyo devenir también hemos contribuido.

2. Conceptos y expansión de conceptos

La noción de concepto es de por sí lo bastante ambigua como para que se le haya llegado a otorgar diferentes significados. Como punto de partida, aceptaremos que un concepto es lo denotado por un término. Así, el término *número* se refiere al concepto

de número, bajo el cual caen todos aquellos objetos que llamamos números, o que le adscribimos el predicado *ser número*.

¿Qué debemos entender por 'expansión de un concepto'? Para Buzaglo, 'expansiones de los conceptos' son aquellas entidades que surgen del traslado, del 'estiramiento', de dichos conceptos hasta parcelas del conocimiento no admitidas, hasta el momento, como tales. Así, las expansiones tienen una caracterización dual: objeto-proceso. Es decir, se considerarían como el resultado del proceso de estiramiento de un concepto, junto con el proceso mismo. Por tanto, las expansiones son manifestaciones de la racionalidad humana, en la medida en que el proceso de estiramiento es un proceso racional.

Al profundizar en esta dualidad, se encuentra una idea interesante: la idea de estado de expansión de un determinado concepto. Este estado de expansión es la consecución de un proceso de expansión. De manera que un concepto no es más que un cúmulo de procesos que terminan y empiezan en sus correspondientes estados de expansión, aunque la distinción entre los distintos estados es complicada debido a su carácter abierto (cf. Buzaglo 2002, pp. 87-88). Un ejemplo relacionado con el concepto de número puede ayudarnos a captar la idea: la función potencia definida para números naturales es un estado de esta función, mientras que la expansión de esta función a los números racionales es un estado más avanzado de la misma función. De este modo, el desarrollo de un concepto no consiste en agregar diferentes conceptos, sino en ir fijando conexiones entre conceptos. En otras palabras, la dinámica conceptual está condicionada por las operaciones a que podemos someter a los conceptos. No debemos olvidar que los conceptos matemáticos, al gozar de una capacidad ilimitada para expandirse, deben quedar sometidos a una permanente determinación mediante propiedades, u operaciones, con las que delimitar su alcance para caracterizarlos (o definirlos, aunque sea con carácter provisional) y evitar el peligro de la inconsistencia (paradojas, etc.). Así, podemos presumir que mediante las extensiones, *cada vez más importantes,* nos vamos acercando a la verdadera realidad del concepto, admitiendo que su esencia está descrita por las propiedades que determinan las expansiones, aunque sea de modo parcial, y que se mantienen para los distintos estados. Por ello, es conveniente hacer una distinción entre el concepto en sí y sus diferentes estados de expansión.

¿Por qué se genera la expansión de un concepto? Las razones para expandir un concepto pueden ser muy diferentes, y casi siempre tienen su origen en problemas internos a la teoría matemática en la cual se enmarca el concepto. El deseo de entender o explorar y establecer nuevas conexiones conceptuales por parte del matemático suele ser el punto de partida de alguna nueva expansión, aunque algunos matemáticos explicarán esto como una especie de imposición por parte de los conceptos. Es decir, como si, una vez introducidos, los conceptos disfrutaran de una vida propia.

Sin embargo, partiendo de que la transición de un estado a otro del concepto no es un tránsito dramático, no se debe considerar a éste, al propio proceso de cambio entre estado y estado, como un proceso de adición. Es decir, la expansión de un concepto es algo más que la adición de un nuevo axioma al sistema que lo soporta o que presentar una nueva demostración a partir de los mismos axiomas. Esto sólo podría ocurrir en teorías axiomáticas consolidadas como la teoría de conjuntos ZF. Hay sin duda otros mecanismos racionales con los que expandir conceptos y que van más allá, por ejemplo, de los meros argumentos deductivos que son las demostraciones. Tal sería el caso

de los argumentos por analogía, que una breve visita a las obras clásicas de Pólya pondría de relieve. Pero ello no significa que esos mecanismos carezcan del necesario rigor. El rigor de la lógica formal es inaplicable, por ejemplo, a la elección o descubrimiento de determinadas reglas o nociones formales o a conceptos tan básicos como el de conjunto o a conceptos tan técnicos como el de grupo o el de producto tensorial.

¿Por qué surge, entonces, la transición de un estado a otro? La transición puede deberse a diferentes motivaciones: un descubrimiento empírico o teórico, necesidades internas de la propia teoría, el abandono o transformación de ciertas proposiciones, etc. Un ejemplo sería la transición del concepto intuitivo de conjunto, o el abandono del principio de abstracción –generador de contradicciones– en beneficio del esquema axiomático de abstracción en ZF. Otro ejemplo sería la extrapolación del concepto de momento y la generalización de las leyes que lo rigen en el paso de la mecánica newtoniana a la mecánica relativista. A ello podríamos añadir (los intentos por llegar a) la resolución de ciertos problemas o la obtención de ciertas demostraciones. Creemos que así se puede entender la idea de Wittgenstein (1956, p. 154e) que sostiene que una demostración matemática introduce un concepto.

¿Cómo se genera la expansión de un concepto? No se debe pensar en una identidad entre las expansiones de los conceptos y las deducciones lógicas. De hecho, las conclusiones obtenidas por deducción mantienen el valor de verdad admitido antes del proceso deductivo, y se preserva la validez de las leyes que las facilitaron, mientras que las expansiones, por regla general, no lo hacen. Además, la deducción lógica no es fecunda, no varía el significado admitido en el punto de partida, mientras que las expansiones suelen adscribir nuevos significados a antiguas expresiones o dar lugar a nuevas expresiones.

Una expansión, una vez constituida, queda sometida a la crítica. De este modo, puede resultar aceptada o rechazada. Este es un aspecto de suma importancia tan pronto se entiende la matemática como una empresa colectiva, en el sentido popperiano o lakatosiano. Un aspecto que echamos en falta en las reflexiones de Buzaglo. En el caso de la aceptación, se inicia el proceso de estiramiento y consolidación del siguiente estado. En todo el proceso se concede un papel fundamental al lenguaje matemático, a la lógica y al contexto o teoría en los que se inserta el concepto. El rechazo puede estar motivado por cuestiones estrechamente relacionadas con el proceso de expansión, por ejemplo, la obtención de una contradicción, o por la asunción de una determinada filosofía. Podemos pensar de nuevo en la expansión del concepto de cardinal finito a la de cardinal infinito y en la posterior distinción entre infinito numerable e infinito no numerable. El recurso al argumento de la diagonal de Cantor para fijar esta distinción admite una doble interpretación: mientras que para un platonista quedaría mostrada la existencia de infinitos no numerables, para un constructivista sólo se habría exhibido una regla para construir números reales. La forma distinta de entender la existencia matemática es un condicionante previo a la aceptabilidad de determinadas expansiones conceptuales. Obsérvese, sin embargo, que la propia práctica matemática puede prescindir de semejante tipo de condicionantes. El carácter público, objetivo, de los mecanismos racionales mediante los cuales se desarrollan y expanden los conceptos, en el sentido de que son irrelevantes los sujetos (matemáticos) que intervienen, hace del conocimiento matemático el conocimiento objetivo por excelencia.

3. ¿Expansión de los conceptos o expansión de la teoría?

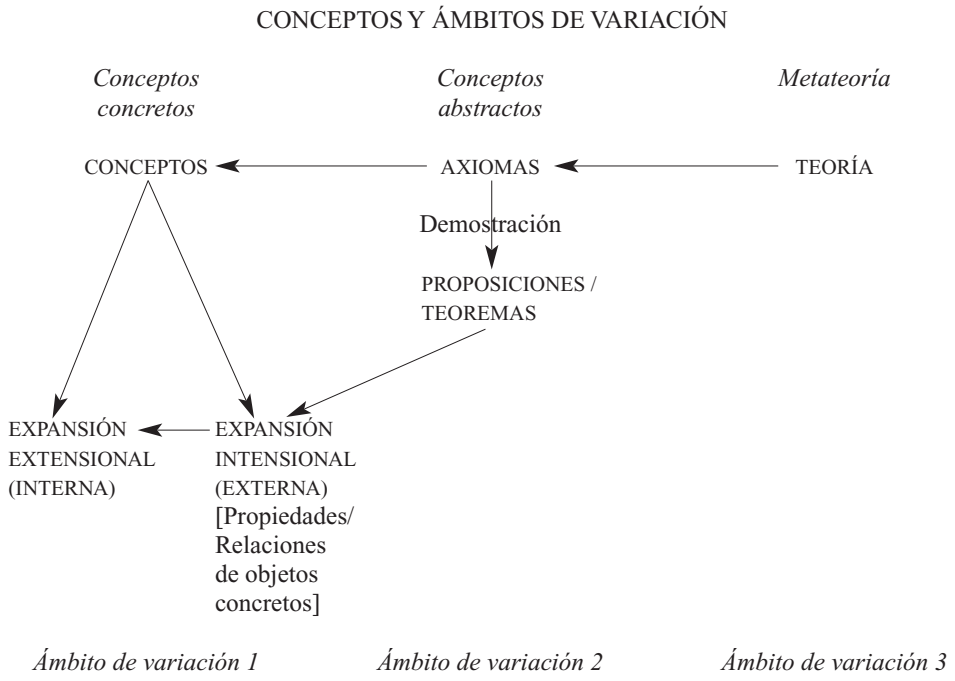
Ahora bien, quien desee compaginar una concepción matemática de corte realista con la posibilidad de las expansiones de los conceptos debe hacer frente a algunos argumentos como los que Frege presentara en defensa de la atemporalidad, inmutabilidad y objetividad de los mismos. No vamos a detenernos a analizar estos argumentos (cf. las opiniones de Buzaglo 2002, cap. 2). En su lugar, necesitamos dar un giro a la forma de entender la expansión de los conceptos. Ésta tiene que ver con los medios de que se sirven para expandirse, para evolucionar: la teoría donde están inmersos. En nuestra opinión, algunas ideas de Quine y Popper pueden ayudar a presentar este cambio de perspectiva de una forma satisfactoria.

A tal fin, es conveniente comenzar marcando una distinción entre *conceptos concretos* y *conceptos abstractos* (cf. Gödel 1972). Buzaglo se refiere a conceptos concretos, esto es, a conceptos de primer nivel, que tienen como contenido propiedades o relaciones entre objetos concretos. Ejemplos serían los números y las propiedades de, y relaciones entre, números. Pero hay otros conceptos de segundo o nivel superior, los conceptos abstractos, que tienen como contenido estructuras de pensamiento (por ejemplo, demostraciones, proposiciones significativas, etc.) y que surgen como fruto de la reflexión sobre los significados de los conceptos concretos. La idea tiene su origen en la distinción hilbertiana entre teoría y metateoría, pero a un nivel, digamos, más básico. En la teoría, el motor de la expansión sería los conceptos concretos, en la metateoría, los conceptos abstractos (demostración válida, proposición significativa, métodos finitistas o infinitistas, etc.). Puntualizando la referencia de Buzaglo, la consideración debe ser más global. Puesto que, si el objetivo siempre es la resolución de problemas, es decir, si la matemática está al servicio de la resolución de problemas, ello no sólo se logra con la expansión de conceptos concretos, sino también con la expansión de conceptos abstractos. Además, y paralelamente, no debe olvidarse que el conocimiento matemático posee unos rasgos especiales que se derivan de las innovaciones conceptuales a través de la evolución interna o externa y también de conceptos abstractos, como cuando afecta a un conjunto de conceptos conectados como sería el caso del concepto de integral y el concepto de medida, o como sería el método del descenso infinito, introducido por Fermat para obtener ciertos resultados de teoría de números, o la demostración del último teorema de Fermat a cargo de A. Wiles, en la que se utilizan unos conceptos de gran magnitud que no se conocían en la época del matemático francés, entre los cuales cuentan las curvas elípticas y las funciones modulares (cf. Stewart 1998, cap. 3).

Este conglomerado conceptual es inevitable en las teorías axiomáticas modernas, de tal modo que el ámbito de los problemas matemáticos no se reduce simplemente a la extensión de los conceptos concretos, sino también a la extensión de los conceptos abstractos. Siendo, ambas extensiones, motores de la evolución de estas teorías. O, dicho con mayor generalidad, los mecanismos racionales de expansión de los conceptos no pueden separarse de la dinámica evolutiva de la propia teoría en la cual se enmarcan. Creemos que Gödel apuntaba esta idea cuando en 1944 (p. 326) indica que, a pesar de los éxitos de la teoría axiomática de conjuntos, los conceptos precisan de una mayor clarificación, preguntándose: "¿cómo se puede esperar resolver sistemáticamente problemas matemáticos por mero análisis de los conceptos que aparezcan si nuestros análisis no bastan por el momento ni para establecer los axiomas?".

Sabemos que los matemáticos se han ocupado tradicionalmente de los conceptos concretos, para ofrecer definiciones de los mismos y estudiar sus propiedades y relaciones. Pero desde hace más de un siglo esa actividad cotidiana se ha visto complementada con la actividad fundacional, que se ocupó sobre todo de los principios matemáticos (axiomas) y de su validez. También sabemos que dicha actividad fundacional no resolvió todos los problemas que, en principio, los matemáticos esperaban que resolviera. En particular, esa actividad no consiguió mostrar cómo era (o es) posible la certeza matemática, al tiempo que se llevaba con ella su carácter absoluto (cf. Gödel 1944, p. 300, o Quine 1974, p. 95). Todo ello se lo debemos a los teoremas de incompletud de Gödel. La investigación técnica sobre los fundamentos de la matemática y la reflexión filosófica sobre ella consiguieron poner de relieve que, del mismo modo que no hay un todo matemático, tampoco hay un fundamento último. Sin embargo, buena parte de la actividad matemática desarrollada en este marco de los fundamentos ha continuado cultivándose, puesto que la clarificación conceptual, la interpretación, la reducción o la extensión de conceptos y, podríamos añadir, de principios (axiomas) es imprescindible para que el conocimiento matemático siga desarrollándose como consecuencia de los referidos teoremas de Gödel.

Por tanto, la vía proporcionada por los conceptos y las verdades se mantiene mediante el movimiento continuo y la interacción. Este movimiento y esta interacción encuentran su expresión en las relaciones que se pueden establecer entre los diferentes ámbitos de variación que recogemos en el diagrama de más abajo. Este diagrama llama la atención sobre dos formas (interna y externa) de extender los conceptos concretos. Estos conceptos concretos dependen, por ejemplo, de la demostración de ciertas proposiciones (teoremas) definidas sobre ellos, que, como conceptos abstractos, también sufren variación en virtud de ciertos métodos. Por tanto, hay al menos tres ámbitos de variación relacionados, que influyen globalmente en la expansión de la teoría matemática. La idea clave fue formulada por Hilbert en una carta dirigida a Frege el 22 de septiembre de 1900: "En mi opinión –decía Hilbert (Frege 1980, p. 51)–, un concepto sólo puede ser fijado lógicamente por sus relaciones con otros conceptos. A estas relaciones, formuladas en ciertos enunciados, las denomino axiomas, llegando así a la idea de que los axiomas (tal vez con otras proposiciones que asignan nombres a los conceptos) son las definiciones de los conceptos. No se me ocurre esta idea porque no tenga nada mejor que hacer, sino que me veo empujado a ella por el carácter estricto de la inferencia lógica y de la construcción lógica de una teoría". Este fragmento de la carta recoge la idea de definición axiomática implícita de un concepto matemático. Este carácter ineludible también lo expresa Gödel (1947, p. 359) al indicar que "los axiomas mismos nos fuerzan a aceptarlos como verdaderos". Es decir, hay como un sentido de necesidad intrínseca tanto en la introducción de los conceptos matemáticos, como en su caracterización a través de determinadas proposiciones, las cuales suministrarían la esencia de aquéllos. Esta idea se ha usado para legitimar cierta concepción platonista de las matemáticas. Pero ello no significa que la introducción y desarrollo de los conceptos, a través de dichas proposiciones, pueda reducirse a algo puramente mecánico. Los teoremas de Gödel vuelven a mostrar que ello no es posible.



No resulta descabellado pensar, entonces, que un platonista podría estar de acuerdo en que la matemática surge como consecuencia de una actividad mental. Y tanto él como el constructivista también estarían de acuerdo en que esta actividad no es arbitraria. Como Gödel observó, cuando Brouwer habla de creaciones mentales, no apunta a creaciones arbitrarias, sino a creaciones "de acuerdo con ciertos principios". Para Brouwer, la idea central y apropiada es la de la construcción antes que la de la creación. Construimos algo a partir de algo que se nos da. "En este sentido –precisaba Gödel–, la creación no excluye al platonismo. (...) Objetos y conceptos, o al menos algo en ellos, existen objetiva e independientemente de los actos de la mente humana" (Wang, 1996, pp. 224-225). Desde los inicios de su labor como matemático, Brouwer defendía su convicción de que la actividad matemática constructiva es una actividad que siempre permanece abierta, como mostraban sus pronunciamientos sobre el carácter movible y ampliable de lo demostrable. Esta idea encontraría respaldo, una vez más, en los resultados de Gödel sobre incompletud. Por ello, cabe suponer que ambos pensadores estarían de acuerdo en que "*la mente, en su uso, no es estática, sino que se desarrolla constantemente*, es decir, que entendemos los términos abstractos con una precisión cada vez mayor a medida que los vamos usando, y que términos más y más abstractos entran en la esfera de nuestra comprensión. (...) Obsérvese que algo parecido a esto ocurre en el proceso de formar axiomas de infinito cada vez más fuertes (...) [Este proceso requiere de] un avance sustantivo en nuestra comprensión de los conceptos básicos de la matemática" (Gödel 1972a, p. 306).

Es cierto que la principal actividad matemática consiste en la investigación de las consecuencias de los axiomas aceptados. Pero se supone que el matemático determina antes la naturaleza intuitiva de los objetos estudiados. Para ello, hace uso de una red de conceptos y operaciones aplicables a esos objetos. Se supone que también presenta

las principales proposiciones o axiomas que definirán implícitamente esos conceptos y operaciones, y que eventualmente requerirán algún ajuste. Las razones que los matemáticos suelen esgrimir para introducir axiomas residen, en parte, en que permiten restringir definiciones arbitrarias de los conceptos implicados y en que limitan la validez de las tesis sobre ellos. No obstante, los axiomas condensan una serie de ideas que aparecen en el proceso de búsqueda y que acaban en su formulación. Para evitar, en un sentido estricto, el regreso infinito en la justificación matemática (en la demostración), nos vemos obligados a adoptar los axiomas como puntos de partida. Este es un aspecto de la cuestión que muestra hasta qué punto es conveniente presentar razones a favor de los axiomas (cf. Alcolea *et alii* 2000), ya que éstos no se introducen de modo arbitrario y además siempre estarán abiertos a la crítica, de manera que quedamos convencidos por los mejores. Esta es la razón por la que Popper (1985, p. 69) ha hecho una distinción importante entre la justificación de las teorías y su crítica, que, de acuerdo con nuestra propuesta, adquiere especial relieve cuando se aplica al caso de la matemática.

Ahora bien, si se acepta que la matemática empieza a desarrollarse a través de la comprensión del matemático, será este rasgo, la comprensión, lo que intentará capturar la noción de discusión crítica. La comprensión matemática tiene entonces una doble función: es tanto el vehículo a través del cual el matemático activo crea ciertos conceptos, como el medio a través del cual el matemático interrelaciona los conceptos y expande algunos de ellos (cf. Alcolea 1996). Así, los predecesores de Galois habían encontrado fórmulas generales para resolver ecuaciones de cuarto grado, esto es, ecuaciones en las que la incógnita está elevada a una potencia no superior a cuatro. A continuación intuyeron que habría fórmulas para resolver ecuaciones de grado superior. Sin embargo, Galois, necesitando comprender los mecanismos de generalización de tales fórmulas, llegó al concepto importante y útil de *grupo*, conjunto de objetos para los cuales se define una operación semejante a la multiplicación (cf. Kline 1992, vol. II, pp. 993-1006). Cabe señalar que, en su desarrollo, la teoría de grupos resultante ha permitido abordar un gran número de problemas y conectar el álgebra y la geometría, mostrando la inexistencia de soluciones generales para antiguos problemas como la cuadratura del círculo o la duplicación del cubo. Entonces, cuando los especialistas en un determinado campo pueden comprender ciertas conexiones o interrelaciones (sean o no de naturaleza puramente lógica o intuitiva) y, por tanto, estiman que han alcanzado su objetivo, la comunidad matemática está asistiendo a un nuevo signo de progreso.

Es evidente que, desde la perspectiva de la matemática actual, un concepto se definiría implícitamente si y sólo si se puede axiomatizar, y disponemos además de diversas reglas sobre cómo usarlo en combinación con otros conceptos. En este sentido, las ideas de Hilbert y Gödel cuadran perfectamente con la posición de Wittgenstein, puesto que los axiomas aceptados, junto con las reglas de inferencia de la lógica, gobiernan el uso riguroso de las nociones primitivas tal y como son usadas por la comunidad de matemáticos.

De este modo, la idea de definición implícita, que sin duda se desarrolla a nivel sintáctico, vendría a representar rigurosamente la vertiente pragmática de Wittgenstein. En un sentido u otro, a medida que el contexto lingüístico (teórico) evoluciona, los correspondientes conceptos evolucionarían. Para el caso de una teoría axiomática, dicha evolución conllevaría la obtención de nuevas demostraciones a partir de los axiomas ya aceptados o la adición de nuevos axiomas, puesto que la caracterización

de lo que es un determinado concepto vendrá condicionada por dichas demostraciones y adiciones. Puesto que éstas conllevan una expansión de la teoría, esta expansión conlleva a su vez una expansión implícita de los conceptos primitivos y, *a fortiori*, de los conceptos derivados.

