



**INTERESSOS FILOSÒFICS
DEL PRESENT**

**INTERESES FILOSÓFICOS
DEL PRESENTE**

ACTES

**DEL XXII CONGRÈS DE LA SOCIETAT DE FILOSOFIA
DEL PAÍS VALENCIÀ**

Interessos filosòfics del present és una publicació destinada a divulgar els continguts presentats al XXII Congrés Valencià de Filosofia organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià i celebrat durant els dies 15, 16 y 17 de març de 2018 a la Universitat d'Alacant.

President

Tobies Grimaltos

Comitè organitzador

Isaac Aineto (Universitat d'Alacant)
Patrici Calvo (Universitat Jaume I de Castelló)
Tobies Grimaltos (Universitat de València)
Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I de Castelló)
Antonio de Murcia (Universitat d'Alacant)
Elena Nájera (Universitat d'Alacant)
Jorge Pulla (Universitat d'Alacant)
Pablo Rychter (Universitat de València)

Comitè científic

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

EDITORS

Elena Nájera, Antonio de Murcia, Jorge Pulla

© Del text: els autors i les autores

ISBN 978-84-09-08603-0

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

CONTINGUT / CONTENIDO

INTRODUCCIÓ / INTRODUCCIÓN	7
FILOSOFIA, CIÈNCIA I CONEIXEMENT / FILOSOFÍA, CIENCIA Y CONOCIMIENTO	9
“Todo en todo”: una visión compartida por Anaxágoras, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno / Diana María Murguía Monsalvo	11
Hacia el Realismo Tecnocientífico: Preámbulo de una controversia / José Luis Granados Mateo	27
La ontología primitiva de la mecánica newtoniana y de la mecánica cuántica / Vicent Picó Pérez	37
Los significados de probabilidad y sus relaciones / Miguel Yarza Luaces	49
La identidad personal y su tratamiento en Reasons and Persons, de Derek Parfit / Manuel Bares Partal	63
FILOSOFIA I EDUCACIÓ / FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN	85
Incoherències del mètode socràtic en l'ensenyament de la filosofia per un aprenentatge per descobriment / Pau Crespo Villalba	87
De los neuroerrores de la neurociencia a los neuromitos de la neuroeducación / Pedro Jesús Pérez Zafrilla.	97
Sobre la necesidad de una pedagogía feminista en filosofía. Aproximación a través de los textos de Christine de Pizan y Marie de Gournay / Trini López Verdú	109
FILOSOFIA MORAL / FILOSOFÍA MORAL	131
Bucles extraños, conciencia y libre albedrío / José Manuel Muñoz	133
El poder del neuroturismo: algunas bases para una problematización ética / José L. López-González	147
La promesa según Jacques Derrida / Eithan Yepes de la Hoz	159
La filosofía doméstica, una reflexió pendent / Marc Mercadé Serra	175
Ontologia i intersubjectivitat en l'últim Severino / Francesc Morató	201
Emociones: géneros naturales vs. construcciones sociales / Marta Cabrera Miquel	223
Plató i el problema de la imputabilitat / Antonio Moreno Castillo.	241

FILOSOFIA I POLÍTICA / FILOSOFÍA Y POLÍTICA	251
El caràcter tribal de la nació liberal. Justificació teòrica i presència efectiva / Carles José i Mestre	253
Pensar «lo político» a través del pensamiento de Slavoj Žižek y Simon Critchley / Eduardo Abril Acero	271
La democràcia que agonitza. La difícil relació entre virtut cívica i discurs populista / José Fco Gómez Rincón	289
La dicotomía público-privado y la fantasía de la independencia: una revisión del conflicto capital-vida que propone la economía feminista / Reyes Beltrán Felip y M ^a José Gómez Cantos	305
 FILOSOFIA, CULTURA I LITERATURA / FILOSOFÍA, CULTURA Y LITERATURA	 321
Enfermedad y mal moral en el primer Dostoievski. El caso de Nétochka Nezvánova / Lorena Rivera León	323
Notes per a una <i>dramatologia</i> de la vergonya. Del <i>Gòrgias</i> platònic al teatre de Václav Havel / Jordi Casasampera Fernández.....	335
El mite d'un possible <i>happy ending</i> després d'Auschwitz / Ana L. Batalla	347
Homo viator: Apunts per a una antropologia del viatge / Juan David Mateu Alonso.....	357
La filosofía ante el nuevo malestar de civilización / Borja García Ferrer.....	377

INTRODUCCIÓ

INTRODUCCIÓN

Els dies 15, 16 i 17 de març de 2018 va tenir lloc a la Universitat d'Alacant el XXII Congrés Valencià de Filosofia, organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià. Com en anteriors convocatòries, les nombroses contribucions d'investigadors i investigadores procedents de diferents universitats espanyoles i llatinoamericanes van destacar per la seua originalitat. Recorrent les disciplines filosòfiques tradicionals, les seues propostes van transitar també per diferents territoris limítrofs del saber. L'articulació dels textos resultants, distribuïts en nòduls temàtics concernents a la relació de la filosofia amb el coneixement, l'educació, la moral, la política, la cultura i la literatura, revela una atenció comuna cap al que podem denominar "interessos del present". Si el vol crepuscular de la filosofia sempre ha estat animat per les crisis i incerteses d'això que ella mateixa va identificar com "món de la vida", no hi ha dubte que en el nostre temps aquest exigeix un continu esforç d'interpretació, crítica i conceptualització.

Les noves formes d'entendre la identitat personal en el marc d'una intersubjectivitat cada vegada més complexa, les mutacions de la tecnociència, els desafiaments de l'educació, el complex paper de les emocions en la consciència, els reptes per a repensar allò polític davant de l'enèsima crisi de la democràcia o la urgència d'identificar i superar els nous malestars de la cultura són part de les urgents qüestions sobre les quals els que van

Los días 15, 16 y 17 de marzo de 2018 tuvo lugar en la Universidad de Alicante el XXII Congreso Valencià de Filosofia, organizado por la Societat de Filosofia del País Valencià. Como en anteriores convocatorias, las numerosas contribuciones de investigadores e investigadoras procedentes de diferentes universidades españolas y latinoamericanas destacaron por su originalidad. Recorriendo las disciplinas filosóficas tradicionales, sus propuestas transitaron también por distintos territorios limítrofes del saber. La articulación conjunta de los textos resultantes, distribuidos en nódulos temáticos concernientes a la relación de la filosofía con el conocimiento, la educación, la moral, la política, la cultura y la literatura, revela una común atención hacia lo que podemos denominar "intereses del presente". Si el vuelo crepuscular de la filosofía siempre ha estado animado por las crisis e incertidumbres de lo que ella misma identificó como "mundo de la vida", no cabe duda de que en nuestro tiempo éste exige un continuo esfuerzo de interpretación, crítica y conceptualización.