Por tanto, pensamos que, sin necesidad de alterar el papel de la lógica, ésta es la forma más natural de explicar la evolución de los conceptos. Dado su carácter esencialmente elusivo, en virtud de sus propiedades abstractas, y dado que las teorías matemáticas son incompletas, la mejor forma que tenemos de dar cuenta de qué son esos conceptos es a través de la globalidad de la teoría. En este sentido, el holismo de Quine puede presentarse como la mejor concepción para explicar lo que son los conceptos matemáticos y la forma que tienen de expandirse. Recordemos que, en "Cinco hitos del empirismo", Quine señala la necesidad de pasar de la consideración de los términos (palabras), como cosas que tienen una "serie independiente de consecuencias observables o demostrables" (1986, p. 90), es decir, como teniendo significado o contenido empírico, al reconocimiento de las sentencias enteras como las portadoras del significado o contenido. De forma más general, Quine observa que este paso de los términos a las oraciones trae consigo el que la epistemología llegara a ser "una crítica no primariamente de conceptos, sino de verdades y creencias" (*ibidem*). Posteriormente, se da el paso de las oraciones a los sistemas de oraciones (es decir, teorías) como lugares de significado, es decir, el paso al holismo. Algo parecido podemos encontrar en la filosofía de Popper (1994, p. 33) cuando adscribe toda la importancia a las teorías frente a los conceptos. Para el caso de las teorías matemáticas, puesto que la organización axiomática es la mejor forma de presentarlas, la axiomatización es el mejor recurso para arrojar luz sobre el significado de los conceptos de que trata la teoría y también sobre su expansión. El método axiomático permite, entonces, variar los conceptos de una manera supuestamente sistemática y efectiva. Así, la esencia de la matemática no debe buscarse en la naturaleza oculta o elusiva de los objetos y conceptos, sino en el proceso expansivo de la teoría. Sin duda alguna, y retocando una famosa declaración de J. Myhill, nuestras axiomatizaciones permiten corregir, consolidar y expandir nuestras intuiciones, mientras que nuestras intuiciones permiten conformar y expandir nuestras axiomatizaciones.[2]

Esta imagen apunta a una doble mentalidad matemática, la lógica y la intuitiva, que está al servicio de una misma realidad objetiva, "lo común a muchos seres pensantes, y [que] podría serlo a todos" (Poincaré 1964, p. 17), y cuya armonía es capturada supuestamente por la teoría matemática, que poco a poco nos permite conocer mejor, pero siempre, de acuerdo con las ideas de Popper, con un carácter provisional. Significa, de hecho, que obtenemos una mejor aproximación a la verdad, no algo fijo para siempre, sino algo que debe ser modificado y mejorado. Si conectamos esta idea con el holismo de Quine, el problema de la decisión ontológica consistirá en la aceptación de aquellas entidades que sean necesarias como referentes de las variables, de sus valores, con el fin de que sean verdaderas las proposiciones *aceptadas* en el marco de la teoría matemática. Así pues, será la teoría la que decide la ontología, pero con la restricción de que ésta sólo lo es relativamente a aquélla, de modo que no hay una ontología absoluta (cf. Blasco 2004, p. 194). La determinación de las entidades, como referentes de las variables, se lleva a cabo a través de las propiedades que se le

[2] "... our formalizations correct our intuitions while our intuitions shape our formalizations" (J. Myhill, 1967, p. 175).

han ido adscribiendo. Al ser entidades abstractas, sólo podemos saber algo de ellas con la especificación de sus propiedades. Pero este conocimiento siempre es relativo a aquellas proposiciones fundamentales (axiomas) con las que tratamos de caracterizar, siempre de forma incompleta, esas entidades. Así pues, el devenir de esas entidades está ligado a la evolución de la teoría. Y ésta está sujeta de modo inexorable a la lógica. Ello significa que en todo momento debe estar sujeta a ciertos condicionantes como son el de generalidad, coherencia, conservadurismo, simplicidad, refutabilidad, etc. Ello significa que, mientras nuestro discurso acerca de ese reino de entidades va ampliándose con la introducción de nuevas especificaciones y determinaciones, estamos dando por supuesto que es consistente (mientras no se demuestre lo contrario), o que al menos se preserva la consistencia, mientras que no podemos reclamar la completud, bajo el dictado del primer teorema de Gödel. Pero también significa que en su seno se encuentran interconectados los ámbitos de variación a que aludíamos más arriba en nuestro diagrama. En particular, y dada su importancia para la matemática, el concepto abstracto de demostración también pierde su carácter absoluto, por cuanto que hablamos de una demostración *de* una proposición *a partir de* determinados axiomas, cuya verdad queda relativizada a la teoría que ellos mismos constituyen axiomáticamente.

Al final llegamos a una posición que, en buena medida, queda retratada por las palabras de nuestro homenajeado, Josep Lluís Blasco, en su ensayo "Reflexions sobre el problema de la veritat" (2004, p. 223): "Una conjunción del constructivismo de Dummett y del holismo de Quine con su tesis de la relatividad ontológica situaría la verdad como una construcción, no de enunciados individuales sino de sistemas cognitivos que *interpretan* una realidad, que al mismo tiempo *construyen*, una realidad conocida (que es la única realidad de que podemos hablar)". Blasco sabía sin duda que detrás de estas posiciones se encontraban las ideas de dos matemáticos, Brouwer y Gödel, cuya aproximación nos permite entender mejor la naturaleza de la matemática y de su evolución.

Bibliografía

Alcolea, J. (1996): "Matemàtica i comprensió". Dins *XIè Congrés Valencià de Filosofia. Ier Congrés de Filosofia a Andorra (Andorra la Vella, 6, 7 i 8 d'octubre de 1995)*. València: Societat de Filosofia del País Valencià i Societat Andorrana de Ciències, 1996, pp. 91-100.

Alcolea, J., Lorente, J. M. & Úbeda, J. P. (2000): "Justificación y racionalidad de axiomas". En *Lógica, Lenguaje e Información*. Editado por A. Nepomuceno *et alii*. Sevilla: Editorial Kronos, 2000, pp. 1-7.

Blasco, J. Ll. (2004): *La nau del coneixement*. València: Afers-Universitat de València.

Buzaglo, M. (2002): *The Logic of Concept Expansion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frege, G. (1980): *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Edited by G. Gabriel *et alii*. Oxford: Blackwell.

Gödel, K. (1944): "La lógica matemática de Russell". En *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 295-327.

Gödel, K. (1947): "¿Qué es el problema del continuo de Cantor?". En *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 337-362.

Gödel, K. (1972): "On an extension of finitary mathematics which has not yet been used". In *Collected Works*, vol. II. Edited by S. Feferman *et alii*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 271-280.

Gödel, K. (1972a): "Some remarks on the undecidability results". In *Collected Works*, vol. II. Edited by S. Feferman *et alii*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 305-306.

Kline, M. (1992): *El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Alianza, 3 vols.

Myhill, J. (1967): "Remarks on continuity and the thinking subject". In *Problems in the Philosophy of Mathematics*. Edited by I. Lakatos. Amsterdam: North-Holland, pp. 173-175.

Poincaré, H. (1964): *El valor de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 3ª edición.

Popper, K. R. (1985): *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid: Tecnos.
Popper, K. R. (1994): *Knowledge and the Body-Mind Problem*. London: Routledge.
Quine, W. V. O. (1974): "Naturalización de la epistemología". En *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, pp. 93-119.
Quine, W. V. O. (1986): "Cinco hitos del empirismo". En *Teorías y cosas*. México: UNAM, pp. 87-93.
Santonja, F. J. (2002): *La matemática y la teoría del mundo 3 de Karl Popper*. Valencia: Repro Express.
Stewart, I. (1998): *De aquí al infinito. Las matemáticas de hoy*. Barcelona: Crítica.
Wang, H. (1996): *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*. London: The MIT Press.
Wittgenstein, L. (1956): *Remarks on the Foundations of Mathematics*. New York: Macmillan.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

Jesús Pardo Martínez

Abstract: The Ethics of professions is a part of Applied Ethics. Professions are morally justified by the public welfare which they promote.

Key Words: Internal and external benefits. Vocation. Excellence.

ÉTICA Y MORAL

LA Ética de las Profesiones pertenece al dominio de lo que ha dado en llamarse Ética Aplicada o también Ética Práctica. Conviene por tanto que tratemos de poner en claro el sentido de estas expresiones atendiendo tanto al significado del sustantivo –ética– como del adjetivo –aplicada o práctica, según se prefiera–.

El término griego "ethos" del que deriva la palabra ética, y el latino "mos" del que deriva la palabra moral, significan lo mismo, esto es, hábito y también carácter. Así pues desde un punto de vista etimológico meramente, ética y moral hacen referencia a ese modo de ser que las personas adquirimos por repetición de actos generadores de hábitos y que es como una segunda naturaleza que, a diferencia de la primera, respecto de la cual no somos responsables, nos vamos dando a nosotros mismos constituyendo la fuente de donde brotan los actos verdaderamente humanos. Conviene señalar además que también en el lenguaje corriente ética y moral se usan como sinónimos, como vemos que ocurre en expresiones tales como "valores morales", "valores éticos", "normas morales", "normas éticas" etc.

Ahora bien, desde el momento en que nos topamos con la necesidad de distinguir la "moral vivida", inherente a la condición humana en todos los lugares y en todas las épocas, de la reflexión filosófica acerca de esta misma moral que, como es natural, sólo determinados grupos de expertos llevan a cabo, una mayor precisión terminológica se impone con el fin de deslindar claramente ambas esferas, y así es como se ha convenido en utilizar "moral" en el primer sentido y "ética" en el segundo. La ética será por tanto la reflexión filosófica sobre el fenómeno moral. Adela Cortina, de cuyas reflexiones vamos a seguir haciéndonos eco en el presente trabajo, [1] sintetiza en los siguientes tres puntos las tareas propias de la ética: "dilucidar *en qué consiste*

[1] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical.* Tecnos, Madrid, 1993, pp. 161 y siguientes.

lo moral. Intentar *fundamentar lo moral,* es decir, inquirir las razones para que haya moral o bien denunciar que no las hay. Intentar una *aplicación de los principios éticos* descubiertos a los distintos ámbitos de la vida cotidiana".[2]

Obviamente es el tercer punto el que hace referencia directa al tema que estamos tratando. Y lo primero que debemos consignar es que se trata de una noción, esta de la ética aplicada, que por el momento no goza de excesiva claridad. No parece, en efecto, que hoy por hoy se haya llegado a nada definitivo en relación con su estatuto propio. Aparentemente todo parece indicar que, resuelto el problema de la fundamentación de los Principios o del Principio [3] en lo que Apel denomina la parte "A" de la ética, el problema consistiría entonces en derivar, de aquellos o de aquel, otros principios de alcance más restringido a fin de resolver, en la parte "B", las cuestiones de orden moral que se plantean en las distintas esferas de la vida cotidiana. Sin embargo, y por continuar con el ejemplo de la Ética del Discurso, no parece que el principio básico pueda ser traducido en los términos que demandan las cuestiones de ética práctica sin importantes correcciones, la más importante de las cuales sin duda es la necesaria mediación de la racionalidad dialógica, propia de dicho principio, por la estratégica, lo cual no me parece a mí que pueda hacerse sin deteriorar en cierto modo su naturaleza propia.

En todo caso la Ética del Discurso es una más en el panorama actual de la filosofía moral, en donde coexisten y tal vez deben cohabitar [4] distintas tradiciones éticas, de manera análoga a como en el mundo de la vida operan diferentes orientaciones morales. Nos encontramos entonces con que no podemos contar con una base fundamentadora admitida por todos sin discusión. De ahí que en las cuestiones de ética práctica por lo general se deje de lado, tal vez por demasiado exigente, la cuestión de la fundamentación última y se opte por la bastante más modesta tarea de ir rastreando, casi diríamos empíricamente, en la experiencia moral acumulada en las distintas esferas de la vida, la racionalidad moral que les es propia. Y esto es precisamente lo que vamos a hacer en el caso concreto de la Ética de las Profesiones.

Las profesiones [5]

Originariamente el concepto de profesión aparece teñido de connotaciones religiosas. Sacerdocio, Medicina y Judicatura –dedicadas al cuidado del alma, del cuerpo o de la ordenación de la cosa pública respectivamente– tenían, en efecto, una suerte de carácter sagrado en virtud precisamente de la trascendencia social de los fines a cuyo servicio estaban. La Reforma Protestante, concretamente en su versión calvinista, revistió la actividad profesional de unos rasgos éticos que son los que la han caracteri-

---

[2] *Ibid.,* p. 164.

[3] "Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión". K. O. Apel, *La transformación de la filosofía,* Taurus, Madrid, 1985, II, pp. 380-381. Citado por A. Cortina, *op. cit.,* p. 170.

[4] "Un solo modelo de ética es impotente para orientar las decisiones de los mundos político y económico, médico, ecológico o, simplemente, la convivencia ciudadana. Por eso nos vemos obligados a sumar, y no a restar, a tener en cuenta los diferentes modelos en el momento oportuno". *Ibid.,* p. 176.

[5] Para lo que sigue, A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 146 y siguientes.

zado largo tiempo. Como es bien sabido [6] fue la necesidad, imperiosamente sentida por los creyentes, de saberse destinados por Dios a la salvación eterna, el motivo que les impulsó a buscar en el éxito de su actividad profesional, ejercida con total dedicación en medio del mundo, un signo del favor divino. Esta abnegación y entrega, emancipada ya de su raíz religiosa, de su espíritu, por tanto, como señala Weber, ha permanecido hasta nuestros días como un rasgo esencial del ethos profesional. De él tenemos que tratar considerándolo desde nuestra situación actual. Antes sin embargo debemos intentar una descripción lo más completa posible de los rasgos que caracterizan a una profesión y que claramente la distinguen de otros tipos de ocupación.

Rasgos de una actividad profesional [7]

Adela Cortina, siguiendo a J. González Anleo, [8] considera como características propias de una profesión las siguientes: es una actividad por la que se presta de forma institucionalizada un servicio específico a la sociedad. Servicio que es único, en primer lugar. Razón por la cual los profesionales pretenden ejercerlo de forma exclusiva, considerando intruso a todo aquel que pretenda hacerlo desde fuera de la profesión. Se trata, en segundo lugar, de un servicio cuyas prestaciones están perfectamente definidas, de suerte que todo el mundo sabe a qué atenerse respecto del mismo, es decir, conoce con suficiente claridad qué puede y qué no puede esperar de él y lo que puede en consecuencia exigir a los profesionales. Y es, en tercero aunque no menos importante lugar, un servicio indispensable para el buen funcionamiento de la sociedad.

Por constituir la actividad profesional una suerte de vocación, reminiscencia como dejamos dicho del ethos religioso que le dio origen, el profesional no tiene un horario de trabajo fijo sino que, a diferencia de otras ocupaciones u oficios, dedica buena parte de su tiempo libre a perfeccionarse y poner al día, como suele decirse, su preparación. Es propio del profesional verdaderamente vocacionado, por tanto, la aspiración a la excelencia, de la que luego hablaremos. Naturalmente, esta dedicación exclusiva de los profesionales al ejercicio de su profesión conlleva que la ejerzan de forma estable y sea de ella de donde obtengan su medio de vida.

No puede considerarse profesional a cualquiera sino solo a aquel que, tras un dilatado proceso de aprendizaje, teórico y práctico, adquiere la correspondiente acreditación públicamente reconocida en forma de diploma o documento similar. Esta especial preparación que les es exigida a los profesionales autoriza a éstos a obtener el control monopolístico de su profesión y a ejercerla, además, en condiciones de autonomía. Quiere decirse que, puesto que solo ellos se consideran competentes en el desempeño de las tareas propias de la profesión, además de oponerse a toda suerte de intrusismo, abrigan la pretensión de ser los únicos jueces legitimados para determinar qué formas de ejercerla deben ser consideradas correctas y cuáles no. De ahí el interés de los diferentes colectivos profesionales por elaborar códigos deontológicos que con suficiente claridad y precisión establezcan los derechos y deberes de los profesionales. Este es un punto importante y merece, por tanto, que nos ocupemos un poco más de él.

---

[6] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona, 1969.

[7] Para este punto igualmente A. Cortina, *op. cit.,* pp. 148 y siguientes.

[8] J. González Anleo, "Las profesiones en la sociedad corporativa", en J. L. Fernández y A. Hortal (comps.), *Ética de las profesiones*. UPCO, Madrid, 1994.

Deontología y ética profesional [9]

Ética profesional y Deontología, aunque a veces se utilizan como sinónimos, son términos que se refieren a cuestiones diferentes si bien íntimamente relacionadas. La ética hace referencia ante todo al bien entendido como fin, aquel que cada profesión persigue so pena de perder su sentido propio. La deontología se refiere más bien a los deberes y obligaciones a los que están sujetos los profesionales. Cierto que tales obligaciones y deberes, también naturalmente los derechos, se proponen como medios indispensables para el logro de aquel fin: de ahí la estrecha conexión de que hablábamos entre ambos aspectos. Pero no hay que perder de vista (1) que no son dimensiones conmensurables y (2) que no siempre las normas y los deberes se conciben prioritariamente como tendentes a la consecución del fin propio de la profesión de que en cada caso se trate, sino que por el contrario es posible que resulten parcialmente adulterados como consecuencia de un exceso de corporativismo.

Comenzando por la primera cuestión, nos encontramos con que, en un sentido en cierto modo análogo a la distinción que gusta hacer A. Cortina entre "éticas de mínimos" y "éticas de máximos", los códigos deontológicos tratan de establecer un conjunto de normas, exigibles a todos por igual e interpretadas y aplicadas con criterios perfectamente definidos. Sin duda es éste un requisito indispensable si de verdad se quiere evitar la arbitrariedad y el trato desigual. Con ello se acota un ámbito, de carácter público, por así decir, por todos reconocido, y al que todo profesional debe atenerse.

Ahora bien, desbordando este conjunto de normas y deberes de obligado cumplimiento se encuentra la propia conciencia individual en donde reside la auténtica motivación moral que, como decíamos, tiene como meta el mejor logro del bien que da sentido a la profesión. Este bien, a diferencia del espacio acotado por las normas, permanece siempre abierto, siempre perfectible. De él se ocupa específicamente la ética profesional, como ya hemos apuntado. Pero antes de prestarle una mayor atención conviene que cerremos este apartado con una breve descripción y comentario de los temas más importantes de que tratan los códigos deontológicos así como de sus posibles patologías.

Según A. Hortal, comprenden tales códigos tres clases diferentes de cuestiones. En primer lugar tratan de la competencia profesional. En un doble sentido: como competencia de los profesionales, en su calidad de expertos, y como el ámbito competencial propio de una determinada profesión. El profesional es, o debe ser, competente en la medida en que se le exige ser experto en relación con el conjunto de saberes y prácticas de la profesión a la que pertenece. Es decir, que es responsable, está obligado a responder de su nivel de capacitación profesional. Lo cual, y así entramos en la otra dimensión del problema, hace referencia al ámbito de competencias propio de la profesión: a lo que cae dentro o, por el contrario, queda fuera de la misma. Esto no siempre es fácil de determinar con suficiente claridad y, por tanto, de establecer inequívocamente cuándo alguien pertenece por derecho propio al colectivo profesional y cuándo, por el contrario, debe considerársele un intruso. Por referirnos solo al campo de la medicina, recuérdese, como un ejemplo entre otros que podrían ponerse, el con-

---

[9] En este apartado recojo algunas ideas expuestas por el Prof. A. Hortal en una interesante ponencia: "Planteamiento de una ética profesional" en J. L. Fernández y S. Hortal, *op. cit.*, pp. 57 y siguientes.

flicto planteado antaño entre médicos y cirujanos. Y en nuestros días, en donde tampoco escasean conflictos de la misma naturaleza, entre médicos y acupuntores etc.

En segundo lugar los códigos deontológicos tratan de regular las relaciones entre los profesionales. Son relevantes en este sentido asuntos tales como la necesidad de pertenecer al colegio profesional para poder ejercer la profesión en un determinado ámbito territorial, el modo de adquisición de la condición de colegiado, así como los supuestos por los que tal condición se pierde y, finalmente, los deberes de solidaridad exigibles entre colegas.

En tercer lugar están las cuestiones relacionadas con los deberes y obligaciones para con los usuarios de los servicios profesionales. Y es en este ámbito en donde el peligro de corporativismo al que antes nos hemos referido se presenta de forma más acusada. Las observaciones que en este sentido hace el Prof. A. Hortal me parecen totalmente pertinentes, algunas de las cuales por su especial interés me permito transcribir a continuación: "en ocasiones los códigos deontológicos...parecen más aptos para proteger o promocionar la imagen, el status de los profesionales, y para legitimar su monopolio, que para garantizar un buen servicio a los potenciales clientes y usuarios...el juicio sobre la calidad de los servicios profesionales, rara vez se ejerce con sentido de servicio y autocrítica...el axioma básico del corporativismo es que lo que es bueno para la profesión, es bueno para los clientes o usuarios de la misma. Dudar de esto constituye una ofensa para el orgullo profesional". [10]

Lo único que cabe decir es que cuando cosas semejantes acontecen el vínculo aquel que hemos considerado esencial entre deontología y ética profesional se ha roto. Porque el fin propio de la profesión, lo que en verdad le da sentido y le presta legitimidad social y que es una suerte de bien esencial para la buena marcha de la sociedad, o ha pasado a segundo plano o ya no cuenta en absoluto. Es hora ya pues de que entremos un poco más al fondo de esta cuestión. Para lo cual retomaremos el discurso de A. Cortina sobre las Profesiones y la Ética profesional del que nos hemos servido anteriormente. [11]

Ética profesional: aspiración a la excelencia

Distingue Aristóteles dos tipos o clases de actividad que en griego reciben los nombres de praxis y poiesis respectivamente. Por praxis hay que entender una acción teleia, es decir, una acción que es fin de sí misma. Toda acción, en efecto, es tendencia hacia un fin, por mor del cual se realiza. Pero hay acciones cuyo fin es la acción misma en cuanto tal. No es ese el caso de la poiesis, acción ateles, esto es, acción distinta del fin, de suerte que éste, una vez logrado, hace que la acción, tendencia hacia él, termine.

Importantes son, sin duda, las consecuencias que en orden a la comprensión de la felicidad, en tanto que fin último de la vida humana, se siguen de esta distinción. Pero no es de la felicidad de lo que nos ocupamos ahora sino del deber propio del ejercicio profesional. Y es en este sentido en el que resulta especialmente útil la interpretación que MacIntyre hace de ella con miras a dilucidar el significado de ciertas actividades sociales a las que denomina prácticas. Reinterpretando a su modo la mencionada doc-

---

[10] *Ibid.,* p. 62.

[11] A. Cortina, *Ciudadanos del mundo,* pp. 153 y siguientes.

trina aristotélica, distingue entre bienes internos y bienes externos a tales prácticas. Bienes internos son aquellos que solo mediante ellas pueden lograrse. Hay otros bienes, sin embargo, que, como el dinero, el poder o el prestigio, pueden alcanzarse por caminos muy diversos y en consecuencia tales bienes no pertenecen a la esencia misma de la práctica en cuestión. Es claro entonces que, en el caso de que los bienes internos sean considerados en el conjunto de una determinada sociedad como relevantes para su recta ordenación, las prácticas por las que solo tales bienes pueden lograrse adquieren justificación y legitimidad social.

Y ese es sin duda el caso de las profesiones. Como venimos diciendo cada una de ellas aporta a la comunidad un bien –ya se trate de la salud en el caso de la medicina o de la transmisión de la cultura en el de la docencia etc.– que solo mediante ella puede ser logrado. Son, por tanto, bienes internos a las prácticas.

La índole eminentemente social de estos bienes es de gran importancia para entender el tipo de relación que el profesional guarda con su profesión. Cuando ingresa en ella se encuentra ya con unas metas o bienes a alcanzar que él, por tanto, no define, o inventa. Antes al contrario: los bienes o fines que dan sentido y prestan legitimidad social a la profesión, proceden de una tradición en ocasiones multisecular. Lo que debe hacer entonces el profesional virtuoso es ponerse a su servicio empleando todas sus posibilidades o energías. Y decimos virtuoso en un doble sentido: como experto conocedor de los saberes y técnicas propias de la profesión y, conviene insistir en ello, poniendo tales saberes y técnicas al servicio del mejor logro de los fines que dan sentido a la misma.

El profesional, en una palabra, debe aspirar a la excelencia. Lo cual significa que debe esforzarse en intentar ser profesionalmente lo más que pueda llegar a ser, lo que no es ni mucho menos lo mismo que entrar en competencia con los demás colegas. Y es que generalmente el afán competitivo por desgracia acontece no por mor de los bienes internos sino por el de aquellos otros bienes que hemos llamado externos, el dinero, el prestigio o el poder, a los que puede accederse, como decíamos, por diferentes medios y no necesariamente, como es el caso de los bienes internos, mediante el ejercicio de la profesión.