Las nuevas formas de entender la identidad personal en el marco de una intersubjetividad cada vez más compleja, las mutaciones de la tecnociencia, los desafíos de la educación, el complejo papel de las emociones en la conciencia, los retos para repensar lo político ante la enésima crisis de la democracia o la urgencia de identificar y superar los nuevos malestares de la cultura son parte de las apremiantes cuestiones sobre las que quienes participaron en

participar en aquest congrés ens inviten a reflexionar. Els seus assajos ens confirmen fins a quin punt la filosofia, instada per la orteguiana inquietud de “no saber el que ens passa”, torna una vegada i una altra sobre la seua pròpia tradició per a obrir i explorar nous horitzons de pensament. Les propostes gnoseològiques i pedagògiques de la neurociència, l'emergència de problemes ètics fins fa poc desatesos pel pensament crític o la consolidació de la perspectiva feminista, que ha obligat a revisar d'arrel no poques conviccions assentades sobre el subjecte i l'objecte de la filosofia, lluny de suposar l'abandó d'aqueixa tradició continuen obligant al permanent diàleg amb Sòcrates, Aristòtil, Anaxàgores, Kant, Hegel...

Les agudes reflexions contingudes en els vint-i-cinc assajos d'aquesta edició confirmen la capacitat de la filosofia per a articular el passat i el present del pensament desvelant imprevistes correspondències entre les diferents esferes de la teoria i la praxi humana. *Interesse*, la inclinació a vincular el que vertaderament importa, és una virtut filosòfica, el rendiment de la qual és posat a prova en les pàgines que segueixen. En aquest temps de permanent sotsobre i amenaça per a la disciplina, els textos que ací s'inclouen contribueixen a la seua decidida apologia.

ELS EDITORS

este congreso nos invitan a reflexionar. Sus ensayos nos confirman hasta qué punto la filosofía, instada por esa orteguiana inquietud de “no saber lo que nos pasa”, regresa una y otra vez sobre su propia tradición para abrir y explorar nuevos horizontes de pensamiento. Las propuestas gnoseológicas y pedagógicas de la neurociencia, la emergencia de problemas éticos hasta hace poco desatendidos por el pensamiento crítico o la consolidación de la perspectiva feminista, que ha obligado a revisar de raíz no pocas convicciones asentadas acerca del sujeto y el objeto de la filosofía, lejos de suponer el abandono de esa tradición sigue obligando al permanente diálogo con Sócrates, Anaxágoras, Aristóteles, Bruno, Kant, Hegel...

Las agudas reflexiones que encierran los veinticinco ensayos de esta edición confirman la capacidad de la filosofía para articular el pasado y el presente del pensamiento y desvelar imprevistas correspondencias entre las diferentes esferas de la teoría y la praxis humanas. *Interesse*, la inclinación a vincular lo que verdaderamente importa, es una virtud filosófica cuyo rendimiento es puesto a prueba en las páginas que siguen. En tiempos de permanente zozobra y amenaza para la disciplina, los textos que aquí se incluyen contribuyen a su decidida apología.

LOS EDITORES

FILOSOFIA, CIÈNCIA I CONEIXEMENT
FILOSOFÍA, CIENCIA Y CONOCIMIENTO

“Todo en todo”: una visión compartida por Anaxágoras, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno*

Diana María Murguía Monsalvo
diana.murguam@gmail.com

Resumen: A partir de la fórmula “todo en todo” que nace en el planteamiento de Anaxágoras como la explicación global de la realidad del mundo físico, este estudio revisa este modelo de universo entendido como una unidad ontológica: una red perenne, universal e indisoluble de vínculos ónticos. Para ello, se revisan también las concepciones de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno, cuyas filosofías renacentistas en torno a la naturaleza de lo infinito retoman el sentido de la concepción de Anaxágoras. Se muestra que estos autores comparten su especulación en torno a la filosofía del origen y la valoración de la concepción de la materia como principio universal donde radica la riqueza del “todo en todo”.

Palabras clave: universo, origen, totalidad, unidad, materia.

Introducción

La fórmula “todo en todo” o bien, “en todas las cosas está el todo” es una explicación de la realidad física que tuvo su primera enunciación explícita en los inicios de la filosofía con el pensamiento de Anaxágoras de Clazomene. La mezcla ontológica universal, de la que hablaba Anaxágoras, es comprendida no sólo como el estado primigenio del cosmos (es decir, no sólo como una

* Este trabajo así como la participación en el XXII Congrés Valencià de Filosofia los he realizado dentro del marco de mi estancia posdoctoral en la Universidad de Navarra (2018). Agradezco a Íñigo Sánchez su atenta lectura y observaciones.

explicación del origen), sino como el estado propio y permanente del universo y de las cosas.

Esta *omnipresencia* de la totalidad –de “todas las cosas presentes en todas las cosas”– da lugar a una visión del cosmos entendido como una red de relaciones, vínculos y simultaneidades perennes e inquebrantables. El mundo se comprende como una concurrencia intrínseca ontológica total, que hace a las cosas ser una unidad en la multiplicidad. Y es esa concurrencia lo que constituye el fundamento sobre el que acaece todo: el movimiento, la vida, la dinamicidad, la riqueza y las diversidades cósmicas.

Este modelo de universo vislumbrado por Anaxágoras, es también compartido por filosofías posteriores como son las posturas renacentistas de Nicolás de Cusa (1401-1464) y de Giordano Bruno (1548-1600). Estos dos pensadores, movidos por la inquietud en torno a “lo infinito”, se caracterizaron en su momento por lo novedoso y controversial de sus propuestas y ambos, incluso, no dudaron en rememorar el espíritu de la filosofía de Anaxágoras, en sus disquisiciones.¹

En este estudio revisaremos la visión del “todo en todo” compartida por estos tres filósofos. Al parecer, según lo explorado, éste sería el primer estudio que de manera específica relaciona en paralelo y de manera conjunta a estos tres autores. Para realizarlo, tomaremos como guía tres ideas esenciales que permitirán vislumbrar la riqueza y las particularidades de la visión del mundo que comparten:

1. El pensamiento en torno al origen o al principio
2. El principio inteligente del universo
3. La fecundidad ontológica de la materia

1. Filosofías del origen/del principio

¹ Cfr. Nicolás de Cusa, *Docta Ignorancia* II, c.V; *El Berilo*, parag. 3. Para Giordano Bruno, cfr. *Causa*, BOEUC III 135 y 147; *Furori*, BOEUC VII 389.

Una de las afinidades entre los autores a estudiar –Anaxágoras, Cusa y Bruno– es que los tres son pensadores del “origen”, de lo “primero”, del “primer principio”. Y ello hace referencia tanto al orden ontológico como cosmológico, pues en los tres autores el discurrir sobre el principio los lleva necesariamente a trasladar su discurso por ambos terrenos paralelamente, los cuales, en su andanza filosófica, se vuelven prácticamente inseparables.