Naturalmente que con ello no se quiere decir que el profesional, cuando de verdad aspira a la excelencia, no pueda legítimamente aspirar a la obtención de tales bienes externos. Ocurre simplemente que cuando son éstos los únicos que cuentan u ocupan el primer plano, la actividad profesional se corrompe en idéntica medida, pierde su naturaleza y sentido propio.

Coadyuva a ello, por otra parte, el hecho de la creciente burocratización y funcionarización de muchas profesiones. Esto no es del todo negativo: el profesional, cuando es funcionario, tiene su puesto asegurado hasta su jubilación. Ahora bien, esta misma seguridad en el empleo puede en ocasiones hacerle caer en la tentación de tratar de cumplir meramente, como vulgarmente se dice. Por eso importa tanto no perder nunca de vista la diferencia a la que nos referíamos antes entre el cumplimiento de deberes prescritos legalmente, mínimos deontológicos como les hemos llamado, y el bien que da sentido a la profesión el cual siempre permanece abierto y siempre es susceptible de alcanzar una mayor perfección.

Beneficencia, autonomía, justicia

Terminaremos con una referencia a lo que para muchos constituye el paradigma mismo de una ética profesional. Diego Gracia [12] sintetiza los elementos básicos de la ética de las profesiones en los tres conceptos de beneficencia, autonomía y justicia. Del primero de ellos hemos hablado ya. En realidad es el más importante y es el que Adela Cortina desarrolla, según hemos visto, bajo el subjetivo nombre de excelencia. Ahora bien, como ella misma matiza, [13] si bien es cierto que el profesional no crea ni descubre el fin o bien al que sirve la profesión, sino que éste, como hemos señalado, procede de la tradición, el modo como se alcanza sí que ha sufrido una evolución, que en nuestros días se traduce sobre todo en la obligación de respetar la autonomía de los ciudadanos, destinatarios directos de la acción profesional. Éstos no pueden ser tratados como menores de edad, meros objetos pasivos de la acción benéfica que en ellos se realiza. No puede el profesional prevalerse de su superioridad técnica para actuar en beneficio del usuario como si éste no tuviera nada que decir al respecto. Más bien debe negociar con él y tratar de hacer compatibles los posibles tratamientos de que en cada caso se trate –obviamente el más claro es el de la acción médica pero en general vale para todas las demás profesiones– con los intereses del usuario. Es él quien debe decidir lo que, a la vista de las posibles soluciones, se debe hacer con él, en cuanto lo considera acorde con sus propios intereses y, en definitiva, con sus orientaciones vitales básicas.

No es suficiente sin embargo con tener en cuenta ambos puntos de referencia, el del profesional por un lado y el del usuario por otro y tratar de armonizar la acción benéfica del primero con la autonomía y, por tanto, la dignidad del segundo. Porque unos y otros, profesionales y usuarios, viven en sociedades que se caracterizan por no disponer de recursos ilimitados, recursos, por tanto, que es necesario administrar de acuerdo con el principio del bien común. Ni el profesional debe entonces reclamar más y más medios técnicos como si otras necesidades sociales no hubieran de ser atendidas, ni el usuario puede tampoco exigir en justicia que se satisfagan indiscriminadamente sus demandas de más y más prestaciones. Puesto que de administrar recursos escasos se trata, es obvio que un último principio, el de justicia, debe introducir orden en las actuaciones y relaciones entre ambas partes, jerarquizando las necesidades, de suerte que éstas sean atendidas en orden a su prioridad, urgencia etc. Tarea ésta que queda reservada a los políticos y a los responsables del buen funcionamiento de las instituciones que dan cauce a las actividades profesionales.

---

[12] Recojo aquí el resumen de la doctrina que nos ofrece A. Hortal, *op. cit.,* pp. 64 y siguientes.
[13] A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, pp. 156 y siguientes.

EL ESPEJO DE LA *EKPHRASIS*. MÁS ACÁ DE LA IMAGEN. MÁS ALLÁ DEL TEXTO

Román de la Calle
Universitat de València

"La palabra es la imagen de las cosas."

Simónides de Ceos (h. 556-h. 468 a. C.)

"Los textos y las imágenes son medios entre el ser humano y su entorno [...]. Pero existe una contradicción entre ambos: las imágenes hacen imaginable ("ilustran") lo que cuentan los textos, y los textos hacen concebible ("cuentan") lo que representan las imágenes."

Vilém Flusser (1920-1991)

Si en algún "género" estilístico se halla, por definición, plenamente supuesto –como insoslayable horizonte de posibilidad y como básica estrategia operativa– el íntimo y continuado diálogo entre las imágenes y los textos, sin duda alguna, con plena facilidad, ese concreto dominio podría ser históricamente identificado con la sugerente actividad de la vieja *ekphrasis*. A veces, desde una perspectiva diacrónica, también se han querido rastrear y descubrir en ella, encuadrada ya en el específico contexto de la llamada "literatura artística", algunos de los antecedentes más destacados e influyentes de la crítica de arte. [1]

Es bien sabido que la descripción literaria de las imágenes –que tal es el núcleo caracterizador de la citada "ekphrasis"– formaba históricamente parte relevante del conjunto de los ejercicios prácticos programados por la retórica (los "progymnasmata") e incluso se la aceptaba como demostración o exhibición reglada del adecuado magisterio y de la plena cualificación profesional del rétor: la "epídeixis" como ostentación y alarde del dominio del lenguaje, así como de su eficacia descriptiva de las imágenes.

[1] El interés de la teoría del arte por la "literatura artística", e incluso su práctica identificación con ella, al ser restrictivamente entendida la propia teoría del arte como estudio de las fuentes literarias sobre arte, fue en su momento, como es bien sabido, un planteamiento directamente vinculado a la figura y a las investigaciones de Julius von Schlosser y su *Die Kunstliteratur* (1924) (versión castellana, en la editorial Cátedra, Madrid, 1976). De algún modo, por nuestra parte, nos acercamos aquí a tal propuesta, aunque sólo sea para fijarnos en algunos de los recursos empleados por/en esas fuentes literarias en torno al arte. Concretamente nos interesan, en los planteamientos que ahora estamos auspiciando, los textos que descriptivamente hablan del arte así como también aquellos textos que directamente han propiciado o servido de inspiración a la producción artística. Todo ello siempre desde el marco del ejercicio y de las funciones de la crítica de arte.

De manera muy especial, dentro del marco de la cultura griega, concretamente en la época de la Segunda Sofística (siglos II y III d. C.), abundan numerosos ejemplos de textos redactados en tal sentido, como pueden serlo los conocidos trabajos de Filóstrato de Lemnos (llamado el Viejo, nacido hacia el 191 d. C.) y de Filóstrato el Joven, nieto del anterior, ambos con sus correspondientes "Eikones" ("Imágenes"), así como también la posterior obra de Calístrato (comienzos del siglo IV d. C.), sus no menos célebres "Ekphraseis" ("Descripciones") dedicadas, en este caso, a comentar y encomiar en general piezas famosas de la antigüedad y no ya colecciones de pintura, de carácter estrictamente privado. [2] Aunque, de hecho, y a decir verdad, ni a unos ni a otros les faltaron ciertos precedentes ni tampoco abundantes seguidores, tanto en el ámbito de la retórica como en el de la sofística, justamente en esa compartida tarea de encontrar en las obras de arte –sobre todo en pinturas y esculturas– inmejorables temas y motivos para el estudiado lucimiento y la pública mostración de las habilidades discursivas. [3]

En realidad, esos entrecruzamientos e intercambios estratégicos entre palabras e imágenes que aquí nos ocupan, eran normales en ambos sentidos. Si la retórica, pongamos por caso, acudía a la descripción y al comentario de las imágenes como justificada motivación de muchos de sus textos, también es cierto que la producción de pinturas, por su parte, nunca había dejado, en este marco histórico, de buscar y retomar sus temas y asuntos directamente de los compartidos bagajes literarios. Era éste, pues, un normalizado y habitual viaje tanto de ida como de vuelta: del texto a la imagen y de las imágenes a los textos.

¿Podrá extrañar, por tanto, que las cuestiones relativas a la "ekphrasis" se entronquen y articulen asimismo, de algún modo, con la extensa tradición del "ut pictura poesis", como potente *topos* que cruza precisamente ese camino de encuentros e intercambios, que recorre la historia, entre los dominios del lenguaje y de las artes plásticas, entre las prácticas de la poesía y de la pintura, entre los textos y las imágenes, [4] entre la escritura y la representación?

También desde la perspectiva de la reflexión estética y, muy en particular, desde el seno mismo de la actividad de la crítica de arte, ese cruce plural entre textos e imágenes ha mantenido activos y beligerantes sus respectivos intereses.

Precisamente, al hilo de estas cuestiones, queremos mirarnos, con cierto detenimiento, en el espejo mediador de la ekphrasis, a decir verdad, como una estrategia quizás nunca del todo perdida, aunque sí más o menos disimulada e incluso fuertemente restringida, por múltiples motivos, como tendremos ocasión de ver, en el quehacer crítico y hermenéutico actual. ¿Hasta qué extremo es posible seguir propiciando hoy tales miradas estimativas basadas en pormenorizados juegos descriptivos desde y en la globalidad del hecho artístico contemporáneo?

---

[2] Existe una estimable edición castellana de las tres obras en ediciones Siruela (Madrid, 1993) a cargo de Luis Alberto de Cuenca y de Miguel Ángel Elvira. A ellas haremos referencia posteriormente.

[3] Véanse, en tal sentido, los comentarios sobre esa cadena de autores históricos, dedicados a la ekphrasis, como reconocido ejercicio crítico, que Menéndez y Pelayo en su *Historia de las Ideas Estéticas en España* les consagra, aunque sólo sea indirectamente en extensas notas a pie de página: volumen I, introducción, capítulo III, páginas 82-90. C.S.I.C., Madrid, 1974.

[4] El hecho mismo de que en griego para referirse a la escritura y a la pintura, es decir a los actos de escribir y de pintar, se utilizaran justamente los mismos términos "graphê", "graphein", sin duda sería un elemento que, de algún modo, debió de coadyuvar intensamente a la asimilación y/o al estrecho intercambio entre ambos quehaceres y dominios.

Es pues, como hemos indicado, desde la reflexión estética y desde el puntual ejercicio de la crítica de arte como hilvanaremos nuestro propio discurso, atendiendo sólo en la medida de lo necesario a los fundamentos históricos del tema, pero sobre todo moviéndonos al socaire de ciertos recursos y opciones críticas bien actualmente vigentes o bien fuertemente revisadas en el contexto presente.

Nos referíamos, hace un instante, a esa doble vía de acción cultural que ha conducido históricamente, por una parte, de las imágenes a los textos, para cruzarse asimismo, en el otro sentido del trayecto, con la corriente operativa que conduce de los textos a las imágenes. Sin entrar, por supuesto, en prioridades de génesis, preferimos subrayar, más bien, la existencia de un cierto paralelismo y mutuos entrecruzamientos, en el trazado y la construcción simultáneos de ambos itinerarios. Quizás precisamente, por ello, nos parece imprescindible comenzar correlacionando dos nociones mediadoras que, desde el entramado retórico, pueden eficaz y elocuentemente encarnar este doble circuito que nos ocupa, tras la implantación histórica de la escritura. [5]

Una de esas nociones de intermediación es justamente la que se define tras el término "ekphrasis", [6] entendido como mediación de la palabra literaria, en el desarrollo de un discurso preferentemente descriptivo (aunque a veces, como veremos, también puede adquirir ciertas tonalidades y perfiles narrativos o incluso asumir intermitencias contaminantemente explicativas) respecto de las imágenes plásticas, convertidas así en su fundamental lenguaje-objeto, es decir en punto de partida de sus pautadas referencias, a propósito de las cuales elabora su propio entramado metalingüístico. Se abre así todo un singular cotejo ekfrástico entre imágenes y palabras, que supone siempre, al fin y al cabo, una suerte de vocación y de escritura intensamente parafrásticas. Ya tornaremos, más tarde, sobre esta cuestión.

Pero asimismo, en ese tránsito plural de los textos a las imágenes, disponemos, no menos eficazmente, de la puntual estrategia retórica de la "hypotiposis", como contrastada figura de estilo. [7] Se trata ciertamente, como quien dice, de "hacer ver el contenido del texto" al lector, a través de la detallada y minuciosa fuerza expresiva de las palabras. Una vez más, la mediación descriptiva –ejercitada con viveza e intensidad desde/en el texto mismo– queda convertida y transformada en representación imaginaria de los datos y hechos que se evocan en la lectura, presentándose resolutivamente

---

[5] Precisamente con la implantación de la escritura, el lenguaje se ve ya como un objeto propiamente dicho. O sea que conviene reconocer claramente en la escritura una condición *sine qua non* tanto para el surgimiento de una *poética* como para la implantación del ejercicio de la *crítica*. Sin escritura no hay conciencia de metalenguaje, porque tampoco la hay del correspondiente lenguaje-objeto. El desarrollo de la ekphrasis requiere, pues, de la práctica de la escritura y de la adaptación consciente de la palabra a determinadas circunstancias. De ahí la relevancia del "kairós" en cuanto "momento oportuno" y adecuado para la acción y reflexión operativa que siempre comporta el ejercicio intencional de la retórica.

[6] Recordemos que etimológicamente "ekphrasis" es el resultado de la unión de la preposición "ek" y del verbo griego "frassô", en cuanto implica acción propia de "des-obstruir", de "abrir", de "hacer comunicable" o de "facilitar el acceso y el acercamiento" a algo. Aún se mantiene, por cierto, aunque restringido más bien al vocabulario médico, el término castellano "ecfráctico", es decir "lo que desobstruye". Concretamente, en la tradición crítica, la "Ekphrasis" se toma como "descripción que hace accesible", o sea como "descripción estimulante". Es decir que se trata, en el contexto de la mediación de la palabra frente a la imagen, tanto de una especie de "descripción narrativa" como de una "narración preponderantemente descriptiva".

[7] De hecho, etimológicamente, el término "hypotiposis" apunta hacia el proceso de conformación o modelación de imágenes. Se halla compuesto a partir de la preposición griega "hypo" (debajo de) y del verbo "tipô" (formar, figurar, modelar). El sustantivo "tipos" significa asimismo "imagen", "forma". Ya Quintiliano en su *Institutio oratoria* 8, 3, 66 (LBG, epígrafe 810, página 400) describe esta figura estilística muy adecuada y pormenorizadamente.

el potencial de las palabras –vividas por el destinatario– como una "cuasi imagen pictórica".

Al fin y al cabo, dicho recurso retórico, en cualquiera de sus múltiples modalidades de presentación, programáticamente aspira, ante todo, a describir un objeto, una persona o una escena de manera tan viva y enérgica, tan bien observados y descritos todos sus minuciosos detalles, que es capaz de ofrecerlos a la imaginación perceptiva del lector con la presencia, el relieve, el espesor y los agudizados colores propios de la realidad expresada, como si, de hecho, se estuvieran viendo. [8]

Aquí radicaría ciertamente una de las claves fundamentadoras de la vieja tradición del "ut pictura poesis": [9] los poetas son comúnmente considerados como pintores, a través de la acción y de la fuerza presentacional/imaginaria/evocadora de sus palabras. No en vano, al hilo de la precedencia cronológica de Simónides de Ceos, [10] convertida en tradición, la Segunda Sofística, teniendo por delante asimismo el no menos singular ejemplo de Luciano de Samósata, [11] consideraba al propio Homero como príncipe de los pintores.

Al igual que la pintura, también la poesía... ¿Y por qué no rastrear, con idéntica insistencia, su simétrica e inversa proposición? Al igual que la poesía, también la pintura. [12] Ese es el doble camino de la zigzagueante historia que nos ocupa, aunque sólo desde una perspectiva muy determinada.

---

[8] Henri Morier, *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique* [1961]. Ediciones P.U.F., París, 1981.

[9] Horacio, *Epistola ad Pisones,* verso 361. Es más que conocida la amplitud que la interpretación histórica dio luego a estos versos horacianos, didácticamente introducidos en su *Ars Poetica*, al comparar analógicamente modos diferentes de abordar la poesía, al igual que también hay modos distintos de aproximarse a la pintura. "Ut pictura poesis; erit quae, si propius stes, / te capiat magis, et quaedam, si longius abstes; / haec amat obscurum, volet haec sub luce videri, / iudicis argutum quae non formidat acutem; / haec placuit semel, haec deciens repetita placebit" (361-365) ("La pintura es como la poesía; habrá una que te cautivará más si te mantienes cerca, otra si te apartas algo lejos; ésta ama la penumbra; aquélla, que no teme la penetrante mirada del que la juzga, quiere ser vista a plena luz; ésta agradó una sola vez; aquélla, aunque se vuelva a ella diez veces, agradará"). La versión castellana es la de Aníbal González. Aristóteles/Horacio*, Artes Poéticas.* Taurus, Madrid, 1987.

[10] Es recurrente en cualquier estudio sobre el "ut pictura poesis" acudir a la fuente de Simónides de Ceos para iniciar el rastro histórico de la cuestión. "La palabra es la imagen de las cosas" (Mich. Psell. *Peri energ. daim.,* P. G. CXXII 821). Según Plutarco "Simónides llamó a la pintura poesía silenciosa y a la poesía pintura parlante. Porque las acciones que los pintores representan mientras suceden, las palabras las presentan y las escriben cuando ya han sucedido" (*De glor. Ath.* III 346f). Un buen estudio sobre el tema es, sin duda, el de Neus Galí, *Poesía silenciosa, pintura que habla.* El Acantilado, Barcelona, 1999.

[11] Luciano de Samósata (120/130-192 d. C.) también redactó unas "Eikones": un *encomium* a Pantea de Esmirna. No se trata propiamente de una descripción de pinturas o de esculturas, aunque en el texto laudatorio utiliza idénticas estrategias descriptivas respecto a la relación con la modelo viviente y apela a los artistas (pintores y escultores) que sin duda –afirma– desearían representarla y a los poetas que, de haberla conocido, intentarían obstinadamente cantar sus gracias y belleza. Es en este contexto donde precisamente se insiste, una y otra vez, en la capacidad pictórica de los poetas.

[12] R. W. Lee, *Ut pictura poesis. La teoría humanística de la pintura.* Cátedra, Madrid, 1982. Mario Praz, *Mnemosyne. El paralelismo entre la literatura y las artes visuales.* Taurus, Madrid, 1979. Pero también a la inversa: A. García Berrio & T. Hernández, *Ut poesis pictura. Poética del arte visual.* Tecnos, Madrid, 1988. Asimismo, AA.VV., *Ut pictura poesis.* Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1988. VV.AA., *Ver las palabras, leer las formas. Acerca de las relaciones entre literatura y artes visuales.* CGAC, Santiago de Compostela, 2000. Todo ello a partir de la canónica formulación de Horacio en su *Ars poetica*, versos 361-362, en su ocasional comparación didáctica, transformada históricamente.

DEL TEXTO A LA IMAGEN
Proceso de conformación de la imagen pictórica

TEXTO ——— HYPOTIPOSIS ———➤ IMAGEN

.
.
.
.

TEXTO ◄——— EKPHRASIS ——— IMAGEN

DE LA IMAGEN AL TEXTO
Proceso crítico-hermenéutico

Piénsese, pues, que tanto detrás de las estrategias de la *ekphrasis* (en los juegos constructivos que van de las imágenes a los textos) como en el punto de partida de la noción de *hypotiposis* (la capacidad de evocar de forma pregnante imágenes de lo real exclusivamente con el recurso a las palabras) habita justamente "la descripción", como insustituible palanca fundamental. Incluso, a veces, ese doble entramado se hace tan estrecho y llegan a darse ambas opciones la mano con tal intensidad y simetría que fácilmente sería viable cerrar un posible círculo relacional, completado en ese doble viaje de ida y vuelta: del texto a la imagen y de la imagen al texto.

Sin embargo, quizás para mejor distanciar ambos procedimientos, no estará de más que, de entrada, vinculemos explicativamente la hypotiposis, como tránsito del texto a la imagen, al proceso mismo de conformación de la obra y a la actividad copartícipe del receptor. ¿Qué obra?, se me dirá. ¿La obra literaria, en la que viablemente la hypotiposis toma parte relevante? ¿La obra pictórica que se inspira en un texto, como tránsito entre dos imágenes? De la evocación de la imagen literaria a la construcción de la imagen plástica. ¿No hay fragmentos literarios que, de hecho, son como la fiel sinopsis preparatoria de auténticas escenas cinematográficas? ¿Cuántas pinturas han tomado cuerpo visual, como podemos constatar a través del plural y extenso repertorio de la historia del arte, a partir de determinados textos literarios, cuántas otras se han inspirado en documentos históricos o en escritos de carácter mitológico o religioso? Sin duda, innumerables...

Frente a ello, la ekphrasis, en su correspondiente acción parafrástica, en torno a la imagen, supone ya una cierta apertura hacia las funciones propias del ejercicio crítico frente a la obra, con sus modalidades didácticas y/o estimativas, hermenéuticas y/o legitimadoras. De manera que la lectura del texto, dotado de mediación ekfrástica, en cierta medida retiene y potencia una clara función fática, de estrecho contacto, en relación a la imagen a la que se refiere, como si las palabras se transformaran en una especie de índice apelativo y asumieran o al menos buscaran, asimismo por delegación o subsidiariedad, determinados rasgos comunicativos y algunos efectos, propios más bien de la inmediata experiencia estética que pudiera mantenerse, en su caso, frente a la obra referenciada.

Es decir, que en la descripción textual que la ekphrasis ejercita tienen cabida otros muchos recursos, más allá de la puntual definición descriptiva de la imagen. Y sería empobrecedor limitarnos, como es común, a subrayar exclusivamente esa vertiente ostensiva, esa función fática y relacional que, en principio, la descripción hace siempre posible. No en vano la ekphrasis conlleva, como su propia etimología hace paten-

te, esa tarea de mensajería y de preparación, ese esfuerzo de desobstrucción y de aperitivo. Casi podríamos decir que de avanzadilla o de relevo, según las circunstancias, respecto a la experiencia estética directa que, de ser viable, podría mantenerse asimismo frente a la obra.

En consecuencia, la descripción ekfrástica de una imagen, aunque pueda funcionar con total autonomía, como texto, siempre arrastra esa silenciosa conciencia de saberse vicaria, conocedora de su íntima y secreta heteronomía, porque las palabras –como un eco– activan la potencial resonancia de las imágenes vividas. Quizás por eso mismo el objetivo del texto ekfrástico apunta descriptivamente hacia diversas vertientes, que cabría brevemente, al menos, referenciar a continuación.

a) En primer lugar, el texto descriptivo desarrolla una función prioritariamente denotativa en relación al *objeto artístico,* en cuanto constructo visual, en cuanto imagen. Esta sería, sin duda alguna, su dimensión más directamente objetivable, como base efectiva de referencia. Cada imagen podrá ser así "traducida" y ampliamente comentada y descrita con asombrosa minuciosidad y erudición, como si las palabras se entretejieran en su entorno, en una interminable metáfora de arropamiento y de aura verbalizable.

b) En segundo lugar, el texto de la ekphrasis apunta hacia la imagen como *objeto estético,* es decir como proceso y resultado de la personal experiencia estética, que se desarrolla en el diálogo perceptivo ante/con la obra, al menos por parte del autor del texto. [13] Es así como en el propio texto suelen aflorar numerosas indicaciones relativas a esa misma experiencia visual, que se pretende compartir. De ahí, a veces, el peso impresionista y vivencial que conlleva la descripción no sólo de la obra (como objeto artístico) sino de las experiencias habidas en relación a la obra.

La ekphrasis hablándonos del objeto artístico nos habla asimismo, a menudo, del objeto estético correspondiente a su percepción. No en vano, metodológicamente, la descripción de un dispositivo supone siempre, de algún modo, el conocimiento de sus efectos. Consideremos, pues, en esta coyuntura el objeto artístico como "dispositivo" funcional y el objeto estético como uno de los efectos pragmáticos de aquél. (Se supone aquí, por tanto y se mantiene como hipótesis básica, el encuentro y el impacto con la dimensión pragmática de la obra.)

c) En tercer lugar, la escritura ekfrástica enlaza activamente con el propio lector virtual del texto descriptivo, al cual apelativamente se le dedican los contenidos, así como la enunciación del texto, a través de intermitentes guiños expresivos y aclaraciones intencionadas, como si la obra, de la que se habla, estuviera realmente presente y

---

[13] No conviene pasar por alto esa interna y significativa tensión que se establece entre el *objeto artístico* (obra de arte) y el *objeto estético,* que la fenomenología tan minuciosamente ha correlacionado y distinguido en sus planteamientos. "Partiremos del objeto estético y lo definiremos –nos dice Mikel Dufrenne– arrancando del objeto artístico (de la obra de arte). Estamos autorizados para ello por cuanto la correlación del objeto artístico y de los actos que lo captan no subordina el objeto a dichos actos; se puede, pues, determinar el objeto estético considerando la obra de arte (el objeto artístico) como una cosa en el mundo, independientemente de los actos perceptivos que la refrendan. ¿Quiere esto decir que deberemos identificar objeto estético y objeto artístico? No exactamente. Primero, por una razón de hecho: los objetos artísticos (las obras de arte) no agotan el campo de los objetos estéticos; no definen más que un sector privilegiado, desde luego, pero restringido. Y además, por una razón de derecho: el objeto estético no se puede definir más que con referencia, al menos implícita, a la experiencia estética, mientras que el objeto artístico se define al margen de esta experiencia, como aquello que la provoca. [...] El objeto estético es el objeto artístico percibido en tanto que obra de arte, es decir la obra de arte que obtiene la percepción que solicita y que merece". M. Dufrenne, *Fenomenología de la Experiencia Estética.* Fernando Torres editor, Valencia, 1982. Volumen I, página 23.

disponible en tal situación enunciativa. [14] No en vano se pretende que, de algún modo, la particular escritura de la ékphrasis promueva, entre sus posibles efectos pragmáticos, reacciones en el lector que quepa análogamente adscribir a un cierto aire de familia, con un determinado grado de afinidad, respecto a la clase de efectos que la propia presencia de la obra, en su caso, motivaría. [15] Ciertamente, ya en la vieja ekphrasis, ejercitada por la Segunda Sofística, se subrayan de forma prioritaria las emociones y los sentimientos que caracterizan el tema objeto del cuadro, mientras que se tienen mucho menos en cuenta sus valores plásticos y formales.

Es como si se apelase a que en el seno de la ekphrasis (en cuanto descripción de imágenes) pudiera habitar, a su vez, a nivel del texto la directa estrategia operativa de la hypotiposis (como programada intensidad y viveza imaginaria de las palabras y recursos literarios utilizados en la elaboración de la escritura). Casi se trataría de practicar un juego de muñecas rusas.

d) En cuarto lugar, la ekphrasis potencia asimismo sus enlaces con el contexto de la obra, tanto respecto a posibles informaciones exegéticas sobre su autoría, circunstancias de ubicación, su estado presente, su historia u orígenes, como sobre las relaciones de la obra plástica con los motivos de su génesis, y muy en especial en torno a su posible dependencia de determinados textos previos, asumidos efectivamente como fuentes referenciales. [16] De ahí los caracteres explicativos y/o narrativos que tan a

---

[14] Ese carácter de inmediatez apelativa al lector, que a menudo hace ostensible la descripción ekfrástica, queda ejemplarmente expuesto en la introducción explicativa del libro primero de las *Imágenes* de Filóstrato el Viejo. Quizás convenga aportar un amplio fragmento de los epígrafes 4 y 5. "He aquí como surgió la idea de este tratado: estaban celebrándose juegos en Nápoles [...]; yo no quería exponer en público mis discursos, pero una multitud de jóvenes venía a importunarme ante la casa de mi huésped. [...]. La mayor gala (del edificio residencial donde habitábamos) la constituían los cuadros que colgaban de sus paredes, que me parecieron coleccionados con muy buen criterio, pues se manifestaba en ellos la maestría de muchos pintores. Ya se me había ocurrido a mí describir las pinturas, cuando el jovencísimo hijo de mi huésped [...], tras no quitarme ojo mientras yo iba y venía de cuadro en cuadro, me pidió que se los explicase. Para no parecer descortés, le dije: «Sea, pues. Haremos de ellos el tema de mi discurso en cuanto vengan los demás jóvenes». Cuando éstos llegaron, les dije: «Que el niño se ponga delante. A él irán dedicadas mis palabras. Seguidme vosotros, y no sólo escuchéis, sino haced preguntas si no entendéis algo de lo que voy a deciros»". De esta manera el discurso de Filóstrato tiene ya un receptor protagonista, al que dirigir y personalizar las observaciones descriptivas. Por otra parte, el programa de su intervención lo tiene muy claramente predeterminado, cuando puntualiza, al final del epígrafe tercero de esta introducción: "El presente libro no trata de pintores ni de sus biografías, sino que ofrece descripciones de pinturas que sirvan de modelo a los jóvenes, para que aprendan a interpretarlas y se apliquen a una tarea estimable". Filóstrato el Viejo, *Imágenes.* Libro I, epígrafes 4-5 y 3. Ediciones Siruela, Madrid, 1993; páginas 33 y 34.

Pero asimismo, para ratificar dicho carácter apelativo del discurso de la ekphrasis, no estará de más que también hagamos referencia al texto de las *Imágenes* de Filóstrato el Joven, quien al finalizar su Proemio asimismo puntualiza y aclara lo siguiente: "Al toparme con pinturas de buena calidad [...] me ha parecido oportuno comentarlas. Pero, a fin de que nuestro libro no marche sobre un solo pie, imagínese el lector que hay una persona presente, a la que se van a dirigir las explicaciones. Ello dará más propiedad a mis palabras". *Op. cit.,* página 162. Es decir, que a fin de cuentas lo que se busca es que el posible lector de los textos se identifique plenamente con tal personaje, con el *voyeur* virtual, convertido en inmediato destinatario de las descripciones.

[15] La noción de "efecto pragmático" aplicada a los diferentes elementos constituyentes del hecho artístico explicita directamente las distintas dimensiones procesuales que en torno a tales elementos se generan. Es precisamente Jean-François Lyotard quien plantea y explica la propia gestación de la actividad crítica y el desarrollo de los textos críticos, es decir el surgimiento de la propia ekphrasis, como uno de los posibles efectos pragmáticos de la obra de arte. El objeto artístico, sin duda, da que hablar; la obra de arte necesita ser hablada. De este modo, objeto y escritura, imagen y texto se apetecen y coimplican mutuamente. J. F. Lyotard, "L'Opera come propia prammatica" en AA.VV., *Teoria e pratiche della Critica d'Arte.* Actas del Convegno di Montecatini (mayo de 1978). Feltrinelli, Milán, 1979; páginas 88-109. Volveremos posteriormente sobre esta cuestión.

[16] Sólo a modo de ejemplo de este interés, desde la descripción de las imágenes, por sus fuentes, recu-

menudo incorpora complementariamente la ekphrasis a sus constituyentes estrategias descriptivas, mostrando de nuevo el interés por evidenciar las relaciones existentes entre las imágenes (que se comentan y describen en el texto ekfrástico) y los textos que, vía hypotiposis, pudieron quizás servir de entramado imaginario a su elaboración.

¿No se tratará efectivamente de parangonar, desde la escritura de la ekphrasis, dos modalidades de imágenes? Por una parte, la imagen pictórica que precisamente se quiere describir y, por otro lado, en un juego de enlazadas contextualizaciones, la imagen que el texto literario originario, motivador/inspirador de la obra pictórica, propicia asimismo en su recepción. Es en ese sentido, repetimos, como nos encontramos paralelamente con necesarios recursos explicativos y narrativos junto con las pertinentes descripciones de base. [17] Todos ellos copresentes en la ekphrasis, entendida precisamente como uno más de los efectos pragmáticos propios de la obra de arte (J. F. Lyotard).

Es desde este hilo conductor, que nos coloca, a partir de una especial angulación, frente a las relaciones pragmáticas del texto crítico con la obra, como podemos entender el establecimiento de una cierta analogía entre la experiencia estética como efecto pragmático de la obra y la experiencia de la lectura del texto ekfrástico, a su vez como efecto pragmático de dicho texto. Y dicha analogía entre ambos efectos, entre la experiencia de la lectura y la virtual experiencia ante la obra, supone igualmente la admisión de una cierta afinidad y aproximación (incluso una cierta homología estructural) entre la obra (como lenguaje-objeto) y el texto metalingüístico de la ekphrasis. El texto nos habla de la imagen intentando aproximarse a ella y remedar incluso, de alguna manera, su estatuto lingüístico, postulando asimismo, como decíamos, la consecución de cierta simetría en sus respectivos efectos.

El proceso crítico sería así interpretado como acción de un "artifex additus artifici", precisamente por el establecimiento programado de tales analogías, afinidades y similitudes entre el lenguaje-objeto y el metalenguaje correspondiente, es decir entre

---

rriremos de nuevo al ya citado texto de Filóstrato el Viejo, cuando comenta un cuadro que representa la acometida de Hefesto contra Escamandro *(Ilíada* canto XXI, 342 y ss.) y dice: "¿Sabes niño, que el tema de esta pintura procede de Homero? [...] Tú no te fijes ahora en la pintura, sino en la historia que la ha inspirado". Tras recordar al oyente la historia literaria que se recoge en la obra comentada, añade: "Mira ahora el cuadro de nuevo y fíjate bien en lo que representa". Y es a continuación cuando va describiendo parsimoniosamente los detalles de la representación, en una especie de paralelismo literario con la fuente utilizada por el pintor. *Op. cit.,* página 34.

[17] Aunque sólo sea de soslayo, no quisiéramos pasar por alto la relevante y revulsiva interpretación de Vilém Flusser en su trabajo "Texto e imagen" (1984), donde mantiene que la descripción y el relato de las imágenes supone indefectiblemente deshacerlas. Reproduciremos un amplio fragmento de su argumentación: "Los profetas y los filósofos han escrito para hacer transparentes las imágenes, para destruirlas y así poder emancipar al hombre de la locura de la magia. Saben bien que la escritura es un gesto iconoclasta, un gesto propio de la conciencia histórica. Pero precisamente fue el mundo helenístico el que supo demostrar que las imágenes no se rendían a estos ataques iconoclastas, sino que más bien se veían fortalecidas por él. Esto demostró que las imágenes podían designar no sólo la situación, sino también los propios textos atacantes. Es, pues, cierto que los textos explican las imágenes para destruirlas, pero no es menos cierto que las imágenes son capaces de hacer imaginables y de ilustrar incluso los textos destructores. Son capaces de absorber los textos y de retraducirlos en imágenes. Ciertamente, gran parte de las imágenes griegas son una traducción de textos. Esa retroacción entre textos e imágenes implica una penetración siempre renovada del mundo conceptual en el mundo de la representación y del mundo representativo en el mundo conceptual. En consecuencia, cabe subrayar que el poder de representación y el poder de concepción, de hecho, se refuerzan mutuamente". Vilém Flusser, *Una filosofía de la fotografía*. Editorial Síntesis, Madrid, 2001; páginas 110-111.

la obra y el texto crítico [18] y asimismo entre las experiencias receptivas (los efectos pragmáticos) de ellos respectivamente derivadas. [19]

¿Podrá extrañarnos acaso que, con un paso más, se haya planteado, de hecho, la inclusión de los textos críticos e interpretativos entre las obras de arte contemporáneas? La crítica penetraría así, a pie descalzo, en el campo mismo de las obras, potenciando paralelamente su dimensión creativa, con idénticas modalidades y recursos. En este sentido, quizás cada vez se hace más complicado establecer/definir el "concepto" de *relación* que vincula a la crítica con la obra de arte.

¿Debe la crítica hablar a propósito de la obra, es decir plantearse una tarea de efectiva mediación o más bien ha pasado a elaborar ella misma sus propias obras/textos, en un idéntico plano de mutua confrontación, jugando, más o menos paralelamente (como metalenguaje), similares juegos de lenguaje (que el pertinente lenguaje-objeto)? [20]

Por tanto, si la crítica –y también la ekphrasis que nos ha servido, desde un principio, como barandilla introductoria y de continuidad en estos meandros– se asume como un efecto de la obra y, a su vez, ella misma deviene una obra más entre las obras que constituyen el hecho artístico contemporáneo, convendrá plantearse hasta qué extremo las estrategias y los operativos que dichas críticas activan en sus juegos de lenguaje –es decir aquellas funciones descriptivas, estimativas, legitimadoras, fundamentadoras, formativas, etc. (donde historia y teoría intervienen como momentos fuertes, como disposivos operatorios)– se comportan realmente como filtros transformadores, sin duda complejos, intervinientes entre la obra y sus efectos, es decir entre la obra (comentada) y la obra crítica.

Tales estrategias operativas actúan en la transformación de los destinatarios de la obra de arte en destinatarios de la obra crítica. Lo hemos constatado claramente al hablar de la ekphrasis: sus dispositivos textuales han elaborado determinados juegos de lenguaje, materializados en el desarrollo de una escritura, planteada "a propósito" de las imágenes. Pero la crítica es, entre los géneros literarios, un "género pirata" –quizás tanto como pudiera serlo la propia autobiografía–. Un género que no duda en saquear y que toma en préstamo continuamente; un género que, con su incansable nomadismo y constante peregrinaje en torno a los ámbitos extensivos que circundan la obra, convierte en cita metalingüística cualquier mirada referencial y cualquier guiño denotativo, cualquier fragmento de la obra, coloreando intencionadamente, con sus expresiones connotativas, la presencia misma del objeto artístico. [21]

---

[18] Para la dualidad de planteamientos que precisamente entiende la continuidad de la acción crítica como el rompimiento entre la figura del "artifex additus artifici" y la del "philosophus additus artifici" conviene consultar el conocido estudio de Benedetto Croce recogido en su *Breviario de Estética*. Alderabán, Madrid, 2002. Concretamente se trata de la cuarta lección titulada "La crítica y la historia del arte", páginas 89-108.

[19] Quizás uno de los más adecuados ejemplos de entender y justificar la existencia y el desarrollo de la crítica, desde la óptica estricta del "artifex additus artifici" sean precisamente los dos diálogos incluidos en la obra de Oscar Wilde, *El crítico como artista y otros ensayos.* Espasa Calpe, Madrid, 1968. En ella Wilde llega expresivamente a plantear que la más adecuada crítica de una pintura sería, a partir de su lectura, la realización de un grabado. Con ello deja bien claro cuanto estamos aquí apuntando respecto a la homología estructural existente entre el lenguaje-objeto (pintura) y el metalenguaje (grabado) y en relación a la actividad del crítico como "artifex additus artifici".

[20] Estamos reiterando libremente los planteamientos de J.F. Lyotard, *op. cit.,* páginas 89-90.

[21] "Las obras críticas son juegos de lenguaje, correlacionados con los juegos plásticos. Es sobre la naturaleza de esta correlación como se formula y desarrolla la pregunta acerca del «a propósito» que une la crítica con la obra. Y ciertamente no es éste básicamente un problema de *referencia* sino sobre todo de

Ahí están, para atestiguarlo, incluso los ejemplos clásicos que aporta el consabido esquema parafrástico de la eficaz figura táctica de la ekphrasis. Los dos Filóstratos hacen, con sus discursos, que los destinatarios de las obras se conviertan básicamente en receptores de sus palabras, aunque éstas apunten y preparen, en su estimulante acción mediadora y con los recursos retóricos que potencian la imaginación del lector, una mejor comprensión e interpretación de las imágenes mismas. Pero ¿no puede surgir, "a tergo", la tentación de ir más allá de la estricta descripción verbal de las pinturas, llegando incluso a invertirse la fórmula misma de la ekphrasis, recurriéndose a que la imagen se transforme en ilustración pictórica de las palabras y venga así realmente a completar la base descriptiva que aporta el texto? [22] De nuevo, pues, los enlaces e intercambios entre la ekphrasis y la hypotiposis.

Si las palabras describen la imagen, también las imágenes pueden ilustrar el soporte verbal, convertido visualmente en escritura. Una especie de ósmosis sobrevuela, por tanto, las relaciones entre las imágenes y las palabras, porque de hecho se plantea un cierto "principio de identidad poética", como fundamento legitimador, subyacente universalmente, a todo posible intercambio y correspondencia entre las artes, en este caso entre las imágenes y los textos, a pesar de las dificultades que supone para los respectivos ejercicios de la ekphrasis y de la hypotiposis los saltos entre la linealidad del orden sucesivo de las palabras y la simultaneidad estructural y/u orgánica de las imágenes, como un todo. Es decir la dificultad de la transcripción de lo simultáneo por lo sucesivo y a la inversa, tal como las periódicas teorías y exposiciones de la concepción del "ut pictura poesis" históricamente nos han planteado. [23]

Sin adentrarnos, más allá, en dicha cuestión, sí que quisiéramos, al menos, plantear otros tres aspectos, que de algún modo, se vinculan directamente con esta mirada que, desde el ejercicio de la crítica, estamos dedicando al desarrollo de la ekphrasis. (a) Por una parte la relación entre descripción y narración en el seno mismo del texto ekfrástico. (b) Por otra parte la sutil mediación que suponen, en este marco global de conexiones entre texto e imagen, los posibles intercambios entre los títulos y las obras, que no siempre, por cierto, desempeñan –como parte integrante de las propuestas artísticas– estrictos papeles descriptivos. Aunque, ya de entrada, bien pudiera plan-

---

transformación. Es la correspondiente teoría (que fundamenta y respalda el ejercicio de la crítica) la que, como auténtico grupo/dispositivo de transformación, permite y propicia, de hecho, el paso entre la obra plástica y la obra "descriptiva/narrativa/explicativa" que la comenta". J. F. Lyotard, *op. cit.,* página 93. Nos encontramos, pues, una vez más ante el tránsito entre imagen y texto, donde ambos –al hilo de la actividad del "artifex additus artifici"– se presentan como obras, pero ¿hasta qué extremo se presentan como independientes?

[22] Sólo, en esta línea, cabría recordar cómo históricamente, los textos de las "Imágenes" de Filóstrato el Viejo, en cuanto descripciones pormenorizadas y completas de las pinturas –al margen de las discusiones acerca de la existencia o no de tales pinturas, que tanto han ocupado a determinados historiadores–, perdidos los referentes iconográficos directos, se convierten, desde el Renacimiento (editio princeps, 1503) y sobre todo en el XVI y el XVII, en un franco estímulo y ocasión para intentar recrear en pintura sus ekphrasis. De esta manera los textos descriptivos de imágenes se trasforman en fuentes y modelos de inspiración artística. Así nacen los llamados "cuadros de ekphrasis", que se caracterizan por intentar imaginar y rehacer posibles pinturas antiguas, sólo "conocidas" por descripciones. Así en 1614 se publicó en París la obra grabada, junto a los textos de las "Imágenes" de los dos Filóstratos y las "Descripciones" de Calístrato. El esfuerzo había dado sus resultados y las imágenes grabadas venían a ilustrar la viveza descriptiva de las palabras. (Para más información sobre el tema, consultar la "Introducción" al volumen, ya citado de la editorial Siruela, Madrid, 1993, donde se incluyen los grabados de la edición de 1637.)

[23] Nos limitaremos aquí a citar los planteamientos de Jean Baptiste Du Bos *(Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture),* de Frans Hemsterhuis ("Carta sobre la escultura") en *Escritos sobre estética*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1996, o de G. E. Lessing *(Laocoonte)* a tal respecto, ya que los damos por conocidos.

tearse la presencia activa de los propios títulos de las obras como otras tantas "instantáneas verbales", como recursos fragmentarios de la ekphrasis. (c) Finalmente no quisiéramos pasar por alto, desde el contexto histórico de la ekphrasis, las tensiones que entre el desarrollo de la función descriptiva y el de la función interpretativa propias de la actividad de la crítica de arte se han planteado contemporáneamente en determinadas coyunturas, de cara a la acción valorativa de la crítica como experiencia.

En lo que hace referencia a las posibles vinculaciones entre la descripción y la narración como sendas estrategias de la ekphrasis, convendrá constatar cómo dicha interrelación se muestra como puramente lógica y muy ejercitada en los textos clásicos comentados. Cuando una escena pictórica se describe y explica retóricamente como formando parte del marco de un relato, sin duda se está ofreciendo al lector –como base– la hipótesis de que dicha escena puntual, que ha cobrado vida, se ha transformado, ni más ni menos, más allá de la pintura, en un momento determinado de una historia. No en vano el autor del texto descriptivo –*en poète,* obra *versus* obra, en cuanto productor de un texto literario– intentará, en ese encuentro entre literatura y plástica, superar/compensar el punto débil que, para sus destinatarios, siempre presentará la imagen fija: es decir, su carácter estático; mientras que, a la inversa, deberá luchar asimismo para hacer pasar a través del hilo del discurso (debido a la obligada linealidad de su ordenación sucesiva, palabra a palabra) la apariencia siempre compleja de la imagen que se quiere describir o evocar, cuyas partes se presentan, ellas sí, visualmente en relativa simultaneidad, nunca por supuesto completa, dada el ritmo necesariamente pautado de nuestra lectura de la imagen.

En ese juego de transformaciones desde lo estático hacia una determinada dinamización literaria de la descripción de la imagen y desde la compensación de la linealidad descriptiva del ritmo de presentación de las palabras por la evocación imaginativa de la simultaneidad de las escenas narradas, con su vivacidad y riqueza expresiva, es donde se ponen a prueba efectivamente los recursos globales de los textos ekfrásticos. Y nunca hay que olvidar que la elección concreta, por parte del autor, del orden expositivo que se plantee supone, en realidad, una decisión muy importante, en relación al texto literario resultante, no sólo desde la óptica de su eficacia comunicativa, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista estrictamente estético.

No en vano, el escritor que describe –al igual que el director de cine, con sus decisiones sobre los movimientos de la cámara– está regulando y dirigiendo la mirada del lector sobre la *diegesis,* imponiéndole claramente determinados caminos, a partir del orden adoptado en la descripción, y sugiriéndole asimismo espacios y momentos para su inmediata participación en la intratextualidad/intertextualidad de la obra. Es bien sabido que por prolija y nutrida que sea una descripción, jamás podrá llegar a ser completa y facilitar todos los rasgos concretos e individualizados de la realidad descrita. Describir es siempre elegir, supone seleccionar, conferir prioridades y decidir exclusiones. Y en tal proceso nunca dejan de implicarse decisiones de orden estético.