Anaxágoras, así como otros pensadores griegos precursores de la filosofía, tiene gran interés en recoger e integrar en su concepción filosófica una explicación cosmogónica, es decir, una visión sobre el origen, la formación y organización primaria del universo. Lo llamativo de su postura es que, desde el estado originario, el universo es comprendido como un todo unificado (Anaxágoras, Fr.1): “Todas las cosas estaban juntas, infinitas en cantidad y en pequeñez, pues lo pequeño era también infinito. Estando todas las cosas juntas, nada era claro a causa de la pequeñez (...)”.²

Un rasgo a reconocer en el panorama que nos presenta Anaxágoras es la señalización de los aspectos cuantitativos que aparecen en la descripción del estado originario. La multiplicidad, como puede apreciarse, es inaugural. Es decir, que la realidad múltiple ha existido desde siempre, y no sólo eso, sino que además existe envuelta bajo las características de la infinitud, tanto en cantidad como en variabilidad.³

Anaxágoras nos presenta así, una concepción del origen del cosmos donde la presencia de la totalidad de las cosas es una existencia conjunta, es decir, las cosas no existen de manera individual, delimitada, circunscrita, concreta, sino que el ser de cada cosa es un ingrediente más de la mixtura esencial, del conjunto agregado de un todo. Esta totalidad es comprendida como una mezcla, que, al carecer de delimitaciones individuales concretas internas conforma una unidad básica por sí misma, aun conteniendo infinidad de ingredientes (la multiplicidad dentro de sí). Por eso, en Anaxágoras y según su

² La traducción al castellano de los fragmentos de Anaxágoras la recojo de: Torrijos, D. (2014): *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, Anexo I., Roma, EDUSC.

³ Como bien señala Torrijos, a quien seguimos en gran parte de nuestro entender de la doctrina de Anaxágoras (2014: 58): “(...) al leer que las cosas eran “infinitas en cantidad” (Fr.1) buena parte de la tradición ha entendido que los ingredientes se dan en número infinito. No obstante (...) estamos obligados a admitir al menos una multiplicidad cualitativa (...) una variedad ilimitada”.

comprensión del cosmos como mezcla (Torrijos, 2014: 59): “cuando se habla de unidad, no significa individualidad, sino únicamente ausencia de divisiones internas. (...) Al final, desde el punto de vista cuantitativo, solo hay una individualidad, que es la mezcla toda”.

Ahora bien, el estado de indiferenciación de las cosas en el principio es por causa de la mixtura y de su infinita pequeñez. Además, debemos vislumbrar esta mezcla de tamaño ilimitado, recordando que los ingredientes son de cantidad y variedad infinita. La distinción y separación de las cosas unas de otras da lugar al mundo tal y como existe ahora y es justo la distinción entre ellas lo que permite la posibilidad de conocer el mundo. La separación ocurre en el momento en que se introduce el movimiento en esa mixtura originaria. Y para Anaxágoras es la entidad del Intelecto (el *nous*) la causa agente de ese movimiento universal (Fr. 4b y Fr.13):

Antes de haber sido apartadas, existiendo todas las cosas juntas, tampoco era ningún color manifiesto, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas: lo húmedo y lo seco, lo cálido y lo frío, lo brillante y lo oscuro (...) Estando así tales cosas en el conjunto, es necesario pensar que en él están todas las cosas.

Una vez que el Intelecto dio inicio al movimiento, a partir de todo lo movido se producía la diferenciación y cuánto movió el Intelecto, todo ello fue diferenciado. La rotación de las cosas movidas y diferenciadas producía que muchas más fueran diferenciadas.

En el apartado siguiente hablaremos en concreto sobre las cualidades de este Intelecto; lo que por ahora importa señalar es que por la acción del *nous* las cosas se separan y se mueven. Sin embargo, debe notarse que Anaxágoras indica además que de entre las cosas (Fr. 12): “(...) ninguna es apartada ni diferenciada enteramente de otra excepto el Intelecto”. Es decir que los ingredientes originarios de la mezcla se mantienen presentes en las cosas del mundo cuando éstas ya existen separadas por el *nous*. De suerte que la distinción ocurre por cuanto predomina cuantitativamente un ingrediente sobre otro en la separación, y eso es lo que constituye a las cosas concretas. No obstante, los ingredientes del todo se mantienen presentes, no se separan nunca

unos de otros de manera completa. Por eso, la sentencia de Anaxágoras: “todo está en todo”, y lo *está* no sólo en el origen cósmico, sino en el estado actual del universo (Fr. 11): “En todo hay partes de todo excepto de Intelecto”. En el estado del mundo presente, todas las cosas, aunque diferenciadas, permanecen internamente mezcladas. Sólo el Intelecto existe sin mezcla alguna. Por eso no existe en la naturaleza (en la mezcla) un ser separado independiente del resto, cualquier cosa “individual” tiene en sí ingredientes del todo, *todo está lleno de todo*.

Como bien advierten los comentaristas, Anaxágoras permanece aquí en la línea tenazmente marcada por Parménides, para quien la generación y la corrupción son una apariencia, una ficción. Como se sabe, el filósofo de Elea sostiene que el Ser es sólo uno y es lo único que existe, la única realidad, la única verdad.⁴ La creencia en la generación y destrucción supondrían de suyo la existencia de la nada o del no-ser, lo cual es absurdo. En este sentido, la concepción “todo en todo” podemos enmarcarla en este contexto, en la explicación del ciclo natural que evita la suposición, o bien la existencia de la “nada” o del “no-ser” (Anaxágoras, Fr. 10): “¿Pues cómo se generaría cabello de lo que no es cabello y carne de lo que no es carne?”.

Como puede vislumbrarse, el discurso de Anaxágoras se mantiene en torno al “origen”. Es decir, que tiene como empuje la atención en el cuestionamiento sobre de dónde proviene todo que, en este caso, es respecto de la condición del mundo tal cual es: nada puede perecer ni surgir de la nada, todo cuanto existe desde el inicio y todo permanece en relación interna con todo de manera inquebrantable.

Hablemos ahora brevemente sobre esta condición en los casos de Cusa y Bruno. Ciertamente estos dos autores están en un nuevo contexto que no es el de los inicios de la filosofía como ocurre con Anaxágoras. A Cusa y a Bruno, para enmarcarlos de manera pronta, los ubicamos en los inicios y finales de la época renacentista, respectivamente. Y es importante indicar que ambos autores están íntimamente relacionados por las temáticas filosóficas de sus doctrinas,

⁴ Fr. 8.

en tanto que Bruno integra, recupera y transforma en su discurrir gran parte de la visión cusana.