De hecho, toda descripción, bien sea de algo real o ficticio, demanda de su autor una fuerte capacidad de visualización mental, para elaborar un discurso (oral o escrito) que represente su "objeto" con palabras, detallando los rasgos que caracterizan su aspecto/su naturaleza. Y esta exigencia es común tanto para el ejercicio de la ekphrasis como para el desarrollo retórico de la hypotiposis. No en vano, ambas estrategias tienen, pues, en su base la descripción. [24] Una descripción que, como veníamos dicien-

[24] Piénsese que incluso cuando se trata de ilustrar un texto con imágenes, es decir de describir plásti-

do, puede fácilmente correlacionarse con la narratividad, al igual que la narración puede asimismo recurrir y hacer suyas las estrategias descriptivas. En el primer caso, la descripción introduce en su seno la dinamicidad de la diegesis, [25] potenciando de este modo su propio alcance. En el segundo, respecto a la línea narrativa, la descripción interrumpe la continuidad de la acción, dando cabida a pasajes estáticos, capaces de funcionar como una especie de pautada puntuación de lo narrado. [26] Descripción y narración se dan, pues, la mano y se intercambian, en estas cruzadas estrategias de la ekphrasis y de la hypotiposis, en medio de nuestro peregrinaje entre los textos y las imágenes.

Tampoco estará de más recordar asimismo –aunque sólo sea brevemente– el papel del título en las artes plásticas, como una forma explícita de correlación entre las imágenes y los textos, entre la pintura y la escritura, como una puntual manera, quizás embrionaria, pero efectiva, de que las imágenes sean desveladas por el nombre. [27] En realidad, el texto que describe la imagen se transforma en puerta literaria, por la que es viable quizás más fácilmente penetrar en el recinto interpretativo de la obra, o puede –en cuanto título, en cuanto nombre– prestar palabras a la propia obra, para que nos ofrezca, como un simple pero eficaz balbuceo, las primeras llaves de su mundo.

En cualquier caso, las funciones del título, en las artes plásticas, habitualmente se han venido limitando a dos: la de identificar mediante un "nombre/título" la obra, para mejor catalogarla, reconocerla y diferenciarla, como objeto concreto, de las demás obras; y la de servir de instancia intermedia, de colaboración constructiva, entre el ámbito visual y el verbal, entre la imagen, de la que es, en cierta manera, extensión y las palabras que el propio título vehicula, como mecanismo de significación y promotor de comunicación frente al posible lector.

Por lo común, los títulos se han planteado y definido, desde el ámbito lingüístico, como formas verbales comprimidas –técnicamente como "archilexemas verbales"–,

---

camente un texto, que a su vez es una descripción literaria de algo, esa metadescripción nunca dejará de ser determinante en la lectura del texto, toda vez que la propia ilustración habrá fijado, por elección previa de su respectivo autor, determinados aspectos de las cosas descritas literariamente. No en vano dícese que Flaubert rechazaba sistemáticamente la presencia de ilustraciones en sus obras. Quizás no quería que nadie decidiera acerca de la visualización de los contenidos de sus novelas, prefiriendo suscitar él mismo en el lector imágenes mentales, dejándole así un cierto margen de libertad en la constitución de dichas imágenes y no que fueran determinadas directamente por las ilustraciones introducidas en la obra. Consúltese al respecto Alberto Manguel, *Leer imágenes*. Alianza, Madrid, 2002; página 20, donde se cita la correspondencia de Flaubert que hace referencia directa a la cuestión aquí comentada.

[25] Del griego *diegesis,* que designa un relato o el contenido de un relato. Anne Souriau, del grupo de investigadores en Estética del Institut de Filmologie de la Universidad de París, en 1950 lo aplicó globalmente a las artes en las que se desarrolla una representación, aunque específicamente sus trabajos lo asumen en el ámbito de la estética cinematográfica. La "diegesis" es, pues, el universo de la obra, el mundo por ella planteado, del cual explícitamente sólo se representa una determinada parte. Un estudio de la diegesis y la ekphrasis, en el marco representacional de imágenes sagradas, puede consultarse en Román de la Calle, "Lo sagrado. Retórica de lo inefable" en AA.VV., *Intertextos y Contaminaciones. Contemporaneidad y clasicismo en el arte.* Colección Signo abierto, Consellería de Cultura, Generalitat Valenciana, Valencia, 1999, páginas 55-84.

[26] La descripción puede convertirse en un recurso determinante, en el seno de la poesía o de la narración. Piénsese en la relevancia que adquieren precisamente las cosas en las descripciones y en cómo, en realidad, la descripción de un personaje deviene "retrato" del mismo. Sin lugar a dudas, como ya se ha apuntado, el lugar dado a las descripciones en un texto compromete siempre estéticamente sus resultados. Ahí está, por ejemplo, para testimoniarlo, el "nouveau roman".

[27] Básica, para esta cuestión, consideramos la investigación desarrollada por la profesora Geles Mit, recogida en su libro *El título en las artes plásticas*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2002. Trabajo que recopila asimismo una amplia bibliografía sobre el tema. También es de interés, por las entrevistas aportadas, la investigación de Françoise Armengaud, *Titres.* Klincksieck, París, 1988.

mediante las cuales se cubren, se nombran y se sintetizan, como una especie de fórmula resumida, fragmentos de discursos de extensión muy superior. De ahí que normalmente el éxito de un título se mida tanto por su eficacia sintética como por el grado de correspondencia y lo adecuado de su información respecto a la obra que parafrasea y resume. Ahora bien, las vías de tal eficacia (sintética e informativa) pueden recubrir asimismo, como es lógico, distintas formas de ejecución, (a) ya sea buscando prioritariamente la síntesis fiel en el *lenguaje denotativo,* como forma de un nombrar más bien tradicionalmente referencial, (b) ya sea, según otras estrategias, postulando, de hecho, criterios de *preponderancia connotativa,* como forma de un nombrar interpretativamente polisémico, más abierto, evocador y sugerente. [28]

Ahora bien, esos fragmentos de discursos de extensión muy superior, que, como fórmulas resumidas, los títulos cubren y sintetizan, no son lo mismo, si nos referimos a títulos de obras literarias, que si apuntamos, como es el caso, a títulos de obras pictóricas. Mientras el título literario forma, normalmente, parte de la entidad material del texto, no cabe decir lo mismo, por lo general, de las pinturas y su incorporación del título al propio texto pictórico, precisamente por el problema de la heterogeneidad de los metalenguajes involucrados. Es decir que el título de la obra literaria, como archilexema textual, se resuelve siempre en términos de identidad metalingüística con el texto, mientras que, al menos en principio, no sucede lo mismo con el título de la obra plástica, al tratarse de signos adscritos a distintos tipos de lenguaje. [29]

Pero además, en el caso del título en las artes plásticas, puede éste entenderse como forma verbal comprimida no ya de la obra pictórica misma, sino como archilexema verbal directamente derivado del texto ekfrástico, que descriptiva, narrativa o explicativamente, funcionaría como eslabón-puente entre ambos, entre la obra y el título. Por eso planteábamos que el título en las artes plásticas pudiera entenderse, desde esta óptica, como mensajero de la ekphrasis, como su versión resumida, como índice activo en ese enlace entre imagen y escritura. Al igual que también sucede en la estrategia retórica de la hypotiposis, es decir en el proceso de la génesis transitiva entre el texto y la imagen, cuando el título podría entenderse, en su función preanunciadora, formando parte de la obra literaria, como una forma verbal comprimida, preanuncio de su contenido, capaz por tanto de moverse, a su vez, a caballo entre la cotextualidad de la propia obra y la contextualidad a la que comúnmente se adscriben los títulos de las obras plásticas. [30] No en vano, los títulos, como puede entenderse, se ubican a medio camino entre ambos dominios, entre la intensionalidad cotextual de la obra y la extensionalidad de su contexto.

Así pues, tras el título –ese apoyo constituido por las palabras que sabemos y estamos habituados a que acompañen a las imágenes–, como hemos apuntado, se desarro-

---

[28] A. García Berrio & T. Hernández, *Ut poesis pictura,* capítulo II, páginas 64-66. Tecnos, Madrid, 1988.

[29] Son ampliamente conocidos casos, en la historia de la pintura, donde el título se ha cobijado e introducido en la propia obra pictórica, integrándose incluso explícitamente en ella, gracias a los recursos plásticos empleados. Las palabras se transforman así en signos pictóricos. Los casos de Joan Miró y de Magritte, por ejemplo, son más que paradigmáticos en este sentido. Geles Mit, *op. cit.,* epígrafe 3.2.1, "Miró como pintor de palabras", epígrafe 3.2.2, "Magritte, el mago de la combinatoria", páginas 82-89.

[30] La diferenciación entre los ámbitos de lo *co-textual* y lo *con-textual,* desarrollados por T. A. van Dijk, puede puntualizarse brevemente del siguiente modo: lo co-textual se entiende como el tipo de relaciones entre constituyentes en presencia, en un texto o en un cuadro; lo contextual, por su parte, se refiere extensionalmente al dominio que engloba el entorno del texto o de una obra pictórica, y que sería por lo tanto ajeno, en principio, al estricto conjunto de los elementos intensionalizados. A. García Berrio & T. Hernández, *op. cit.,* página 65.

llan funciones dispares: (1) por un lado, basándose en una práctica continuada por una prolija tradición histórica, hay que reconocer que sigue vigente el uso descriptivo del *titulus,* un uso preponderantemente referencial y explicativo de la obra de arte, que quizás se acepta así aún por comodidad y como el signo propio de una cultura que todo lo clasifica, diferencia, ordena y sistematiza; (2) por otra parte, simultáneamente, otra función de carácter básicamente connotativo ha ido destacándose, como un nombrar más moderno. Ya no se trata de describir, narrar o explicar la obra a través del título, como una acción abreviada y propedéutica de la ekphrasis, sino que al contrario, el *titulus novus,* es capaz de incitar a una mayor apertura contextual en el significado de la obra, favoreciendo las aportaciones/reacciones del espectador, privilegiando la ambigüedad y la polisemia de los sentidos que la obra genera en su entorno. Con ello se da fuerza a la trascendencia del contexto, se aportan incluso nuevos datos, en cuyo marco, la estrategia de la hypotiposis cobra diferentes y más amplios radios de acción: arrancando de una misma obra, pragmáticamente, el título puede suministrar efectos plurales e incluso insospechados.

Sirva como destacado ejemplo de esto último, el revulsivo encuentro de la obra y el título, en la conocida propuesta visual de Andrés Serrano *Piss Christ* (1987), una fotografía de gran tamaño (2,5 × 1 metros), un cibacromo, de gran riqueza cromática. Sin la información aportada por el título, ese icono cultural, que es el crucifijo flotando misteriosamente en medio de un fulgor dorado y rosáceo, potente, espléndido y amenazador, no se hubiera transformado en un elemento de rebelión, blasfemo e insultante, para muchos, al identificarlo como un "Cristo sumergido y flotando en orina". Es el juego relacional entre imagen y título lo que abrió la puerta a la inagotable polémica generada en su entorno, llegando, como es sabido, mucho más allá del estricto contexto artístico. [31]

No en vano, Michel Butor, en su ya clásico estudio *Les mots dans la peinture*, hacía hincapié en que "no es sólo la situación cultural de la obra, sino todo el contexto en el que se nos presenta, lo que puede efectivamente ser transformado por el título: de hecho la significación misma de la organización de formas y colores que constituye la obra puede cambiar paralelamente a la comprensión progresiva de las palabras que constituyen el título; incluso, seamos sinceros, hasta cabría afirmar que la propia organización pictórica de la obra puede cambiar, ante nuestros ojos, a partir del impacto informativo o evocador del título". [32] Sin duda, el arte da que hablar y las obras necesitan ser habladas, comenzando ya desde el estricto nivel de la existencia descriptiva y/o connotativa de los títulos y las imágenes.

Por último, tras este zigzagueante recorrido por los dominios de la ekphrasis, asimilada tradicionalmente, desde la retórica de los sofistas, al proceso del comentario descriptivo de las imágenes, como una de las históricas modalidades del ejercicio de la crítica de arte, bien estará que reconsideremos hasta qué punto esta función clásica del quehacer crítico sigue interesando o no, sigue vigente o no en el marco contemporáneo del hecho artístico. Tampoco dejará de ser oportuno puntualizar hasta qué extremo esta función descriptiva se adecua, armoniza o pugna con otras vertientes funcionales de dicho quehacer, aunque, para ello, debamos aproximarnos, puntualmente, a

---

[31] Sólo por citar bibliografía reciente, consúltense los textos de Cynthia Freeland, *Pero ¿esto es arte?* Cátedra, Madrid, 2003; Anthony Julius, *Transgresiones. El arte como provocación.* Destino, Barcelona, 2002. En ambos textos se comenta y estudia ampliamente el caso de Andrés Serrano y su reiterado *Piss Christ.*

[32] Michel Butor, *Les mots dans la peinture.* Skira, Ginebra, 1969, páginas 18-19.

determinadas polémicas mantenidas acerca del estatuto de la crítica de arte en el último tercio del siglo XX.[33]

Nos ceñiremos únicamente a la divergencia sustentada entre los enfrentados planteamientos defendidos respectivamente por Susan Sontag y Giulio Carlo Argan en torno al papel de la crítica de arte, pero sin olvidar, en ningún momento, que tales divergencias arrancan precisamente ya del modo de concebir la dinámica del propio hecho artístico y de los principios explicativos que fundamentan sus diferentes concepciones.[34]

Mientras G. C. Argan, por un lado, insiste en el "principio de incompletud" que estructuralmente afectaría al arte contemporáneo, dadas las evidentes fracturas que éste mantiene con la cotidiana realidad del contexto sociopolítico y cultural, así como los distanciamientos que la vida sustenta en su entorno, S. Sontag, por otro lado, hace hincapié en el "principio de la transparencia" que el propio arte contemporáneo, de por sí, ejercitaría,[35] a no ser por las reacciones que sobre el mismo arte motivan los pertinaces defensores de las estrategias interpretativas de las diferentes manifestaciones artísticas.[36]

Al grito de "¡Contra la interpretación!" se pretende liberar al arte del peso de las redes interpretativas, de las excavaciones llevadas a cabo sobre él mismo para descubrir sus profundos y ocultos sentidos.[37] Es así como se prefiere postular una erótica del arte, que reivindique sus valores sensibles y formales, frente a la instauración de una especie de arqueología rastreadora de contenidos y significados. Tales son, como es bien sabido, las propuestas reactivas de Susan Sontag, la cual por este camino respalda exclusivamente una especie de vuelta a las funciones descriptivas de la crítica de arte.[38]

Una nueva ekphrasis sería, en realidad, la meta auspiciada, como programa, para el quehacer crítico: hacer ver, detallar, apuntar, estimular y potenciar –mediante las

---

[33] Globalmente acerca de dicho estatuto de la crítica de arte, puede consultarse el libro de Filiberto Menna, *Crítica de la Crítica*. Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1997. También puede ser útil la ya citada recopilación de las actas del Convegno di Montecatini: AA.VV., *Teoria e pratiche della Critica d'Arte.* Feltrinelli, Milán, 1979.

[34] Bibliográficamente, para la aclaración de los planteamientos de ambos autores, recurriremos respectivamente a las siguientes obras: Susan Sontag, *Contra la interpretación*. Seix Barral, Barcelona, 1969; G. C. Argan, *Arte e Critica d'Arte*. Laterza, Roma-Bari, 1984. El texto de Argan apareció inicialmente, siendo redactado para ello, como dos entradas o artículos en la *Enciclopedia del Novecento* (Laterza, 1976).

[35] "El valor más liberador y superior en el arte y la crítica de hoy es *la transparencia.* La transparencia supone experimentar la luminosidad del objeto en sí, de las cosas tal como son. [...] Lo que ahora importa es recuperar nuestros sentidos. Debemos aprender a ver más, a oír más, a sentir más y mejor". *Op. cit.,* páginas 23-24.

[36] "Buena parte del arte actual tal vez fuera comprensible y explicable como motivado por la huida de la interpretación". *Op. cit*., página 19. El propio arte, nos dice S. Sontag, habría sido capaz de reescribir su historia, al reaccionar frente a tales obsesiones hermenéuticas y buscar consecuentemente sus propias salidas. Y así el arte se ha hecho abstracto o también críptico al máximo, replegándose sobre sí, o, a la inversa, se ha convertido en claro y elemental para no dar pie a ninguna interpretación, o incluso se ha transformado en no-arte y, huyendo, ha cerrado su puertas.

[37] "Estamos en una de esas épocas donde la actitud interpretativa es en gran parte reaccionaria y asfixiante. Las efusiones de las interpretaciones del arte envenenan hoy nuestras sensibilidades [...]. En una cultura cuyo dilema ya clásico es la hipertrofia del intelecto a expensas de la energía y capacidad sensoriales, la interpretación es la revancha del intelecto sobre el arte. [...] Interpretar es empobrecer, es despoblar el mundo para instaurar otro mundo sombrío y plagado de múltiples significados". Susan Sontag, *op. cit.,* página 16.

[38] "La finalidad de todo comentario crítico sobre el arte debiera ser hoy hacer que las obras de arte (y por analogía, también toda nuestra experiencia personal) fueran para nosotros más reales, no menos. La función de la crítica debiera ser mostrar y describirnos *cómo es lo que es*, incluso *qué es lo que es*, en lugar de aportarnos simplemente su significado. En lugar de una hermenéutica, en realidad, necesitamos, hoy más que nunca, un erotismo del arte". *Op, cit.,* página 24.

estrategias del texto descriptivo, junto con las posibilidades legitimadoras derivadas de la eficacia del "principio de la transparencia"– los valores de la experiencia estética, del directo diálogo con la obra. Algo que intermitentemente viene siendo postulado desde determinadas concepciones de la crítica, asumida tras el modelo "artifex additus artifici", como ya ejemplificara paradigmáticamente el propio Oscar Wilde en su texto dramatizado *El crítico como artista*.

De hecho, ese sistemático recurso a la ekphrasis y a su potencialidad descriptivo-narrativa, deja claramente entre paréntesis los momentos teórico, histórico y valorativo en la constitución del estatuto epistemológico de la crítica de arte, diseñado tras el modelo "philosophus additus artifici", establecido por Benedetto Croce, de que la crítica es pensamiento y supone el establecimiento de conceptos y de juicios. [39] Y justamente, desde esa base, surge el empeño y la pugna de G. C. Argan por sustentar la crítica sobre las funciones constitutivas de la interpretación y de la valoración, en sus deseos de "hacer pensable el arte en el marco de nuestra cultura y que no quede excluido o arrinconado del correspondiente sistema de valores". [40] Siendo precisamente la comprometida y militante actividad de la crítica la que, como un puente subsidiario, vendría a compensar con su mediadora intervención, el peso consustancial que soporta el arte, a partir de la vigencia del "principio de incompletud", que en su entorno se manifiesta. [41] Por su parte, la estricta función descriptiva quedaría relegada, en este estatuto epistemológico de la crítica de arte, o bien a una opción metodológica históricamente pasada [42] o bien a una especie de estrategia quizás propedéutica y preparatoria, que daría paso franco a las demás funciones.

Tales son las claves respectivas –por parte de Giulio Carlo Argan y Susan Sontag– que sustentan esta *querelle* entre dos modos de entender el ejercicio y las funciones de la crítica de arte. También en esa polémica disputa, la función descriptiva, la herencia de la ekphrasis, ha venido teniendo su propio espacio, del lado del "artifex additus artifici", del lado de la denominada "crítica creativa". [43] Es al hilo de la propia descripción, en este caso, como cabría interpretar y valorar las obras.

---

[39] En esta misma línea de entender la crítica –modelo "philosophus additus artifici"– se establece también John Dewey en su básico *El arte como experiencia*. F.C.E., México, 1949. Puede consultarse asimismo Román de la Calle, *John Dewey: Experiencia estética & Experiencia crítica.* Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001.

[40] "En la cultura moderna, el arte es objeto de estudio de una disciplina autónoma y especializada: la crítica de arte, la cual opera según metodologías propias, tiene como fin *la interpretación y la valoración* de las obras artísticas y, en su desarrollo, ha dado lugar no sólo a la formación de terminologías apropiadas sino también a un verdadero lenguaje especial". Argan, *op. cit.,* página 129 (cursivas personales). También recoge Argan, junto a las funciones constitutivas ya indicadas, las funciones regulativas de la crítica, es decir las de la mediación educativa del gusto, de la promoción militante de las poéticas, de la legitimación de los valores artísticos en el seno de los demás valores sociales y de la fundamentación de la obra con el respaldo de la historia y de la teoría.

[41] "El hecho de que, en la presente condición de la cultura, la crítica sea necesaria a la producción y la consolidación del arte, legitima la hipótesis de una especie de incompletud o, cuanto menos, de una no inmediata comunicabilidad de la obra de arte: la crítica cumpliría así una función mediadora, lanzaría un puente sobre el vacío que se ha creado entre los artistas y el público, es decir entre los productores y los fruidores de los valores artísticos". *Op. cit.,* página 130.

[42] Argan puntualiza perfectamente la operatividad descriptiva de la ekphrasis: "Aplicando extensivamente el principio del «ut pictura poesis», que postula la traducibilidad de la representación plástica al discurso literario, se da paso a una descripción o versión poética o prosaica del texto pictórico, intentando, eso sí, mantener, a través de la elección de las palabras y en las cuidadas articulaciones de las frases, la belleza de las formas y de los colores". *Arte e Crítica d'Arte*, página 135.

[43] Esta relevante cuestión de la "crítica creativa", como modo de entender la crítica de arte, debería diferenciarse del tema de "la creatividad en la crítica de arte". ¿Sólo es creativa la crítica cuando imita las

A menudo, no obstante, se han levantado voces que han puesto de manifiesto, desde los hechos de nuestro propio entorno, el evidente eclipse tanto de la función descriptiva como de la acción valorativa de la crítica. Argan ciertamente pugnó, hasta el último momento, por defender precisamente la función valorativa del quehacer crítico. Sin el momento de la valoración –insistía– como opción de apuesta y de riesgo personal, la crítica de arte no cumple ni ejercita su propio cometido. [44] Se aportan, a lo sumo, informaciones y claves interpretativas, con el fin de que sea el propio sujeto receptor el que decida y valore, pero el concreto ejercicio de la crítica se mueve, al menos comúnmente, lejos de aquella apuesta y de aquel riesgo que exige la valoración personalizada.