Las filosofías de ambos autores son filosofías sobre lo infinito, entendido éste como el primer principio, el ser máximo, lo absoluto y uno. Lo infinito lo es todo y todo proviene de él. Esta existencia no se pone en duda, es la premisa (y la existencia) de la que todo parte, porque todo cuanto existe viene de aquello que es el límite o la cúspide máxima ontológica: y eso solo puede serlo el ser infinito.

En estos casos, el Intelecto es esa entidad comprendida como ese ser total, absoluto. Y tanto Bruno como Cusa parten de su existencia necesaria. Es un primer principio que, en cuanto máximo ser o infinito, contiene en sí todo el ser posible. El interés de ambos como pensadores del “origen” no versa propiamente en una explicación cosmogónica sino en una explicación del cosmos como la manifestación de ese primer principio, de ese ser originario que lo contiene todo unitariamente, inseparable e inherentemente.

Nicolás de Cusa determina la condición o el estado de ser del Primer Principio como *complicatio*. El término “complicación” hace referencia a la concurrencia o presencia de una cosa en otra (complejidad). Y para Cusa, el Principio, que es el Ser Infinito y Máximo, es la *complicatio*, es decir, la concurrencia en unidad de *todo el ser*. El Principio contiene a todo cuanto existe en un ser unitario. Es decir, implica en su ser (uno) a todo el ser (plural).

De este modo, las cosas que configuran y dan vida al ser del universo tal como lo conocemos son *explicatio*: la “explicación”, el despliegue, el desenrolle de esa totalidad del ser implicado en la unidad primaria. El cosmos es *la explicación* de lo que está *complicado* en el Principio, la existencia concreta de todo cuanto existe ya en él. Y esta es justamente la visión cusana del “todo en todo” (Fraile, 1966: 61):

Cusa expresa la relación entre Dios y el universo como totalidad mediante la fórmula *complicatio-explicatio*. Todo cuando existe en el universo preexiste en Dios. Dios aparece como la concentración de la totalidad de las cosas posibles implícita en la unidad suprema (*complicatio*). Todos los posibles están precontenidos o implícitos en Dios como la pluralidad en la unidad (...). A su vez, el universo es el

despliegue de Dios (*explicatio*), la explicitación de las cosas contenidas implícitamente en la esencia y unidad divina.

Las cosas en el universo, en su existencia actual, son con su ser específico y concreto, pero lo son siempre en y desde ese ser primario infinito que lo contiene todo, y lo es todo ya de suyo, desplegando esa totalidad ontológica que ya es.

El caso de Bruno es muy similar a la propuesta cusana: el universo es, para él, efecto-reflejo de ese principio infinito; el universo es su manifestación. Y en tanto que el primer principio es absoluto, su actividad, su acción, su hacer, no pueden serlo menos, de manera que el universo, como efecto y obra de un principio infinito, necesariamente es infinito también. Bruno, en este sentido, es un reformador en el escenario renacentista del cambio de visión cosmológica, es el primero en afirmar y sostener la realidad de la infinitud del cosmos y del espacio, abriendo y eliminado el límite físico del universo (la esfera última de estrellas fijas). Bruno reconoce tanto la complejidad como la grandeza astral y del espacio cósmicos como el reflejo más certero de la potencialidad divina, cuya infinitud escapa a la comprensión de los sentidos y del entendimiento.

Por eso, expresa Bruno que su filosofía trata sobre (BoeuC III 109):⁵ “la causa y del principio en cuanto –en sus vestigios– o es la naturaleza misma, o resplandece en el ámbito y seno de ella”. Es decir, que en el núcleo de todo aquello que compone el universo, en el interior o bien en las entrañas de la naturaleza, ahí radica la totalidad infinita: el principio. Por eso, en *todo (el universo), está el todo (lo absoluto, lo infinito)*. El universo es manifestación o actualización concreta (física) de ese infinito absoluto primario.

Puede decirse que el desarrollo filosófico global de Bruno versa sobre cómo acaece esa manifestación del principio (uno e infinito) en el ser del cosmos que también es uno e infinito. Se trata, por tanto, de un desarrollo ontológico que termina siendo un planteamiento físico-cosmológico y a la inversa. Es decir, que el planteamiento físico-cosmológico bruniano (el ser del universo) es la explicación ontológica del ser infinito primario (el ser total infinito).

⁵ Cito la obra de Bruno según volumen y página de la edición crítica.

En los tres casos, Anaxágoras, Cusa y Bruno, se trata de un principio, un origen que es totalidad en unidad, y es un principio total que se “abre”, se descubre a sí mismo (destapa lo que estaba “oculto”, inherente), y se hace explícito, manifiesto, evidente, mostrando su riqueza ontológica en el cosmos, en la vida, la diversidad y el movimiento.

2. El principio inteligente del universo

Revisemos ahora otro aspecto de las concepciones de estos filósofos que enmarcan la perspectiva universal del “todo en todo”. En los tres autores existe un planteamiento robusto en torno a una causa inteligente cuya actuación – mover o manifestarse, respectivamente– es causa de la presencia del cosmos comprendido como un todo unificado.

El *nous* de Anaxágoras, al mover de manera perenne la mezcla, hace posible la distinción de las cosas, porque hace posible su localidad, sus contornos, su cantidad y cualidades, hace posible su forma concreta y por tanto, su poder ser conocidas, re-conocidas. Es importante notar que el *nous* no es causa en sí de la existencia de los ingredientes de la mezcla, es causa de su distinción, lo que provoca la configuración específica del mundo. Lo que sí es verdad es que el *nous* conoce todo desde el inicio, conoce los ingredientes aun mezclados. Lo que el Intelecto hace con el movimiento es dar lugar a un cosmos ordenado en tiempo y espacio (Fr.12):

Las demás cosas participan de una parte de todo, mientras que el Intelecto es algo infinito, soberano de sí mismo y no está mezclado con cosa alguna, sino que él solo existe por su cuenta. (...) retiene todo conocimiento acerca de todo y ejerce la mayor fuerza. (...) El Intelecto dominó también la rotación del conjunto (...) Empezó a girar comenzando primero desde lo pequeño pero gira hacia algo mayor y aun más girará. También las cosas mezcladas, tanto las que son apartadas, como las que son diferenciadas, todas las reconoció el Intelecto. Tanto las cosas que van a ser, como las que eran pero no son ahora, así como las que son ahora y las que serán, todo lo ordenó el Intelecto (...).

Lo que interesa concretamente señalar aquí es que en el caso de Anaxágoras, el Intelecto no es *causa* de la condición universal del “todo en todo”, pues ésta es ya una condición propia de la materia mezclada. En Cusa y en Bruno, como hemos visto, la actuación del Intelecto (su manifestarse) es lo que sostiene esa presencia de la totalidad en las cosas. La unidad de la pluralidad del cosmos está contenida en la totalidad del principio originario.