Por su parte, las intervenciones descriptivas, como funciones críticas, también se han visto drásticamente restringidas, incluso a partir de las exigencias impuestas desde los propios medios de comunicación en los que habitualmente se desarrolla la crítica de arte. De hecho, la presencia de la imagen, como ilustración del texto, se ha convertido en algo más que normalizado. ¿O es el texto el que –mejor dicho– ha venido, quizás, a ilustrar hoy, cada vez más, la creciente presentación visual de la imagen? Y, en tal tesitura, ante la omnímoda presencia de la imagen, se ha terminado por decidir prácticamente la no necesidad de la función descriptiva de la crítica, considerándola, de hecho, como algo plenamente redundante y accidental. [45]

Pero quizás se posterga que así como la mejor forma de observar y captar perceptivamente los detalles y contrastes de la realidad, por parte del artista –se decía–, era hacerlo con el lápiz en la mano, es decir dibujando (con la cámara en la mano, diríamos hoy, azuzados por los recursos de las tecnologías), también, sin duda, una forma eficaz de agudizar la percepción y de ponerla a prueba es atrevernos a describir esa compleja experiencia perceptiva que el quehacer crítico conlleva. Y ciertamente, las estrategias de la ekphrasis y de la hypotiposis, con sus correspondientes recursos descriptivos no sólo implicaban, como es sabido, el desarrollo de habilidades lingüísticas,

---

estrategias del arte? ¿Sólo el modelo "artifex additus artifici" puede considerarse el adecuado para el desarrollo de la creatividad en el ámbito de la crítica? Filiberto Menna en la obra citada aborda la cuestión. También nosotros lo hemos hecho en algunos textos: Román de la Calle, "Crítica y Creatividad: las funciones del texto crítico" en Román de la Calle (edit.), *En el umbral de los 90. Reflexiones sobre la crítica de arte.* IVAM, Generalitat Valenciana, Valencia, 1990; también "Creatividad y Crítica de Arte" en Román de la Calle (edit.), *En torno a la Creatividad.* Servicio de Publicaciones Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 1998.

[44] Pueden consultarse: G. C. Argan, "Funzione e difficoltà della critica", en *Critica in atto.* Centro Stampa Accademia, Roma, 1973; "La critica come attribuzione di valore" en Achile Bonito Oliva (edit.), *Autonomia e creatività della critica*. Lerici, Roma, 1980. Recuérdese, en este sentido, cómo en su *Arte e Critica d'Arte*, cit. *supra*, concretamente en la página 143, formula aquel drástico imperativo de la tarea del crítico, quizás utópico incluso, por su excesivo alcance: "En una sociedad fundamentalmente económica, como la nuestra, no pueden dejar de existir relaciones entre el valor afirmado por la crítica y el precio del mercado; y las obras de arte tienen una circulación en la sociedad en cuanto que al valor artístico se le hace corresponder un valor económico. La intencionalidad práctico-política de la crítica, con sus compromisos militantes, debe ser precisamente la de eliminar de la circulación los falsos valores y la de actuar de manera que, correspondiendo el valor económico al valor artístico, el arte entre en la economía de las actividades sociales".

[45] En los medios, a la crítica, se le reducen los espacios, se le cuentan no ya las páginas, sino las líneas y las pulsaciones, las palabras, los espacios y los segundos con total exactitud. ¿Cómo podría el crítico detenerse a describir la imagen, que además se halla colateralmente presente en el mismo espacio? ¡Qué lejos queda aquel deseo de Denis Diderot, expuesto a Grimm, de la conveniencia de poder introducir en sus comentarios críticos a los *Salones* algún grabado o ilustración, que aligerara sus obligadas descripciones de las obras, como primer paso, imprescindible, de sus comentarios, observaciones, análisis y valoraciones críticas!

desde los propios requerimientos normativos de la retórica, [46] sino que asimismo suponían una práctica intensa y un ejercicio sostenido de las facultades perceptivas en su conjunto, frente a esa tarea de captar, describir y comunicar a los demás, las "representaciones" literarias de las imágenes.

Ciertamente, he de confesar que en los talleres de crítica de arte en los que he participado, siempre he mantenido, como primera intervención, los ejercicios de descripción de las obras, realizados además por escrito. Quizás no para ser introducidos posteriormente en el concreto texto crítico, aunque sí como agudizamiento tanto de las estrategias perceptivas y puesta a punto de la propia sensibilidad y capacidad de selección en relación a la obra, [47] como de la potenciación de las habilidades literariamente descriptivas. Igual que se recomienda efectuar la lectura de un texto con el lápiz en la mano, ¿por qué no leer una imagen, también con el filtro transformador de la escritura como meta complementaria? Sobre todo si se trata personalmente de aprender a ver y a distinguir o asimismo de estimular a ver y a discriminar perceptivamente a los demás, siempre a través de los recursos operativos de nuestra propia escritura.

Ése sería, sin duda, el mejor reclamo funcional, en favor de la descripción, que, desde los supuestos del estatuto de la crítica de arte cabría propiciar, bien sea que se plantee la función descriptiva como constitutiva del quehacer crítico (modelo "artifex additus artifici") o como estricto recurso funcionalmente propedéutico (incluso para propiciar el modelo "philosophus additus artifici").

Quizás fuera éste el momento, precisamente en el marco de los encuentros entre los textos y las imágenes, de reivindicar, así sea tímidamente, la propuesta de *una nueva ekphrasis,* al menos desde el ejercicio de la crítica de arte. Si la obra de arte da que hablar y necesita ser hablada (Lyotard), si las ideas estéticas dan siempre mucho que pensar (Kant) y si la crítica es pensamiento y lenguaje, sin duda las relaciones entre las imágenes y los textos constituyen una parte efectiva del fundamento del estatuto epistemológico de la crítica. Y, en esa línea, el proceso de describir-narrar-interpretar-valorar las obras arranca precisamente de/con la operatividad propia de los recursos ekfrásticos. [48]

---

[46] Román de la Calle, "Texto artístico y hecho retórico" en AVCA, *Hecho artístico y medios de comunicación*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1999.

[47] En la práctica la descripción no es tan sencilla ni superficial como se suele suponer. Además nunca es neutra, ni tampoco capaz de descubrir todos los aspectos, matices y elementos y relaciones de la realidad, por mucha habilidad y experiencia que se tenga. Por tanto la descripción siempre es fragmentaria y presupone, por ello, seleccionar y dar prioridad a ciertos componentes y relaciones, de acuerdo con determinados intereses. Indudablemente, pues, en la descripción se cualifican ya las relaciones y los elementos detectados, se ordenan y jerarquizan (principales, secundarios, rutinarios, nuevos, singulares, etc.). A menudo, en las primeras aproximaciones críticas, nos limitamos a ver simplemente lo inteligible, lo que sabemos, pasando más bien por alto muchos aspectos propios de la sensorialidad de las formas y de los materiales. En realidad la descripción es capaz de ofrecer conocimiento y no sólo reconocimiento o lecturas manidas, siempre que estemos dispuestos a abrirnos al descubrimiento de elementos y relaciones diferentes, singulares y no habituales. *Cfr.* Juan Acha, *Crítica de Arte*. Trillas, México, 1992, páginas 95 y siguientes.

[48] Quizás valga la pena traer a colación, en esta línea temática, la experiencia literaria desarrollada por Antonio García Berrio y Teresa García-Berrio Hernández, precisamente como primer título de una nueva colección denominada "Ekfrasis", jugando precisamente al establecimiento de relaciones descriptivas entre las obras plásticas del escultor Miquel Navarro y los textos del poeta Wallace Stevens. El extenso libro, de 451 páginas, que recoge tal propuesta, a caballo entre el ensayo crítico y la ekphrasis, se titula *Mediaciones.* Consellería de Cultura, Generalitat Valenciana, Valencia, 2002.

Más acá de la imagen (está el texto, en la ekphrasis) más allá del texto (está la imagen, en la hypotiposis). Es así como cabría interpretar el alcance del subtítulo que, queriendo ayudar a dar nombre a este texto, ha abierto las presentes reflexiones. Aunque, para terminarlas, no nos resistimos a recordar el programa que proponía Vilém Flusser: "Describamos la historia *sensu stricto* como una interminable y apasionante dialéctica entre textos e imágenes, entre pensamiento imaginativo y pensamiento conceptual, entre poder de representación y poder de concepción".

INFINITO, DIVISIBILIDAD Y CONTINUO EN LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

Juan de Dios Bares Partal

Abstract: This paper analyzes the treatise on the infinite contained in Book III of the *Physics* in connection with the rest of that work and the other writings of Aristotle. It tries to show the interest and current importance of the Aristotelian theory of the infinite without denying its differences with modern concepts. It also tries to show how Aristotle inherited Plato's conception on the subject, modifying it and converting it into an alternative doctrine from that of his master.

La teoría aristotélica del infinito es una de las piezas maestras de su *Física*. Se encuentra compendiada en una parte del libro III, aunque las consecuencias de ese análisis son fundamentales para todo el conjunto de los libros centrales de esta obra. Se trata de un concepto fundamental, sin el cual no es posible entender la estructura del movimiento. La dinámica aristotélica tiene que vérselas con un mundo compuesto de procesos en los que la unidad de los cambios no es algo puntual, sino propio de un continuo:

> El movimiento parece ser uno de los continuos, y lo primero que se manifiesta en el continuo es el infinito. Por esto sucede a menudo que quienes defienden lo continuo utilizan la noción de infinito, ya que entienden por continuo lo que es divisible hasta el infinito. [1]

Estas palabras liminares del libro III señalan cuál va a ser el norte del tratamiento aristotélico del infinito. Lejos de hacer de él un principio o algo sustancial, su papel estará en el seno mismo del movimiento. El cosmos aristotélico es limitado, y todos los movimientos que pueden darse en él están determinados. Aunque existe el azar, y no se trata de un mundo cerrado, éste es ontológicamente derivado del orden. Sin embargo, el movimiento en su estructura interna es ininteligible sin atender a un aspecto de parcial indeterminación. No se trata de la simple incorporación de una forma en una materia preexistente, porque la materia como puro receptáculo es incapaz de dar cuenta del movimiento como tal –y de ahí las críticas al mecanicismo ciego–, y la forma sólo está presente por completo al final del proceso, aunque sea su término y lo oriente. Por eso es el movimiento la actualización de lo potencial en tanto que tal:

[1] Aristóteles, *Física,* 200 b 17 ss. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Ed. Gredos, Madrid, 1995.

> El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movible. Entiendo el "en tanto que" así: el bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del bronce en tanto que bronce, pues no es lo mismo ser bronce que ser algo en potencia.[2]

No es la potencialidad sin más, que puede o no desarrollarse, sino la operación de esta potencialidad. La clave del movimiento está en la ejnevrgeia, pero cuando ésta llega a un tevloς ya no hay movimiento. Es, precisamente, la actualización de lo potencial, y como tal, una actividad inacabada, en tanto que en movimiento. El mundo físico, caracterizado básicamente por el movimiento, es así un mundo de imperfección e incompletud, y en esto el empirista Aristóteles permanece platónico.

Es la complejidad ontológica del movimiento la que ha llevado a los platónicos a situarlo del lado del no-ser y la privación, y a ubicarlo en la columna de lo indefinido (ajovriston), enfrentado, además, al reposo. La fascinante tarea de la dinámica aristotélica consiste en ir más allá de esto y adentrarse en la exploración del cruce entre actualidad y potencialidad que se despliega en todos y cada uno de los hechos observables en la realidad física. Dentro de este panorama, como veremos, lo infinito tiene un papel que recae en el ámbito de lo potencial en tanto que tal, i.e. no como estadio del fin del movimiento, sino en sí mismo, como estructura. Y ello es terriblemente problemático, porque la potencia lo es en vistas al acto, y al tratarla en su propia constitución hablamos de una potencia que no se actualiza. Así, decía Aristóteles en la *Metafísica*:

> Por otra parte, el infinito, el vacío, y cuantas cosas hay de este tipo, se dice que están en potencia o en acto de otro modo que muchas cosas que son, por ejemplo, que el que ve, el que anda y lo que se ve. De estos últimos, incluso la enunciación absoluta puede ser verdadera a veces (de algo se dice que "se ve", bien porque está siendo visto, bien porque puede ser visto). El infinito, por el contrario, no está en potencia en el sentido de que vaya a ser capaz ulteriormente de existencia actual separada, sino en el conocimiento. En efecto, el que la división no llegue a término comporta que tal acto exista potencialmente y no, al contrario, que exista separado.[3]

"Un acto que sólo existe potencialmente" es casi una contradicción en los términos. El infinito, vinculado con la división sin término del continuo, no tiene existencia separada, y es, a primera vista, el resultado de una operación mental, una abstracción. La matemática del XIX, con Cantor a la cabeza, instauró precisamente el tratamiento moderno del infinito como una rebelión contra Aristóteles, y se atrevió a cometer la "osadía" de aceptar el infinito en acto. El motivo por el que he escrito este trabajo es intentar comprender el lugar ontológico del infinito. Alinearlo con lo potencial no es desterrarlo al reino de lo quimérico, y el tw/ nw/ del texto de este pasaje de la *Metafísica* no implica, ni mucho menos, que el infinito sea irreal o puramente nominal. Ciertamente, sólo en el conocimiento podemos tratarlo como un existente actualmente separado, porque no es algo sustancial, sino un ingrediente del movimiento, pero esto no quiere decir que no sea algo real. La potencia no es una mera elucubración mental.

Para ello, vamos a seguir cómo llega Aristóteles a su concepción del infinito a partir del capítulo IV del libro III de la *Física*.

---

[2] *Id.,* 201a 28 ss.

[3] Aristóteles, *Metafísica,* 1048 b 10 ss. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Ed. Gredos, Madrid, 1994.

Física IV: Antecedentes y planteamiento del problema

Aristóteles comienza estableciendo un punto al que ya había aludido al comienzo del libro, a saber, el carácter general del infinito. La física, afirma, trata de magnitudes, movimiento y tiempo, y todos ellos pueden ser finitos o infinitos. No es, sin embargo, lo infinito asunto de la metafísica en sentido propio, porque no se trata de una propiedad que afecte a todo lo que es en tanto que es: un pavqoς, o un punto, no tienen por qué ser finitos o infinitos.[4] Sólo aquello que cae dentro de la cantidad puede tratarse como finito o infinito. Pero toda realidad física implica movimiento, y el movimiento incluye la consideración de las magnitudes y el tiempo. Con esto no se prejuzga siquiera que exista el infinito, sino la pertinencia de la pregunta de si existe, y si existe, la posibilidad de determinar qué es.

Todos los filósofos importantes que han hecho física han hablado de lo infinito. Aristóteles hace dos grandes grupos: por una parte, los pitagóricos y Platón, y por otra, Demócrito, Anaxágoras, y cuantos estructuran la realidad física a partir de los llamados elementos.

En cuanto a los pimeros, "consideran que el infinito es por sí mismo un principio, no algo accidental a otras cosas, sino algo que es en sí mismo una entidad".[5] Más allá de sus diferencias, ambos parecen otorgar este lugar ontológico preponderante a lo infinito debido a la matriz matemática de sus ontologías. Los principios de los números son los principios de la realidad, ya se trate de la realidad sensible sin más –que está compuesta de números, como en el pitagorismo–, ya se trate de la realidad de las ideas, y por ende también de lo sensible, como en Platón. Advierte Aristóteles la vinculación pitagórica entre el infinito y lo par, mientras que la visión platónica es de tipo geometrizante: signo de lo infinito son lo grande y lo pequeño contenidos en la línea.[6] Otra diferencia entre los pitagóricos y Platón reside en que para los primeros, lo a]peiron rodea el universo, mientras que para Platón éste es limitado. Aristóteles también ensayará de admitir un infinito en el seno de un mundo limitado. Sus diferencias con Platón se cifrarán, más bien, en el estatus ontológico de ese infinito, que no es un principio sustancial.

El segundo grupo, los fisiólogos, suele entender que lo infinito es algo diferente de los elementos. Y además, nadie que admita un número finito de elementos hace de alguno de ellos infinito. Quien más interesa a Aristóteles dentro de este grupo, de todos modos, son Anaxágoras y Demócrito, que piensan que el mundo es un acúmulo infinito de elementos (i.e. continuo por contacto).[7] Anaxágoras piensa que hay un número infinito de homeomerías, y la realidad es una inmensa mezcla, lo que explica que cualquier cosa pueda generarse de cualquier cosa, y tal mezcla es el resultado de la acción mecánica del nou΄ς sobre un estado inicial en el que todas las cosas estaban juntas. Para Demócrito, sin embargo, no habría una generación de unas cosas a partir

---

[4] *Fís*., 202 b 32.

[5] *Fís.,* 203 a 3-6.

[6] Es un exceso afirmar, como hace el texto en 203 a 15, que para Platón habría dos infinitos, el de lo grande y el de lo pequeño. Platón se refiere a la díada indefinida como la díada de lo grande y lo pequeño, pero esto alude al *continuum* que se extiende entre el exceso y el defecto, y no a dos realidades independientes. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées-nombres d'après Aristote*. Ed. Georg Olms, Hildesheim, 1963 (1.ª ed., París, 1908), pp. 635 ss.

[7] Aunque no veo cómo se ajusta esto a Demócrito, que, como es sabido, admitía el vacío.

de otras, sino el cuerpo común de los átomos, infinito y diferenciados sólo por su forma y figura.

Aristóteles tendrá que contender, pues, con dos perspectivas de lo infinito, una de raíz matemática, que entiende a éste como principios de las cosas en tanto que su estructura implica infinitud y limitación, y otra física que cuenta sin más con un número infinito de componentes del mundo que vemos. Como espero probar, y probablemente a pesar suyo, su cercanía con los primeros es más que patente.

Acaba Aristóteles su repaso de sus precedesores aludiendo a la grandiosa visión de Anaximandro, para quien lo infinito es inmortal e imperecedero, y divino. Aristóteles, aun no compartiendo esta concepción, comprende sus razones: lo infinito no puede tener principio, pues si lo tuviera ya no sería, *eo ipso*, infinito, y si no tiene principio, ha de ser él principio de lo demás, y como tal, eterno y omniabarcante. [8]

Si se cuenta con lo infinito, pues, es difícil escapar a este tipo de argumentos. Ahora bien, ¿por qué llegan prácticamente todos los físicos, de un modo u otro, a contar con él? El Estagirita enumera cinco razones: [9]

1) El tiempo, que es infinito.

2) La división de las magnitudes en matemáticas.

3) La necesidad de proveer de una reserva incesante de material a la generación, si aceptamos que ésta es infinita.

4) Porque lo finito está siempre limitado, y sin lo infinito no habría límites últimos.

5) "porque al no encontrar término en nuestro pensamiento, se piensa no sólo que el número es infinito, sino también las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo, y al ser infinito lo que está fuera del cielo, se piensa que existe también un cuerpo infinito y un número infinito de mundos". [10]

Ninguna de estas razones, como se mostrará en el capítulo noveno, pueden llevar a admitir la existencia actual de lo infinito.

Antes de proceder a la discusión, en el capítulo V, sobre si es posible o no un infinito en acto, Aristóteles proporciona, a su vez, los diferentes sentidos en que podemos hablar de lo infinito:

> En un caso llamamos infinito a lo que es imposible recorrer, porque por su propia naturaleza no puede ser recorrido (como una voz, que es invisible), en otros, lo que se puede recorrer, pero sin llegar a un término, o lo que difícilmente puede ser recorrido, o lo que naturalmente admite ser recorrido, pero no puede ser recorrido o no tiene límite. Además, todo lo que es infinito puede serlo por adición o por división o por ambos. [11]

La alusión aquí a las paradojas de Zenón parece clara. Lo infinito se dice por referencia al movimiento local, la posibilidad de recorrer una extensión dada. Se trata de la referencia a una acción, como lo es también la distinción entre infinito por adición y por división. Probablemente Aristóteles incluye aquí esta distinción de sentidos, que no coincide con su definición canónica de lo infinito en el capítulo VI [12] para hacer consciente al oyente de que el infinito que le interesa apunta más a la estructura del continuo que a la de un acúmulo de entidades discretas.

---

[8] *Fís.*, 203 b 2 ss.

[9] *Id.*, 203 b 15.

[10] *Id.*, 203 b 23 ss. Es la razón que Aristóteles llama "principal y más poderosa".

[11] *Id.,* 204a 2 ss.

[12] "aquello fuera de lo cual siempre hay algo", 207 a 2. Vid. *infra.*

La imposibilidad del infinito actual

Lo infinito no puede existir separado ni puede ser algo en sí. [13] Si lo fuera, sería una ousiva, y no una cantidad o una magnitud, y entonces, habría de ser indivisible, porque todo lo divisible es magnitud o pluralidad. Posiblemente quien quiere hacer de lo infinito un principio no pretende que sea algo indivisible y sustancial, sino "lo que no puede ser recorrido", pero entonces no puede ser, en tanto que infinito, elemento de lo real, como lo invisible no es elemento de lenguaje, aunque sea una propiedad de la voz. Coordinadamente con esto, la existencia del infinito es menos necesaria aún que la del número o la magnitud de las que es una propiedad. Aristóteles comienza, pues, por una vieja crítica a platónicos y pitagóricos, para quienes la filosofía se ha vuelto "demasiado matemática" [14] y objeta que pretenden convertir en principios de lo real lo que no son sino aspectos accidentales de ella.

Un segundo argumento contra los pitagóricos incide en la imposibilidad de que lo infinito sea acto, sustancia y principio. Si lo infinito es en acto, cualquier parte suya sería infinita, y una misma cosa no puede ser muchas cosas infinitas. [15] Por lo tanto tendría que carecer de partes y ser indivisible, pero entonces no sería una cantidad. A lo sumo, lo infinito sería un atributo de aquello que sea principio de lo real.

Otra batería de argumentos intenta mostrar la imposibilidad de la existencia de un cuerpo físico infinito por adición.

Primero, logikw'ς: [16] la definición de cuerpo (lo limitado por una superficie), implica la noción de límite, y por tanto es una contradicción hablar de un cuerpo ilimitado. Del mismo modo, el número, o lo numerado, tienen que poder ser contados, pero para ello, tendríamos que poder recorrerlo.

Además, fusikw'ς: [17]

1) Un cuerpo infinito no puede estar compuesto de un número infinito de elementos finitos. Pues los elementos, para asegurar el movimiento, han de ser más de uno, los contrarios han de ser iguales, y ninguno puede ser infinito en cantidad, porque dominaría a los demás y destruiría los elementos finitos. Y tampoco pueden ser infinitos todos los elementos, porque se extenderían todos en todas direcciones.

2) Tampoco puede haber un cuerpo infinito uno y simple,

a) aparte de los elementos, de los que se hayan formado estos. Así, ninguno de los elementos implicados en el cambio físico arrasaría a los demás. Pero, aparte de su imposibilidad, si los elementos provinieran de un tal elemento intermedio, tendríamos que encontrarlo en la naturaleza, porque todas las cosas se descomponen en aquello de lo que están formadas.

b) aJplw'ς, como el fuego de Heráclito, porque esto haría imposible la mecánica del cambio, que requiere al menos los contrarios.

---

[13] *Fís.,* 204 a 8 ss.

[14] V. Gómez Pin hace un excelente comentario de este famoso *dictum* aristotélico en "'reducir la filosofía a matemática'. Las razones ontológicas del antipitagorismo aristotélico", en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (eds.), *En torno a Aristóteles*. *Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*. Ed. Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

[15] *Fís.,* 204 a 25. A buen seguro, Aristóteles quedaría fuertemente sorprendido con la noción de transfinito cantoriano, o con la definición de Dedekind, aquel conjunto tal que un subconjunto suyo puede ser puesto en correspondencia biunívoca con dicho conjunto.

[16] *Fís.,* 204 b 4 ss.

[17] *Id.*, 204 b 10 ss.

Por otra parte, un cuerpo sensible infinito choca con la doctrina de los lugares naturales. Si su lugar es el infinito, y es homogéneo, o permanecerá en reposo, o no dejará de moverse jamás. Y si no es homogéneo, sus lugares tampoco lo serán, lo que lleva de nuevo a imposibles, como que alguno de sus elementos tendría que ser infinito, o tener que contar con un número infinito de elementos. El lugar, en cualquier caso, ha de ser tan infinito como el todo que se supone que lo ocupa.

Anaxágoras habla del reposo de lo infinito,[18] pero este reposo es ininteligible desde la doctrina de los lugares naturales, que ha de poner en conexión la tendencia a moverse o permanecer en un sitio con la naturaleza del cuerpo.

Si contamos con lo infinito, no podemos ya hablar de que cada cuerpo tiende a su lugar propio, ni tampoco establecer diferencias en los lugares, que para Aristóteles son absolutas. Y si las quisiéramos mantener, el infinito habría de estar en alguna parte, y estaría limitado.[19]

Sorprende, en principio, la debilidad de los argumentos esgrimidos contra la existencia de un infinito actual en el mundo físico, si se los pretende hacer valer fuera del sistema aristotélico. Prácticamente todos ellos dependen de compromisos internos a su filosofía física, de su apuesta por un mundo estructurado a partir de elementos sustanciales, de su propia comprensión del cambio físico y el papel que en él operan los contrarios, de su doctrina de los lugares naturales, en definitiva, de su apuesta por un mundo cerrado y limitado, cuya influencia en nuestra tradición no se extiende, en todo caso, más allá del Renacimiento. La fuerza de la doctrina aristotélica del infinito no reside, a todas luces, en su parte negativa, sino en los aspectos positivos. Desde la renuncia a la aceptación de un infinito en acto, Aristóteles se ve obligado a pensar la estructura de este aspecto de la realidad de un modo más complejo que el de un mero agregado o acúmulo de elementos. La vinculación de lo infinito con el ámbito de lo potencial y lo material describe espacios topológicos que pueden dar respuesta a los problemas implicados en el continuo, el movimiento y el tiempo, que había puesto sobre la mesa Zenón. Lo importante no es que el mundo sea o no infinito, sino cómo opera lo infinito en las cosas y procesos que observamos, y que son delimitados y finitos.

Qué es lo infinito para Aristóteles

Descartado, así pues, lo infinito como principio o elemento de lo real, Aristóteles no puede, sin embargo, arrojarlo por la borda. Si lo infinito no existiera sin más, entonces nos veríamos también ante gravísimas dificultades: el tiempo tendrá un principio y un final, las magnitudes no serán divisibles en ulteriores magnitudes, y la serie de los números habrá de tener un término.[20]

Aristóteles intenta entonces trazar un paralelismo crucial. El infinito puede decirse por adición (en el ámbito de la aritmética) o por división (en geometría). El ser puede ser dicho en potencia y en acto. Pues bien, se trataría de entender el infinito por división en términos de potencia. Ciertamente, esto supone ejercer una importante violencia al término duvnamiς, que queda, en este uso concreto, desgajado de su conexión natural con la ejnevrgeia:

---

[18] *Id.,* 205 b 1 ss.
[19] *Id.,* 205 b 25.
[20] *Id.,* 206 a 8 ss.

> Pero la expresión "existencia potencial" no se debe tomar en el sentido en que se dice, por ejemplo, "esto es potencialmente una estatua, y después será una estatua", pues no hay un infinito tal que después sea en acto. Y puesto que el ser se dice en muchos sentidos, decimos que el infinito "es" en el sentido en que decimos "el día es", o "la competición es", porque éstos siempre están siendo algo distinto (en estos casos hay una existencia potencial y actual, pues los juegos olímpicos existen tanto por su posibilidad de realizarse como por su estar realizándose). [21]

Este texto es ambiguo. El contexto de lo que dice Aristóteles indica que su intención es claramente concentrarse en el aspecto potencial de lo infinito. Éste no existe como un caballo, o una estatua, sino más bien como el día que siendo el día consiste en una sucesión de momentos que es siempre otro, o como los juegos olímpicos, que siendo una unidad, consisten en una sucesión de pruebas diferentes. La potencia aquí queda cortocircuitada, no llega a una actualización, como en el caso de la estatua, porque ésta se produce, pero es siempre algo distinto, no se agota en una de las fases en que se actualiza, y sin embargo, está siendo. Así, afirma Aristóteles que los juegos olímpicos tienen una existencia "potencial y actual". Habría así una actualización de lo infinito, que no es, sin embargo, la propia de una sustancia separada. Es la lectura que hace Hintikka [22] del texto. Ahora bien,

> no hay que tomar el infinito como un individuo particular, como un hombre o una casa, sino en el sentido en que hablamos del día o la competición, cuyo ser no es como el de algo que llega a ser una sustancia, sino que está siempre en generación y destrucción, finito en cada caso, pero siempre diferente [23]

Lo que se actualiza, entonces, es algo siempre finito, pero al mismo tiempo, como actualización de lo infinito, siempre otro. Esto supone que lo infinito está irremisiblemente sometido a la generación y la destrucción, y que no puede encontrar por sí mismo un término. Por ello, roza la no existencia, y, desde luego, no puede existir por sí. Esto permite a Aristóteles proporcionar su definición de lo infinito:

> En general, lo infinito tiene tal modo porque lo que en cada caso se toma es siempre algo distinto y lo que se toma es siempre finito, aunque siempre distinto [24]

Así, como afirmaba Wieland, [25] lo infinito es un camino más que el término de un camino, es una acción y no algo que esté sin más en las cosas. Habría así potencialidad en la cosa, pero actualización en ese "tomar", cuyo sujeto no es la cosa, ni cada uno de los estadios en que consiste, sino nosotros mismos, la mente que considera el proceso. De este modo tendríamos en la realidad la estructura del continuo, pero no lo infinito en acto. El "tomar" está empleado pensando en el modelo de la división, que Aristóteles pasa a emplear a continuación. Y en el ámbito de la matemática, Platón afirmaba que ello no puede entenderse sino como una metáfora. Sin embargo, Aristóteles trata,

---

[21] *Id.,* 206 a 18 ss.

[22] J. Hintikka, "Aristotelian infinity", en *The Philosophical Review*, nº 75, 1966, pp. 197-218.

[23] *Fís.,* 206 a 30 ss.

[24] *Id.,* 206 a 28 ss.

[25] W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Untersuchungen über der Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972. A. Prevosti Monclús comenta adecuadamente las tesis de Wieland en *La teoría del infinito de Aristóteles*. Ed. P.P.U., Barcelona, 1985, pp. 110 ss.

como es sabido, a los entes matemáticos como realidades por abstracción, propiedades separadas por la mente de los seres en que se dan y que son consideradas como si fueran sustancias independientes en el ámbito de la ciencia. Al menos en el caso de uno de los continuos que involucran el infinito, el tiempo, Aristóteles afirma literalmente que "no existiría tiempo sin alma". [26] Pero creo que Wieland aprovecha las ambigüedades del texto para aproximarse a una interpretación trascendental de él. A mi juicio, Aristóteles es tajante cuando al principio del capítulo decía que el infinito existe potencialmente. Más adelante, en 208 a 22 afirmará que la magnitud no es infinita ni por la reducción ni por el aumento en el pensamiento. Creo que coincidiría más bien con Lear en sostener que lo que hace la mente es dar testimonio de la infinitud potencial contenida en la magnitud, o en el tiempo, o en cualquier cosa susceptible de división. [27]

La alusión a la división es muy importante, porque conecta lo infinito con la estructura del continuo, que es aquello que es siempre divisible, y la estructura del movimiento, el tiempo y la extensión. Es el único sentido que a Aristóteles le parece físicamente relevante de todos en los que se puede hablar de infinito.

Si tenemos una magnitud dada, y le quitamos una parte, y luego otra en la misma proporción, y así sucesivamente, y vamos al mismo tiempo añadiendo entre sí las partes sustraídas, tendríamos dos infinitos, uno por división, y otro por adición, que no llegarían a término. Para ello es necesario que a un segmento le sustraigamos la mitad, por ejemplo, y luego la mitad de la mitad, etc. Si la reducción no se mantiene en la misma proporción, entonces el proceso sí terminaría. Y Aristóteles mantiene: el infinito no tiene otro modo de realidad que éste: en potencia y por reducción. El infinito por adición no existe, ni siquiera en acto, si se le entiende como un agregado sin término de partes capaz de superar un todo, sino que es el envés del infinito por división, y es el acto de dividir su único sustento. A diferencia del infinito por división propio de la geometría, que va hacia lo más pequeño, éste, propio del número, se encamina en la dirección del aumento:

> Pero este número no es separable del proceso de bisección, ni su infinitud permanece, sino que consiste en un proceso de llegar a ser, como el tiempo y el número del tiempo [28]

Por el contrario, en las magnitudes podemos progresar cuanto queramos en la dirección de lo más pequeño, pero habremos de detenernos en la de lo más grande. El realismo aristotélico en matemáticas pone coto al alcance de las entidades con que hemos de contar.

El matemático podría disponer de una serie infinita en el pensamiento, pero no de la idea de una cantidad infinitamente grande de una unidad cualquiera. Y, afirma Aristóteles, esto no supone una traba efectiva para la matemática, porque quienes la practican no toman en consideración el infinito, sino una cantidad tan grande como se quiera. [29] La afirmación, escandalosamente incorrecta hoy, era precisa sin embargo en la época clásica, [30] para la que lo infinito es un caso particular de las magnitudes fini-

---

[26] *Fís.,* 223 a 15 ss.

[27] J. Lear, *Aristóteles. El deseo de comprender*. Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1998, p. 86.

[28] *Fís.,* 207 b 12 ss.

[29] *Id.*, 207 b 28 ss.

[30] Euclides, VI, 10 establece que una línea, tan pequeña como se quiera, puede ser dividida en la misma razón que otra tan grande como se quiera, y por tanto cualquier propiedad que pueda demostrarse de una línea grande se puede demostrar de otra más pequeña y viceversa.

tas, i.e., una línea infinita es una línea prolongada indefinidamente. Se parte del segmento, y no de la línea infinita, para estudiar las propiedades de lo líneal, y lo mismo sucede con las figuras o los volúmenes. El mismo Aristóteles argumenta la finitud del universo en el *Tratado del Cielo* sobre la base, entre otros argumentos, de que no puede establecerse proporción alguna entre una magnitud finita y otra que fuera realmente infinita. [31]

Con todo lo anterior, Aristóteles está en condiciones de dar un vuelco espectacular a la teoría del infinito. Lejos de ser el principio omniabarcante y omnirrector de Anaximandro, pasa a ser abarcado y regido por lo finito, ya que su existencia no es independiente. La noción de infinito presupone en realidad la de límite y totalidad. Y lo expresa de una manera magnífica:

> Ahora bien, lo infinito resulta ser lo contrario de lo que se nos dice que es: no es aquello fuera de lo cual no es nada, sino que el infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo [32]

Repárese en que aquí desaparece la alusión al sujeto que "toma" partes sucesivas de una extensión cualquiera, aunque el filósofo no tiene reparos en parafrasear su célebre definición en esos términos, y dice pocas líneas más adelante que "una cantidad es infinita si siempre se puede tomar una parte fuera de la que ya ha sido tomada". [33] El acento no está ahora en la operación que nos permite construir el infinito, sino en la estructura de lo infinito. [34] Es algo así como un anillo, que nunca se acaba de recorrer, porque más allá de la parte que consideremos siempre queda otra (aunque, claro está, en el anillo tales partes no son siempre diferentes, como en el auténtico infinito). Aquello fuera de lo cual siempre hay algo no es ni puede ser el todo. El todo ha de ser completo, y ha de ser acabado (tevleion), y precisamente el infinito es todo lo contrario de esto. Meliso afirmó que lo infinito es el todo, mientras que Parménides hacía finito al ser, y además igual por todas partes desde el centro, y continuo. Pero si no pertenece al todo, y es algo aun así físico, tiene que pertenecer a la parte. Es el modo de ser de lo que queda entre los extremos de una magnitud, el "relleno" entre ellos, o, si se quiere, lo que queda encerrado en los confines del eijdoς de una estatua, que no es otra cosa que el bronce de que está hecha. Aristóteles emplea una expresión algo rebuscada para decir esto:

> En realidad, el infinito es la materia de la compleción de una magnitud, [35] y es potencialmente un todo, aunque no actualmente, y es divisible por reducción e inversa-

---

[31] *De Caelo*, 278 a 7 ss.

[32] *Fís.,* 206 b 3e - 207a 2: sumbaivnei de; tou;nantivon a]peiron eiŋ́ai a]peiron h] wJς lejgousin. ouj ga;r ouJ ́mhde;n, e[xw, ajll˘ouj ́ajei; ti e{xw ejstiv, tou'to a[peiron ejstin.

[33] *Fís.,* 207 a 8.

[34] "Conviene reparar en lo distinta que es la concepción aristotélica del infinito potencial de la intuicionista. Aristóteles y el intuicionista estarían de acuerdo en que una magnitud es infinitamente divisible, e interpretarían esto como la afirmación de que, sean cuales sean las divisiones que se hayan realizado, podría realizarse otra. Pero cada uno de ellos está afirmando una posibilidad distinta. Aristóteles está afirmando que la magnitud es tal que si hubiera un divididor capaz de seguir dividiendo la extensión, entonces, sea cual sea el número de divisiones que hiciera, siempre podría hacer otra. Sólo el último es fundamental para la afirmación de Aristóteles, ya que es una afirmación acerca de la estructura de la magnitud, no de la existencia de un proceso. Al intuicionista, en cambio, le preocupa primordialmente la capacidad del matemático creativo" (J. Lear, *op. cit.*, p. 87).

[35] Ross en su *Commentary (Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary),* Clarendon Press, Oxford, 1936), pág. 559, sostiene que en la expresión e[sti ga;r to; a]peiron th'ς tou'

> mente por adición, siendo un todo y finito no en sí mismo, sino con respecto a otro; y en tanto que infinito no abarca, sino que es abarcado. Por eso en tanto que infinito es incognoscible, ya que la materia no tiene forma [36]

Llegamos de este modo a una interesante complicación. Lo infinito, habíamos dicho, sólo tiene existencia separada en la mente, tw/ nw/, y es sin embargo a]gnwston. Se trata de un concepto parejo al de materia primera, ante la que nunca nos encontramos, porque nuestros sentidos sólo nos ponen frente a totalidades en que la materia está ya configurada y moldeada por una forma, y naturalmente, en tanto que carente de forma es ininteligile. Lo infinito como tal tampoco puede aparecer por sí mismo si no es delimitado por una totalidad, y es un todo sólo potencialmente. Aristóteles no está sino reformulando una idea platónica. Ya en el *Timeo* se trataba como un principio de lo real, frente a la forma, la cwvra o receptáculo de la generación, que es indefinida e incognoscible, y que en el *Filebo* era caracterizada en un ámbito general, no referido sólo a lo sensible, de a]peiron. El lugar no es para Aristóteles lo que recibe las propiedades, como para Platón, sino el límite externo del cuerpo que contiene a otro, pero al criticar a aquellos que quieren hacer de él la materia de los cuerpos muestra a las claras el origen platónico –y a través de Platón, pitagórico– de la conexión entre infinito y materia que desarrolla en la *Física*:

> Pero por otra parte, como el lugar parece ser la extensión de la magnitud, es la materia; pues esta extensión es distinta de la magnitud, estando contenida y determinada por la forma, como por una superficie delimitante. Tal sería justamente la materia y lo indeterminado, [37] porque cuando el límite y las propiedades de una esfera son quitados, no queda de ellos más que su materia. De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y la misma cosa, aunque hable de diferente manera sobre lo "participable" en las llamadas *Enseñanzas no escritas*, identificó sin embargo lugar y espacio. [38]

Si el infinito es pura potencialidad que sólo se actualiza en lo finito, y la potencialidad está referida a la materia, hay que tomar en serio la identificación entre materia e infinito que traza Aristóteles, y que normalmente se presenta como una mera comparación. El infinito es el modo de constitución de la materia, y si la forma es el límite que configura la cosa, decir que las cosas están compuestas de materia y forma es una modulación de la antigua idea pitagórica y luego platónica de que las cosas reales son el resultado de la adjunción del límite a lo ilimitado. Aunque Aristóteles ha descargado su hilemorfismo del matematicismo pitagórico en aras de su física sustancial y cualitativista, en su explicación del movimiento, y de los términos relacionados con él, como el tiempo y la extensión, resulta inabordable la unidad y continuidad de los procesos dinámicos sin tener en cuenta la dimensión cuantitativa. Aristóteles muestra que el uso primario de infinito es el geométrico:

> El infinito no es el mismo en la magnitud, el movimiento y el tiempo, como si fuera una naturaleza singular, sino que el infinito que es posterior se dice con respecto al

---

megevqou teleovthto u{lh, el orden de las palabras indica que th/ tou megevqou teleovthto va con a]peiron y no con u{lh. En esto le sigue J.L. Calvo, que traduce "porque lo infinito de la compleción de la magnitud es la materia" en *Aristóteles, Física*. Col. Alma Mater. C.S.I.C., Madrid, 1996, trad *ad. loc.*

[36] *Fís.*, 207 a 21-26.

[37] aovristo dia; es el término que Platón emplea para referirse al principio de lo infinito en sus Doctrinas no escritas.

[38] *Fís.,* 209 b 11 ss.

> infinito que es anterior; por ejemplo, se dice que lo es el movimiento porque la magnitud en virtud de la cual algo es movido o cambiado o aumentado es infinita, y que lo es el tiempo porque el movimiento es infinito.[39]

La utilidad de la nueva concepción aristotélica de lo infinito

Hacer de lo infinito una realidad potencial, el duvnamei a]peiron, permite seguir manteniéndolo como un componente básico y fundamental de la realidad física, sin tener que pagar el precio que suponen las dificultades en que se producen si se admite el infinito en acto. Dotar de contenido adecuado al epígrafe enunciado obligaría a un comentario en profundidad de los libros centrales de la Física, labor que no podemos realizar aquí. Pero, al hilo de la conclusión de su lección sobre el infinito, podemos al menos apuntar algo sobre la fecundidad de este importante hallazgo para el resto de la filosofía natural aristotélica. Para acabar su tratamiento del infinito, Aristóteles se vuelve al final de *Física III* a las razones que contaban a favor de un infinito en acto. Los argumentos eran, recordemos:[40]

– La necesidad de proveer de una reserva incesante de material a la generación. Precisamente el infinito potencial asegura la continuidad de la generación y la destrucción, con lo que la destrucción de una cosa es el principio de la generación de otra, y no es necesario por lo tanto recurrir a una reserva inacabable de material para asegurar la permanencia del universo.

– La necesidad de límites de lo finito.Ya hemos visto cómo es lo finito lo que rodea y contiene a lo infinito, y no al revés. Lo finito no es finito porque se vea limitado externamente por algo, sino porque tiene una forma sustancial que lo configura. El hecho de estar en contacto con algo es una relación –y la finitud no–, que pueden tener los cuerpos finitos con otros cuerpos.

La respuesta a esta cuestión es una pequeña consecuencia de lo que constituye un panorama mucho más amplio. Nos manifiesta cómo Aristóteles puede ahora distinguir las diferentes maneras de composición que pueden darse en la realidad física. Así, despliega un amplio catálogo en *Física* V, 3, Dos cosas pueden estar juntas (a la vez, a{ma) cuando están en el mismo lugar, y separadas, cwri;ς, cuando se encuentran en lugares distintos. Estarán en contacto (a{ptesqai) cuando sus extremos estén juntos, intermedio (metaxu;) es lo que está entre dos extremos en el proceso de cambio, sucesivas (ejfexh'ς) son dos cosas si una está tras otra y no hay nada del mismo género que las separe. Algo es contiguo (ejcovmenon) si está en sucesión y contacto con otra cosa, y por último, lo continuo, sunecevς, es un tipo de continuidad tal que los límites que separan una cosa de otra son uno y el mismo. En realidad, el continuo consiste en la posibilidad de establecer tales límites a lo largo de aquello que tiene dicha propiedad, i.e., en la posibilidad de realizar una división infinita de la extensión. Heidegger[41] sostiene que continuo es una construcción compleja, pues presupone las otras determinaciones, aunque se da de manera primaria en la ai[sqhsiς. Más adelante se afirma que los movimientos pueden ser contiguos y sucesivos porque el tiempo es con-

---

[39] *Física,* 207 b 22 ss.

[40] Me permito situar al final los dos que aparecían en primer lugar en el capítulo 4, respetando el orden en que Aristóteles elige responder en *Fís.,* 208 a 5 ss.

[41] M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 19. Platon: Sophistes*, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 114.

tinuo, y un movimiento que es uno y el mismo es continuo.[42] El ámbito físico sería impensable e inexplicable sin disponer de la noción de continuidad. El movimiento en su unidad interna y en su relación con otros sería prácticamente inabordable. Todo el libro VI de la *Física* es una prueba de cómo la posición ganada por Aristóteles con estas importantes distinciones le permite enfrentarse a las paradojas Zenonianas, y de la que se extraen también importantes consecuencias geométricas, como la imposibilidad de la existencia de líneas insecables, o la inviabilidad del punto como componente de la línea. Y por descontado, en el asunto que nos ocupa, la composición interna de un cuerpo no puede confundirse con la agrupación de uno con otros.

– Porque el número, las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo no encuentran término en nuestro pensamiento. Aristóteles responde abruptamente que el exceso y el defecto no está en las cosas, sino en el pensamiento. Extrañamente, Aristóteles no se ha molestado en contradecir un apoyo importante a la tesis que discute, i.e., que en las cosas eternas es lo mismo lo que se piensa y lo que es. Además, al menos el tiempo, como número del movimiento, depende de la acción de numerar, y no puede darse sin alma. Creo que esta respuesta de Aristóteles es, en realidad, incorrecta. Habría debido decir más bien que estas tres cosas, que él no admite en acto, son inconcebibles en realidad. Seguramente Aristóteles no pretende, en último término, disociar el pensamiento y la realidad, pero el que podamos pensar una extensión infinita, esto es, tal que siempre queda algo fuera, y que puede prolongarse indefinidamente, es una garantía de la existencia potencial de la extensión, pero no de su existencia actual, porque su actualización, como hemos visto, consiste en la actualización de algo finito siempre otro. Aristóteles parece decir a veces que lo infinito se actualiza en el pensamiento, y otras que el pensamiento construye lo infinito. Creo que lo que pretende afirmar con ello es que la pura potencia no se da en el mundo físico si no es en sus parciales actualizaciones, que son paradójicamente, otra cosa que ella. El infinito, aun como potencial, requiere entonces de la operación de la mente. La vaguedad de estas declaraciones aristotélicas no invalida el obstáculo que suponen para interpretaciones subjetivas de la realidad del tiempo, por ejemplo, tan venerables como fuera de lugar, a mi modo de ver.[43]

– La infinitud del tiempo. Ahora no plantea ningún problema afirmar la infinitud del tiempo, y el movimiento, y de nuestra comprensión de ellos. El tiempo es una estructura peculiar, con rasgos que la diferencian de la de la magnitud, porque la parte que se toma en cada caso no permanece sino que pasa. El análisis del tiempo en *Física IV* es un auténtico modelo hermenéutico, que ilustra el rendimiento de la doctrina aristotélica del continuo. El tiempo es, como es sabido, el número del movimiento según el antes y el después.[44] y su continuidad reposa en el ahora.[45] Aristóteles acepta como equivalente a su definición del tiempo que éste es lo delimitado (oJrizovmenoς) por el ahora. El ahora es siempre el mismo y siempre diferente, no es, dice Aristóteles, una parte del tiempo del mismo modo que la división no es una parte del movimiento,[46] sino lo que separa dos partes del tiempo, el límite (pevraς), que es siempre otro porque acompaña a la continuidad del movimiento cuyo antes y después numera. Y afirma:

---

[42] *Fís.,* 228 a 30 ss.
[43] Me refiero sobre todo a la doctrina agustiniana del tiempo, en *Confesiones,* XI.
[44] *Fís.,* 219 b 1.
[45] *Id.,* 220 a: "el tiempo, así pues, es continuo por el ahora y se divide por el ahora".
[46] *Id.,* 220 a 20.