No obstante esta observación, lo fundamental de la concepción compartida por los tres autores y lo que, a mi modo de ver, las hace verdaderamente interesantes es que en los tres casos se otorga un poder y reconocimiento al ser de la materia como el “lugar” o la sustancia donde radica el encuentro de la totalidad. En el mundo físico es la materia la que contiene los “secretos”, es el sitio donde concurre la riqueza ontológica y es el tema que revisaremos enseguida. Por ahora, para concluir esta sección referiré un par de citas sobre la concepción de Cusa y Bruno al respecto del principio inteligente del universo y cómo en ambos casos se rememora la propuesta de Anaxágoras (Cusa *El Berilo* parag. 3 / Bruno *BoeuC III* 135):

Es conveniente, en primer lugar, que prestes atención a que el primer principio es uno, y que según Anaxágoras se denomina intelecto, a partir del cual todas las cosas llegan a ser, de modo tal que llegue a manifestarse él mismo. El intelecto, en efecto, tiene su deleite en mostrar y comunicar la luz de su inteligencia. El intelecto (...) se hace a sí mismo fin de sus propias obras (...).

Por tanto, aprobáis la opinión de Anaxágoras, quien califica a las formas particulares como de esencia oculta (...) porque como hemos dicho, que donde está la forma está en cierto modo el todo y que allí donde está el alma, el espíritu o la vida está el todo, el intelecto es formador de las especies (...).

3. La fecundidad ontológica de la materia

Como hemos visto, la materia de Anaxágoras ya contiene en sí y desde siempre todos los ingredientes que dan forma a las cosas. Éstos invariablemente permanecen mezclados, lo que ocurre con el movimiento y la fuerza del *nous* es

que se pueden diferenciar unos de otros y, con la determinación de las cosas, pueden conocerse.

La propuesta de Anaxágoras es muy sugerente. Presenta, por así decirlo, dos existencias, dos estados o dos “sustancias”: la materia mezclada y el Intelecto. Ambas existencias, si miramos con detenimiento, son concebidas como realidades muy potentes. Es verdad que el Intelecto es especial y posee un tratamiento exclusivo, representativo. En primer lugar porque es unitario, único. El Intelecto no está mezclado. Por eso es el que mueve, el que ordena (sistematiza), y además, el Intelecto *conoce*.⁶

La mezcla es una, pero también es inherentemente plural (y es este, en realidad, su fuerte valor: ser una en la multiplicidad). La materia es mezcla (antes y después del movimiento). Sin embargo, es un conjunto unitario y esto es lo relevante. Pues, a pesar de la separación que aplica el *nous*, los ingredientes de todo permanecen presentes en todas y en cada cosa, pues dice Anaxágoras (Fr. 8): “las cosas que están en el orden unitario no se separan unas de otras, ni están cortadas con hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente”.

El planteamiento que nos presenta Anaxágoras sobre la mezcla nos permite entrever un posible aspecto del real entramado ontológico universal. Las cosas, por más que intelectualmente (el *nous* o la mente humana) gusten de separar o distinguir, permanecen constituyendo una unidad interna, todas están en interconexión inherente, en una relación de compenetración perpetua (Anaxágoras, Fr. 6):

No existe el ser separado, sino que todas las cosas participan de una parte de todo. Ya que no existe lo mínimo, no será posible que algo sea separado, ni que sea generado por su cuenta sino que, como al principio, también ahora están todas las cosas juntas. En todas las cosas, tanto en las más grandes como en las más pequeñas, hay muchas de las cosas apartadas, iguales en cantidad.

⁶ Si bien la cualidad del *nous* que habitualmente se resalta es el ser cognoscente, es importante no dejar de mirar que en la visión de Anaxágoras, el *nous* tiene un papel de *agente activo* (el que mueve, el que pone acción) que propiamente su papel de actor cognoscente.

Esta es la tesis medular. Pues es esta condición ontológica de la materia aquello que fundamenta toda y cualquier existencia: al tener ella y en sí misma la totalidad de la fecundidad de la naturaleza, en ella radica y *bulle* toda la existencia. La materia así comprendida, posee en sí todo el cosmos de manera inherente, todo cuanto es: la abundancia, riqueza y diversidad plural (que es diversidad infinita) y ella –la materia– constituye por sí misma la unidad cósmica.

Merece la pena notar, como curiosidad, que si la mezcla no fuera presentada o intuida en Anaxágoras con ese poder, las críticas de Platón y Aristóteles hacia su propuesta carecerían de sentido. Como es sabido, ambos elogian la formidable introducción del Intelecto como principio universal. No obstante, recriminan el papel mínimo que le ha sido otorgado.⁷ ¿Por qué? Porque en realidad Anaxágoras (como la mayoría de los primeros filósofos griegos) enaltece el potencial de la materia, de suerte que el Intelecto parece resultar teniendo un papel un tanto secundario.

En los casos de Cusa y de Bruno, lo que ocurre es que ese Intelecto mueve y ordena de manera inmanente en el cosmos, es decir, no mueve desde fuera como Demiurgo, sino que su acción es interna, está en el cosmos, tanto en sus entrañas, como de manera abierta, expresándose, dejándose ver, manifestándose (en inmanencia y en trascendencia).⁸ Es un Intelecto que se exterioriza, mostrando y desplegando la potencia de su ser en la vastedad del universo. Por eso dice Cusa que (González, 2011: 11): “es preciso buscarle, pero resulta imposible no encontrarle: puesto que está en todas partes”. Otro modo en que el discurrir cusano expresa esta misma idea es a través del uso de la metáfora del “espejo”:

El Primer principio infinito y absoluto es *especulación* (reflejo en todas las cosas y reflejo de todas ellas) y también es *recorrido*, es decir, que *discurre* a través de todo (Cusa, *La búsqueda de Dios I*, 51 y 53): “(...) A su mandato todo se mueve y discurre y todo curso o recorrido (...) termina en él mismo. En consecuencia (...) es principio de todo lo que fluye, medio en el que nos movemos y término del reflujo”.

⁷ Cfr. Platón, *Fedón*, 97c y ss.; Aristóteles, *Metafísica I* 984b 13-18; 985 a 18-21.

⁸ Para este tema consultar: Murguía, D. (2017): “Trascendencia e inmanencia del intelecto. Los casos de Anaxágoras y Giordano Bruno”, *Anuario Filosófico* 50/3, 479-501.