> Así pues, en tanto que límite, el instante no es tiempo, sino un accidente suyo; pero en tanto que numera, es número.[47]

Creo que esta antítesis quedaría superada al límite, si tomáramos al tiempo como infinito en acto (algo que Aristóteles no puede hacer), porque entonces, en el tiempo no habría más que cortes, pevrata, y podría decirse con propiedad que el instante constituye el tiempo. Pero plantearía dificultades, dado que mientras la cosa que cambia está en el instante, no cambia, puesto que éste no tiene duración. La dificultad de un concepto como el de velocidad instantánea es la clave de la paradoja de la flecha de Zenón, a la que Aristóteles intenta de todos modos responder.

– La división de magnitudes en matemáticas. Dice Aristóteles que ni la reducción (i.e., la división reiterada manteniendo una proporción) ni el aumento en el pensamiento hacen a la magnitud infinita, porque, como hemos visto, trazan una serie de cortes en la línea que pueden seguir realizándose sin término, porque la estructura que dividen no es la de un agregado de cosas en contacto, sino un continuo donde no resulta posible distinguir el final de una parte del principio de otra, con lo que son partes sólo potenciales, pero sin existencia separada. Sólo el todo inicial tiene extremos que lo delimitan y le permiten existir en acto. La reducción en el pensamiento (puesto que la suma posterior es sólo su inversa) pone de manifiesto la potencialidad infinita de la materia, pero no convierte en infinita la magnitud actualmente existente.

En definitiva, Aristóteles proporciona un gran avance en su doctrina del infinito, que le permite resolver graves problemas de la física que le era contemporánea. Podríamos decir que "domestica" el principio de pluralidad, que en los presocráticos había llegado a ser, bien el único principio de lo real, bien un princpio necesario de la realidad, o al menos una propiedad del cosmos en su conjunto. Para él, lo infinito queda encerrado en el interior de las cosas finitas, tiene una realidad derivada y sólo potencial, es posterior a la forma y el límite, y está vinculado con la materia. Pero sin tomarlo en cuenta sería inexplicable la unidad y continuidad del movimiento. No es casual que Aristóteles haya unido en un mismo libro su definición del movimiento y la del infinito. Con todo, el filósofo del Liceo no deja así de realizar una reformulación de la cooperación entre límite e ilimitado con que contaban los pitagóricos y su maestro Platón, debidamente acomodada para hacerla compatible con su física sustancialista. Así como habíamos dicho que la noción de movimiento como acto incompleto mantenía la inadecuación platónica del mundo físico, en su tratamiento del infinito y el continuo, Aristóteles permanece también dentro de las coordenadas y la inspiración del último Platón.

---

[47] El texto lo marca Ross como corrupto. Filopón cambia el último "número" por "tiempo", y Temistio comenta el texto como si dijera sin más que el instante es, por sí, límite del tiempo, y por accidente, en tanto que cuenta, del movimiento. Ross no parece admitir que la antítesis que se pretende construir tenga sentido, pero habida cuenta de que el tiempo no es sino número del movimiento, creo que el texto transmitido tiene el mismo significado que la lectura de Filopón. Sobre esta importante *crux*, J. Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Fac. de Teología S. Vicente Ferrer, Valencia, 1981, p. 207 ss.

OMISIONES BIOÉTICAS SOBRE LA DISCAPACIDAD

Javier Romañach - Mª Soledad Arnau
Foro de Vida Independiente

"Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte,
contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte,
tan callando"

Jorge Manrique (1440-1478),
Coplas a la muerte de su padre

Introducción

En estos últimos años hemos podido experimentar cómo los saberes de la ciencia y la tecnología se han convertido en una especie de "nuevos redentores" [1] que con sus últimos avances en el campo de la biotecnología nos aseguran –parece ser– el desarrollo del conocimiento, y consecuentemente, una mejora de la condición humana y del progreso ilimitado de la sociedad.

El conocimiento del genoma humano ha sido sin duda uno de los retos científicos más importantes del siglo XX. Sin embargo, y como consecuencia de ello, nos enfrentamos a un reto mayor si cabe para este siglo XXI: las aplicaciones biotecnológicas de la Nueva Genética –lejos ya de esa *falsa e ingenua neutralidad* que parecía sustentar a la ciencia tradicional– generan una manifiesta ambivalencia:

- Por una parte, se consideran el origen de grandes beneficios;
- Mientras que, por otro lado, son el punto de partida de nuevas posibilidades de abuso.

La contraposición, pues, entre esperanza y preocupación está servida, por lo que cada vez más va siendo necesario e imprescindible abrir un debate público informado

[1] J. Sanmartín (1987): *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la Ingeniería Genética, la Sociobiología y el Mundo Feliz que nos prometen,* Barcelona, Anthropos.

que permita aproximar la biotecnología a la sociedad para que sea ella misma quien en última instancia pueda decidir lo que considera beneficioso y lo que no; más aún, *que sean las propias personas afectadas quienes puedan participar activamente en el debate*.

Si en estos últimos años parece que ya la realidad y problemática de las personas con todo tipo de discapacidades (ya sean físicas, sensoriales: ceguera y sordera, y psíquicas: discapacidad intelectual y enfermedad mental) está dejando de ser ámbito específico de campos de estudios tradicionales que la han abordado con cierta exclusividad –tales como la Medicina, Rehabilitación, Psicología y Pedagogía–, ni qué decir tras los últimos avances de la biotecnología.

En estos momentos ya está siendo del todo necesario que la Filosofía Moral abra sus puertas al colectivo de personas con discapacidad como esos "otros" *sujetos morales* a los que también debe preservar su integridad y dignidad mediante la inclusión (*visibilidad*) en sus discursos, así como, al mismo tiempo, convirtiéndolos en *interlocutores/as válidos/as de sus propias realidades*.

Así, uno de los objetivos principales de este artículo es denunciar la permanente e injustificada ausencia en los debates que se efectúan en torno al ámbito moral de quienes tenemos discapacidad; denunciar cómo los grandes discursos filosóficos, y quienes los elaboran, ignoran abiertamente la realidad y las vidas de las personas con discapacidad; y de cómo estas *omisiones* impiden que los planteamientos bioéticos que se están gestando nos traten con la equidad que merecemos.

Bioética: un punto de encuentro entre la Filosofía Moral y la Discapacidad

La Bioética se constituye, al igual que la Filosofía Moral o Ética, como una disciplina encargada de cómo *deben ser* las relaciones humanas adecuadas a lo largo de todas las facetas de la vida del ser humano, aunque en el campo de la Bioética toma extraordinario énfasis el principio de la vida (la *eugenesia*: el "bien nacer"), y el final de la misma (la *eutanasia*: el "bien morir").

Así, los prestigiosos filósofos que realizan y escriben sus planteamientos bioéticos buscan una mejor comprensión y actitud sobre las posturas que debe adoptar la sociedad ante los nuevos *desafíos morales* que se plantean ante las prácticas de las nuevas tecnologías médicas y científicas. La mayor parte de ellos aportan posturas complementarias, y algunos pocos, como Peter Singer, posturas radicales, especialmente en las áreas que presentan los nuevos retos genéticos.

Son todos ellos personas de amplia formación y consolidada posición intelectual, por lo que sus opiniones son escuchadas y aceptadas como posturas basadas en un criterio profundo, sosegado y reflexivo.

Como en muchos aspectos de esta sociedad occidental de principios del siglo XXI, las posturas radicales son semilla de la polémica, y las posturas moderadas son dignas de admiración y respeto y acaban siendo las más aceptadas en una ciudadanía poco polarizada.

Como personas con discapacidad, nuestra lectura de sus textos se hace con un interés vital –pero no por ello, menos sosegado ni reflexivo–, ya que las implicaciones sociales que se derivan de la bioética, y en especial de la nueva genética, afectan directamente a la imagen social de la discapacidad, y por lo tanto a las futuras actitu-

des con las que no tendremos más remedio que convivir, así como incluso a nuestra propia autocomprensión.

Es desde este resorte vital, sin competir en conocimiento filosófico ni en prestigio con los grandes popes de la bioética, desde el que muchas de sus frases y reflexiones nos llevan a reaccionar de manera "virulenta" ante el peligro encubierto que llevan muchas de sus afirmaciones y omisiones, especialmente en aquellas provenientes de los sectores moderados.

Los planteamientos filosóficos que se mantienen hoy en día excluyen aún a las personas con discapacidad; Victoria Camps, por ejemplo, en su artículo «¿Qué hay de malo en la eugenesia?», publicado en la revista *Isegoría* en diciembre de 2002, a lo largo de un texto moderado y reflexivo escribe frases como éstas:

> En líneas generales, la eugenesia negativa está constituida por los procedimientos dirigidos a corregir defectos genéticos, mientras que la eugenesia positiva consistiría en procedimientos destinados a evitar o disminuir el riesgo de transmisión de patologías hereditarias, en el sentido más amplio posible de la palabra "patología".
>
> Está bien –decimos– que haya una selección embrionaria con el fin de evitar el sufrimiento que produce tener un hijo con síndrome de Down.
>
> Podemos no estar de acuerdo con la elección del sexo por lo que supone de discriminación de género....

Donde se deja entrever que todavía no se percibe la "discriminación por discapacidad" como la "discriminación por género", cuando en realidad ambas producen consecuencias graves semejantes para los respectivos colectivos.

En esa misma revista, la profesora Adela Cortina escribe:

> ... si es posible en las intervenciones genéticas ir más allá de la *eugenesia negativa*, es decir más allá de la eugenesia terapéutica, entrando en el ambiguo terreno de la *eugenesia positiva*, la eugenesia de perfeccionamiento.

Evidentemente, las Dras. Camps y Cortina no hacen más que poner de relieve posturas muy establecidas en nuestra sociedad, en la que la selección embrionaria o el uso de la eugenesia negativa parecen ser un hecho poco discutible, al menos desde la perspectiva laica, por lo que poco se les puede reprochar.

Sin embargo desde el punto de vista de una persona con discapacidad, sí que hay algo que recriminar.

¿Cómo es posible que desde la filosofía se acepte con tanta naturalidad la discriminación por sexo y ni siquiera se den cuenta de que la eugenesia negativa apesta a discriminación por discapacidad?

¿Cómo es posible que la "naturalidad" de estos razonamientos hacia la discapacidad no sea cuestionada por los grandes filósofos y filósofas de nuestro tiempo?

¿Cómo es posible que no se planteen ninguna duda a la postura de la eliminación por selección de las personas con síndrome de Down?

¿Cómo es posible que olvidemos que la eugenesia nazi empezó por los mismos planteamientos?

¿Tan nimias son las vidas de las personas con discapacidad, que ni siquiera merecen alguna reflexión?

En nuestra opinión, la respuesta es sencilla, quienes hacen esas grandes teorías

filosóficas siguen con la concepción tradicional [2] de la discapacidad, por lo que tampoco se dan cuenta de que en sus planteamientos ignoran las realidades y derechos del 9% de la población. [3]

Nunca se les ha ocurrido pensar que nosotros, las personas con discapacidad somos seres humanos con sus mismos derechos, que vivimos nuestras vidas todo lo bien que el pensamiento sobre nosotros, o su omisión, nos deja. Olvidan que fuimos los primeros en morir en manos de los nazis, que en el fondo no hicieron más que llevar a la práctica unas ideas ampliamente aceptadas en el mundo occidental.

La responsabilidad no debe recaer sólo en quienes hacen filosofía, ya que hay una grave carencia de pensadores desde la discapacidad, y por lo tanto, escasos escritos que expresen posiciones bioéticas de las personas con discapacidad, especialmente desde la discapacidad y con un enfoque laico. No obstante, como filósofas y filósofos, son responsables de la ignorancia y falta de reflexión sobre este colectivo y sus puntos de vista. Ignorancia que comparten la mayor parte de los filósofos de nuestro planeta.

Tradicionalmente, en España, la defensa ética de las personas con discapacidad ha corrido a cargo de filósofos cercanos al pensamiento católico, que han abordado la problemática con una visión caritativa, propia de la concepción judeocristiana de la discapacidad. Pensadores como Javier Gafo o Xavier Etxeberria han hecho además aproximaciones bioéticas, desde su posición cercana o centrada en el catolicismo. El hecho de que el punto de partida sea la posición católica ha reforzado nuestra posición de enfermos, y disfrazado de buena voluntad, ha contribuido a entorpecer nuestro desarrollo personal y social. Además han "supuesto" nuestra opinión, en vez de ayudarnos a opinar.

No obstante, los tiempos cambian y han nacido en este país núcleos de opinión y pensamiento laicos que, desde la vivencia de la discapacidad, empiezan a adoptar posturas y expresar opiniones sobre la visión de las personas con discapacidad sobre sus derechos, su discriminación y sobre campos del pensamiento, entre los que se encuentra la bioética.

Partiendo del Movimiento de Vida Independiente, [4] una filosofía que surgió en los EEUU a finales de los años 60, el Foro de Vida Independiente, [5] creado en España en el año 2001, ha empezado a generar documentos que expresan visiones, cuando menos diferentes, sobre la discapacidad y su relación con el mundo del pensamiento, intentando cambiar la opinión generalizada que se tiene de la discapacidad y desmitificando la desgracia inherente que parece suponer. Todo ello con el fin de sentar las bases

---

[2] A grandes rasgos, podemos abordar el tema de la discapacidad desde dos perspectivas: a) desde una perspectiva tradicional denominada Modelo Médico de la Discapacidad (planteamiento que defiende que la discapacidad se halla en la propia persona); y b) un enfoque más moderno es el denominado Modelo Social de la Discapacidad (la discapacidad se halla en el entorno no accesible).

[3] Según datos extraídos de la última Encuesta de Discapacidades, Deficiencias y Estado de Salud de 1999, en España existen 3.528.221 personas con discapacidad (esto es el 9% de la población).

[4] Es especialmente significativo que este Movimiento haya sido constituido por el propio colectivo de personas con discapacidad. Su origen se sitúa en la universidad de Berkeley (California). En 1972, Ed Roberts y John Hessler instalan el primer Centro de Vida Independiente –luego llegarían a Boston, Denver y Houston.

[5] El "Foro de Vida Independiente" es una comunidad virtual –que nace a mediados de 2001– y que se constituye como un espacio reivindicativo y de debate a favor de los derechos humanos de las personas con todo tipo de discapacidades de España. Se encuentra en http://es.groups.yahoo.com/group/vidaindependiente/

que permitan a las personas con discapacidad llevar una vida independiente, que dicho en términos filosóficos es conseguir que se nos permita la *autorrealización*.

Este movimiento es, en terminología de Gabriel Bello, [6] el *alter ego asimétrico* que planta cara y toma un rostro, para convertirse en un *alter ego simétrico*. En otras palabras, es un grupo que consciente de la situación de inferioridad en la que se encuentra encasillado, planta cara para alcanzar una situación de igualdad, planteando su identidad ante los otros, promoviendo su aceptación y su derecho de plena participación.

Somos los agentes morales siempre olvidados como participantes cívicos en los comités de bioética. El grupo de personas de los que los bioéticos conocen casos extremos como el de Ramón Sampedro y Nicolas Perrouche, que han promulgado una visión negativa de nuestra existencia.

El movimiento de vida independiente viene a reivindicar la dignidad de nuestra existencia, lo bellas que pueden ser nuestras vidas, y cómo pueden mejorar si se adapta el mundo para que podamos vivir en él, en lugar de permanecer anclados en la idea de que nuestra felicidad no es alcanzable mientras no se nos cure. Una brisa de aire fresco que viene a luchar por la igualdad de oportunidades, la plasmación efectiva de nuestros derechos y el derecho a una ética y una bioética en términos de igualdad, en la que hablemos por nosotros mismos.

Como miembros de esa corriente de pensamiento, y partiendo de la vivencia de la discapacidad, nos atrevemos en este documento a lanzar una nueva reflexión sobre la selección de embriones o selección genética (eugenesia positiva, parece ser) practicada y aceptada para evitar malformaciones.

No pretendemos con ello oponernos frontalmente a ella, sino exponer una nueva visión de lo que dicha selección puede llegar a significar, y lo que de hecho ya significa para la percepción social de la discapacidad.

Para poder exponer esta visión, utilizaremos un recurso quizá poco ortodoxo académicamente, pero efectivo, espero, para el planteamiento del problema.

He aquí un breve relato de lo que seguramente ocurrirá un día cualquiera del año 2046:

> Juan Fernández es profesor universitario de filosofía y pertenece a una generación en la que la selección y mejora genética de embriones es una práctica habitual. Él mismo fue el resultado de una selección genética, para evitar una enfermedad hereditaria de la que era portadora su madre.
>
> Sus hijos, en un avance tecnológico ya habitual, han sido mejorados genéticamente para incrementar su inteligencia. Agradece vivir en un mundo avanzado en el que el sufrimiento por enfermedad ha disminuido drásticamente. Su vida es maravillosa, y siempre ha apoyado la elección de sus progenitores en su selección embrionaria.
>
> Hoy está al lado de su padre en una cama de hospital. Los médicos le han dicho que el mal de su padre es irreparable. Que con tratamiento prolongado y buena rehabilitación, podrá vivir, pero quedará confinado para siempre en una silla de ruedas. Los médicos le han preguntado si quiere seguir adelante en esas circunstancias, o prefiere que le desconecten las máquinas que le mantienen vivo.
>
> Juan es un hombre poco visceral, justo, razonable. Sabe que desconectar los cables cuando hay esperanza de vida no es, *a priori*, una buena decisión. Empieza a

---

[6] G. Bello (2003): «Políticas de la alteridad», en D. García Marzá y E. González (Eds.): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política,* Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions.

recordar los razonamientos que sus mismos padres le hicieron. "Cuando decidimos seleccionarte genéticamente, lo hicimos por tu bien, para que tuvieras una vida digna, que no habrías tenido con esa enfermedad. También lo hicimos por el bien general, para que la sociedad no tuviera que cargar con un problema. Todos salíamos ganando, la decisión era fácil".

Juan lo piensa y no se puede quitar de la cabeza las palabras de sus progenitores. Siempre le han parecido razonables, sin embargo, ahora duda. Tras una noche en vela, acude el médico.

–¿Ha decidido lo que hay que hacer?

–Mire doctor, cuando no estaba tan aceptada la selección embrionaria, mis padres se atrevieron a tomar una decisión difícil por mí, y me hicieron el proceso de selección embrionaria. Hoy, sin embargo, yo no me atrevo a tomar la decisión, pero se la voy a dejar tomar a él.

–Él no puede hablar ahora.

–No importa, conozco perfectamente su opinión. Siendo joven me contó que había sido seleccionado genéticamente y me dijo las siguientes palabras: "Cuando decidimos seleccionarte genéticamente, lo hicimos por tu bien, para que tuvieras una vida digna, que no habrías tenido con esa enfermedad. También lo hicimos por el bien general, para que la sociedad no tuviera que cargar con un problema. Todos salíamos ganando, la decisión era fácil".

–Pero esto no es un proceso de selección de embriones –objeta el médico.

–Lo sé, pero las razones siguen siendo válidas, por lo tanto, la decisión fácil. No me atrevería a hacerle a él lo que él no quiso hacerme a mí.

Juan abandona la habitación, el médico desconecta los cables pensando en el certificado de defunción. Decide escribir "Suicidio diferido".

Bibliografía

AAVV (2002): *Los problemas morales de la biogenética*, revista *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política,* nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

Alonso Seco, J. Mª (1997): «Prevención de deficiencias», en Secretaría Ejecutiva del Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía (Coords.): *Realizaciones sobre discapacidad en España. Balance 20 años*. Madrid: Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía.

Arnau Ripollés, Mª S. (2003): «Ética y Discapacidad: "La Diversidad, sinónimo de riqueza"», en *El Periódico de la Discapacidad "Cermi.es",* nº 15 (julio y agosto) (pág. 12). También disponible en: http://www.cermi.es/documentos/cermi-es/15/12-13.pdf

Camps, V. (2002): «¿Qué hay de malo en la eugenesia?», en AAVV: *Los problemas morales de la biogenética*, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política,* nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

Cortina, A. (2002): «Ética de las biotecnologías», en AAVV: *Los problemas morales de la biogenética*, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política,* nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

Disabled People's International Europe (DPI) (2000): *Las Personas con Discapacidad hablan de la Nueva Genética. La postura de DPI Europa ante la bioética y los Derechos Humanos*, Londres: Disabled People's International (DPI) (Internacional de Personas con Discapacidad).

Etxeberria Mauleón, X. (2003): «Ética de la relación con las personas con discapacidad intelectual», en Verdugo Alonso, M.A.; de Borja Jordán de Urríes Vega, Fr. (Coord.): *Investigación, innovación y cambio. Actas de las V Jornadas Científicas de Investigación sobre personas con discapacidad*, Salamanca: Amarú.

Gafo Fernández, J. (1993): *10 palabras clave en Bioética*, Estella (Navarra): Verbo Divino.

García Alonso, J. V. (Coord.) (2003): *Movimiento de Vida Independiente. Experiencias internacionales*, Madrid: Fundación Luis Vives.

Instituto Nacional de Estadística (INE) (2000): *Encuesta sobre Discapacidades, Deficiencias y Estado de Salud 1999. Avance de resultados. Datos básicos*, Madrid, Subdirección General de Difusión Estadística e Instituto Nacional de Estadística (INE). Disponible en http://www.ine.es/inebase/cgi/um

Nussbaum, M. C. (2002): «Genética y Justicia. Tratar la enfermedad, respetar a la diferencia», en AAVV:

Los problemas morales de la biogenética, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política,* nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

I Congreso Europeo sobre Vida Independiente (2003): *Manifiesto de Tenerife. Promovamos la Vida Independiente. Acabemos con la discriminación hacia las Personas con discapacidad* (Tenerife, 24-26 de abril de 2003). Disponible en http://www.congresovidaindependiente.org/manifiesto.pdf

Romañach Cabrero, J. (2003): «Las Personas con Discapacidad ante la Nueva Genética», en García Marzá, D. y González, E. (Eds.): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions.

——— (2003a): «Reflexiones básicas sobre Bioética, la Nueva Genética y la Discapacidad». Ponencia presentada en el *I Congreso Europeo sobre Vida Independiente* (Tenerife, 24-26 de abril de 2003).

Sanmartín, J. (1987): *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la Ingeniería Genética, la Sociobiología y el Mundo Feliz que nos prometen*, Barcelona, Anthropos.

Singer, P. (2002): «De compras por el supermercado genético», en AAVV: *Los problemas morales de la biogenética*, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política,* nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

Sociedad Internacional de Bioética (SIBI) (2000): *Declaración Bioética de Gijón*, en el Congreso Mundial de Bioética (Gijón, España, 20-24 junio 2000). Disponible en http://www.sibi.org/declaracion.htm

UNESCO (1997): *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre*. Disponible en http://portal.unesco.org/