Uno de los aspectos interesantes para subrayar de la visión del Cusano es que la vitalidad, dinamicidad, riqueza y variabilidad del cosmos es ese manifestarse del Intelecto, ya que de suyo sería imposible acceder a su ser, salvo que él mismo se muestre –como lo hace– en la abundancia del mundo natural como ese “todo en todo”. Y es en ello donde encontramos una referencia y vínculo claro de Cusa hacia la visión universal de Anaxágoras (Cusa, *Docta Ignorancia*, II c. V):

Si con agudeza atiendes a lo ya dicho, no te será difícil ver que el fundamento de aquella verdad de Anaxágoras “cualquiera es en cualquiera” sea tal vez más profundo que el mismo Anaxágoras. Pues habiendo sido manifiesto (...) que Dios de tal manera es en todo (y) que todo es en Él mismo, ahora asimismo quede establecido que Dios –como si fuera por mediación del universo– es en todo; de ahí consta que todo es en todo y cualquiera en cualquiera (...) Pues en cualquier creatura el universo es la misma creatura (...).

Es, pues, en la riqueza del cosmos, en la diversidad del universo, donde el primer principio se muestra de modo concreto, y su totalidad se manifiesta en la vida del universo como “todo en todo”, reflejo de esa misma totalidad infinita primaria.

Ahora bien, el caso de Bruno es muy cercano al de Cusa, pero es particularmente interesante porque su visión es contundente y explícita en cuanto al reconocimiento de la fuerza y potencia propia e inherente a la materia. Su concepción podría considerarse un resurgir de ese vislumbre de los primeros filósofos sobre la abundancia del ser de la materia como sostén y fundamento de la riqueza del cosmos (BoeuC III 189 y 191):

Las formas naturales se desprenden de la materia y vuelven a la materia, por lo que en realidad parece que, salvo la materia, ninguna cosa es constante, durable, eterna y digna de ser tenida por principio. Las formas no tienen el ser sin la materia, en ésta se engendran y corrompen, surgen del seno de ésta y en él se acogen; por lo cual la materia, que permanece siempre fecunda y la misma, debe tener la prerrogativa capital de ser reconocida como el único principio sustancial, como aquello que es y permanece siendo.

Bruno prácticamente pone los reflectores sobre la materia: ella es el principio, la que sostiene el todo. La totalidad ontológica nace y descansa en ella y, además, es la materia la que contiene al intelecto mismo (BoeuC III 115): “Este intelecto, infundiendo y alojando algo de suyo en la materia, estando él quieto e inmóvil, todo lo produce”.

Con Bruno estamos ante una aserción. El Intelecto no es algo ajeno, distinto o separado de la materia. El Intelecto está ínsito, es connatural a ella. Su acción nace en la materia, vive en ella y desde ahí opera y se manifiesta. Es presencia universal para (BoeuC VII 15): “(...) hacer todo de todo, según las palabras del profundo Anaxágoras (...)”.

En este sentido, Bruno es aún más contundente que el Cusano, pues la materia es el núcleo, el centro de ebullición de la vida, ese principio inteligente unitario de donde nace toda riqueza, orden y plenitud cósmica. El universo entero es materia, la materia ocupa todo completamente, porque ella (con el Intelecto dentro de sí) lo es todo, la plenitud y potencia ontológicas totales (BoeuC III 121):

El fin y la causa final que la causa eficiente se propone es la perfección del universo, perfección que consiste en que en las distintas partes de la materia la totalidad de las formas tenga existencia actual. El intelecto tanto se complace y deleita en este fin, que nunca se cansa de suscitar toda clase de formas de la materia.

Como puede observarse, hay un cierto “retorno” o remembranza de la mezcla de Anaxágoras, pues todo está ya contenido en la materia. Todas las cosas en su diversidad están presentes y existentes en la materia. Así dice Bruno (Boeuc III 135):

Descubris un modo probable de sostener la opinión de Anaxágoras, el cual quería que todo estuviese en todo; porque estando en todas las cosas el espíritu, el alma o la forma universal, de todo puede producirse todo.

El movimiento especulativo de Bruno con respecto al planteamiento de Anaxágoras, y siguiendo el camino recorrido por el Cusano, ha sido ubicar al

intelecto ínsito en la materia, constituyendo con ella esa sustancia creadora y configuradora de toda la magnificencia del cosmos.

Conclusiones

El tema central de esta comunicación ha sido la concepción del “todo en todo” como la unidad (y/o totalidad) del cosmos presente en cada una de las cosas del mundo, presentada así por primera vez con Anaxágoras. Esta concepción pone de relieve que lo natural en las cosas –y concretamente, del ser del universo– es permanecer siempre en perpetua unidad. *Ninguna cosa es ni puede ser ajena a otra*. La separación, demarcación o individuación genera esa estructura –de orden racional- en la naturaleza y es lo que hace posible el conocimiento. Sin embargo, en el orden ontológico –que estrictamente es el orden primario– la naturaleza y todas las cosas existen sin diferenciación ni separación unas de otras. “En sus entrañas”, el universo conforma siempre una completa unidad indiferenciada, totalmente interrelacionada.

El resurgimiento de esta visión en la filosofía de Nicolás de Cusa condujo a concepciones como la *explicatio* y *complicatio* para describir, precisamente, esta presencia del Todo en todo y en cualquier parte del universo. El mundo de Cusa se presenta como una manifestación del ‘todo en todo’, en tanto que aquello que está *complicado* en la infinitud del Principio existe igualmente *explicado* (desplegado) en el universo (que también lo es todo). La unidad del universo y de las cosas es el reflejo de la unidad totalizadora del ser infinito. Así, no existe nada más que universo, y no hay más universo que la manifestación del ser primero. El “todo en todo” se traduce en Cusa como: *Todo (el ser infinito) está en todo el universo*, o bien: *Todo (el universo) está en el ser infinito*.

Por su parte, en Giordano Bruno encontramos una transformadora cosmovisión que reemprende la concepción natural originaria de Anaxágoras en torno al “Todo en todo”, al afirmar la presencia total del universo en un solo principio: la materia. La materia es el principio ontológico del que todas las cosas no sólo están hechas, sino en el que todas las cosas *son*. Es madre e incubadora de todo lo que existe (existió y existirá), porque es ella quien contiene al principio

inteligente eficiente. A través de su acción interna, la materia trae a la existencia concreta esa totalidad. Por eso, según esta concepción, la distinción entre unas cosas y otras se manifiesta en el orden estructural de la naturaleza, es decir, en el ser concreto (y efímero) de las cosas, pero en el nivel ontológico (que jerárquicamente es el primordial) todas las cosas son *indistintas*, pues todas son esencialmente *materia*: una y la misma materia inteligente universal. Así, en el caso bruniano, el “todo en todo” equivale a afirmar: *todo (el ser) en la materia*, o bien *toda la materia es todo el ser*, comprendido así, de modo paralelo, junto con Anaxágoras.

BIBLIOGRAFIA

Bruno, G. (1941): *De la causa, principio y uno*, traducción de Ángel Vassallo, Buenos Aires, Losada.

_____ (1987): *Los Heroicos Furores*, Introducción, traducción y notas de Ma. Rosario González, Madrid, Tecnos.

_____ (1996): *Œuvres complètes. De la cause, du principe et de l'un*, trad. Luc Hersant. Vol. III, París, Belles Lettres.

_____ (1999): *Œuvres complètes. Des Fureurs Héroïques*, trad. Paul-Henri Michel, Vol. VII, París, Belles Lettres.

Diels, H. A., y Kranz, W. (1960): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, Weidmann.

Fraile, G. (1966): *Historia de la Filosofía. Vol. III: Del humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Madrid, BAC.

Murguía, D. (2017): "Trascendencia e inmanencia del intelecto. Los casos de Anaxágoras y Giordano Bruno", *Anuario Filosófico* 50/3, 479-501.

Nicolás de Cusa (2009): *Acerca de la Docta Ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*, Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires, Biblos.

_____ (2007): *El Berilo*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.

_____ (2011): *El Dios escondido/La búsqueda de Dios*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.

Torrijos, D. (2014): *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, Roma, EDUSC.

Hacia el Realismo Tecnocientífico: Preámbulo de una controversia

José Luis Granados Mateo
jlgranados.ing@gmail.com
Investigador, PRAXIS Research Group (UPV/EHU)

Javier Echeverría Ezponda
Javier.echeverria.ezponda@gmail.com
Investigador, Ikerbasque – Basque Foundation for Science (UPV/EHU)

Resumen: Durante la ponencia planteamos trasladar la clásica controversia sobre el realismo científico a un nuevo marco de debate basado en el formalismo informático de la tecnociencia actual, evidenciado con el uso de técnicas de modelización y simulación. Esta práctica está situada entre el *teorizar* y el *experimentar* y supone nuevas formas de obtención de conocimiento, como la recreación virtual de fenómenos naturales o la generación de datos que en un laboratorio tradicional son imposibles de obtener. Por ello, mediante la exposición de varios casos de simulación exitosa, presentamos algunos problemas que transforman el debate tradicional y, finalmente, proponemos un nuevo marco de debate basado en la capacidad interventora de la tecnociencia: el realismo tecnocientífico.

Palabras clave: realismo científico, simulaciones computacionales, tecnociencia.

1. Introducción

Durante *XXII Congrès Valencià de Filosofia* tuvimos la oportunidad de presentar por vez primera una controversia de índole filosófica que aún no ha sido abordada; no al menos en un entorno académico hispanohablante, al cual nos

dirigimos ahora en estas líneas. Creemos que es hora de que la filosofía teórica de la ciencia pase a abordar cuestiones *de y para* su práctica, y además de manera urgente. Nuestro particular microcosmos académico sufre de cuestionamientos acerca de su razón de ser en aras de una sociedad que busca el saber aplicado, la innovación y la transformación social. No es nuestra pretensión contribuir a un *productivismo* aplicado a una disciplina que se caracteriza, precisamente, por cuestionarse y analizar el sentido de este. Nuestra pretensión es otra: propugnar el paso de la filosofía de la ciencia a una filosofía de la tecnociencia¹.

La filosofía analítica de la ciencia dejó de ser hace décadas el canon dominante, debido en parte a nuestro entender por su fijación estrictamente meta-teórica, dejando de lado aspectos particularmente importantes para los propios científicos y la sociedad en general. La ciencia transformó su modo de producir conocimiento, y también de distribuirlo, transmitirlo, difundirlo, almacenarlo y enseñarlo (Echeverría, 2010). En este sentido, parece coherente adaptarse a ello como filosofía adjetiva, recuperando aquella versión de Engels de la undécima tesis sobre Feuerbach: *Los filósofos, hasta el momento, no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, ahora de lo que se trata es de transformarlo*. Si la práctica científica es cada vez más interdisciplinar, la filosofía “de” no debería quedarse atrás. Esto es lo que nos lleva a plantear un nuevo marco de discusión del ya clásico debate surgido en la década de 1980 en el seno de la filosofía analítica: el realismo científico.

Básicamente, la pregunta por el realismo en ciencia se cuestiona por la realidad de los constructos teóricos que producen las diversas ciencias, ya sean estos teorías particulares o entidades tales como electrones, quarks, genes o agujeros negros. Las posiciones que han defendido la existencia de dichos postulados de la misma manera en que existen aquellas entidades que pretenden explicar, o al menos de forma aproximadamente verdadera, son las llamadas posiciones *realistas*. En su contra están los *anti-realistas*, que han adquirido una postura escéptica ante la “verdad” de diversos aspectos teóricos formulados por la

¹ Véase Echeverría, 2010.

ciencia, ya sea en forma de relativismo, instrumentalismo o empirismo constructivo.

Por hablar de posicionamientos y argumentaciones, posiblemente haya casi tantos como filósofos participantes en el debate. En palabras de Nancy Cartwright: “puesto que ‘realismo’ tiene tantos, y tan diferentes sentidos, lleva más a la confusión que al esclarecimiento preguntar, simplemente, si una tesis o posición filosófica apoya al ‘realismo’ o al ‘anti-realismo’” (1983, 284–285). Por tanto, lejos de criticar arengas dentro de esta discusión, nuestro propósito es encauzar un nuevo debate vinculado a este, pero de proyección práctica, por el contrario.

La ciencia moderna experimentó durante el siglo XX una *mutación* estructural en su práctica, a nivel axiológico y de dependencia tecnológica, suponiendo un nuevo modo de hacer ciencia: la *tecnociencia*². Abarcando paradigmas como la *e-science* o *Science 2.0*. y distinta del binomio tradicional entre ciencia y tecnología, la tecnociencia hizo de ellas una simbiosis inseparable al servicio del poder económico, con la gran ventaja de utilizar las tecnologías informáticas y las TIC para labrar su propio desarrollo científico –y viceversa– hasta hoy en día. La informática se convirtió de este modo en el *formalismo* de esta, hoy consolidado habiéndose generado nuevas técnicas de modelización y simulación computacional. Estas técnicas suponen una práctica nueva situada entre el *teorizar* y el *experimentar* (Rohrlich, 1990; Lenhard, 2007; Frigg y Reiss, 2009) con la cual es posible recrear fenómenos naturales y generar datos que en un laboratorio tradicional son imposibles de obtener; a menudo con implicaciones de gran impacto social, ético y político, como es el caso de las utilizadas en ciencias del cambio climático. Ello sugiere, a nuestro entender, un nuevo debate adaptado al cambio sistémico que la ciencia ha experimentado en las últimas décadas y, por ende, más apropiado para la epistemología del siglo XXI: el realismo tecnocientífico, el cual presentamos en estas líneas.

2. La simulación como práctica tecnocientífica

² Véase Echeverría, 2003.

Llevadas a cabo netamente en el entorno digital, las simulaciones sugieren una renovación de los enfoques del realismo y anti-realismo científicos, pues la tecnología ha pasado de ser un elemento intermediario entre el científico y el mundo natural a ser la propia infraestructura en la cual se ejerce la investigación. Los tecnolenguajes informáticos son de una naturaleza muy distinta a los lenguajes científicos clásicos. Los objetos investigados han pasado a ser representaciones virtuales, los datos empíricos han devenido en datos informacionales y las matemáticas han evolucionado en algoritmos computacionales. Lo decía el propio Echeverría en 2003: «Olvidar la importancia de los instrumentos de observación, medición, experimentación y simulación en la práctica científica actual sería una clara insuficiencia conceptual».

A primera vista, la historia de las simulaciones podría hacer pensar que las simulaciones computacionales son sólo útiles para sobrepasar limitaciones prácticas en la resolución de ecuaciones, pero un análisis profundo de las mismas mostrará que desempeñan un papel tan crucial, complejo y creativo como el *teorizar* y el *experimentar* (Winsberg, 2010). No en vano hay autores que catalogan estas técnicas como los auténticos vehículos del conocimiento científico actual, relevando a las teorías (Morgan y Morrison, 1999; Suppe, 2000). Por lo tanto, debemos tener en cuenta que además de la experimentación y la teorización, ahora existe la simulación computacional; la cual no hay duda de que ya constituye la principal fuente de recursos epistémicos para la mayoría de los científicos, habiéndose convertido en el principal campo de pruebas virtual (Humphreys, 2004).

Es cierto que la validez de estas pruebas virtuales depende del *corpus teórico* que dirige el programa. Las simulaciones acerca del cambio climático o fenómenos astrofísicos parten de teorías previamente introducidas, como teorías de mecánica de fluidos, fuerzas intermoleculares, o incluso teorías pertenecientes a la mecánica cuántica y, por tanto, la actitud epistémica que tenemos ante las simulaciones será en parte dependiente de la que tengamos hacia esas mismas teorías. Sin embargo, a pesar de que la experimentación suele tener una prioridad epistémica debida a la necesidad de tener una larga historia de experimentos y observaciones antes de proceder a la simulación, el poder epistémico de la experimentación no es mayor que el de la simulación

(Winsberg, 2010) y a menudo esta se ejecuta en casos donde es imposible tener una contrastación empírica, lo cual cambia la esencia del debate acerca del realismo de sus resultados.

Al ocuparnos de sistemas muy complejos, partimos de conocimiento teórico y nos movemos hacia la obtención de nuevo conocimiento y nuevas representaciones a partir de diversas fuentes más allá de la teoría previamente introducida. En concreto, las teorías pasan a convertirse lo que podemos denominar *tecno-teorías*, combinaciones de teorías científicas implementadas en el sistema informático y desarrolladas a través de *plantillas computacionales* (Humphreys, 2004), un conjunto de parametrizaciones validadas que adaptan el corpus teórico a una rentabilidad de cómputo factible y en las que se deposita confianza para obtener resultados *aproximadamente* verdaderos.

Esta *práctica tecnocientífica* supone nuevos productos científicos, diferentes a las teorías, que no han sido apenas considerados en el debate y los cuales presentan una nueva controversia, ligada además a decisiones políticas y éticas. Por ello, consideramos necesario hacer un análisis filosófico de dichas tecno-teorías, conjugando un análisis teórico con uno técnico y tecnológico. No podemos atender el realismo científico de los resultados de una simulación dejando de lado las prácticas y los medios que están definiendo, en definitiva, la ciencia de nuestro tiempo.

3. Del realismo científico al realismo tecnocientífico

En el desarrollo de simulaciones computacionales es usual utilizar representaciones inexactas o que contradicen lo que creemos que se corresponde con el mundo, lo que se denominan *ficciones*. Estas ficciones se utilizan para aumentar el alcance de las simulaciones más allá de los límites tradicionales de aplicación. La conjunción de distintos modelos, que pueden incluso ser incompatibles entre sí, permite que la simulación funcione apropiadamente en su conjunto. Es decir que, deliberadamente, los científicos deciden representar equivocadamente el objeto en algunos puntos del modelo a fin de que la representación funcione apropiadamente en su totalidad. El éxito de estas técnicas de simulación ofrece razones para dudar de la fuerza del

argumento meta-abductivo de los 'no-milagros' propuesto por Hilary Putman (1978) y Richard Boyd (1984) frente a la meta-inducción pesimista de Larry Laudan (1981), según Winsberg y Mirza (2018).

Más allá de los casos que presenta la historia de la ciencia en los que éxito predictivo y verdad no son coexistentes, como la teoría del flogisto o la del éter, los físicos y otros científicos usuarios de técnicas de modelización y simulación, siguen caminos a menudo oportunistas para llegar al éxito predictivo y la *funcionalidad* de la teoría. Durante la ponencia mostramos varios casos en los que esto ha sucedido, como el uso de *viscosidad artificial* en el método numérico de Lax-Friedrichs para la solución de ecuaciones hiperbólicas en derivadas parciales o el uso del *confinamiento de vorticidad* en mecánica de fluidos. Ambos casos, entre otros, utilizan constructos artificiales que provocan un aceptado éxito predictivo. Por consiguiente, esa codependencia entre predicción y verdad debería rechazarse definitivamente. Cuando ambos conceptos se separan, no hay nada que respalde el argumento de los no-milagros: solamente hay que fijarse en los sistemas cuánticos para dar con ejemplos de teorías que tienen éxito sin poder afirmar su *verdad*. Prueba de ello es que no se atribuyen valores definidos a ciertas propiedades, como la posición espacial, hasta que no hayan sido observados o medidos, por lo que no puede decirse que existan con independencia del observador.

En las simulaciones por ordenador de alta complejidad, los distintos modelos y componentes que participan se vinculan e interactúan entre sí, evolucionan, se modifican a partir de presiones externas al modelo respecto de resultados específicos conformando un todo impenetrable (Rosenfeld, 2013). No podemos entender y evaluar métodos científicos basados en computación ya que trascienden a nuestras habilidades. En palabras de Paul Humphreys (2009), se trata de la *opacidad epistémica* propia de los procesos de cómputo y que sugiere lo que él llama *predicamento antropocéntrico*, que responde a los filósofos que siguen basándose en la capacidad cognitiva del hombre de observar y experimentar sin conocer que las simulaciones computacionales, y en general la tecnología computacional, empujan al ser humano del centro de la empresa epistemológica.

Creemos que la tecnología imbricada en la praxis científica, por lo tanto, es inevitablemente determinante y, al ser epistémicamente opaca, los científicos obtienen resultados validados sin conocer *realmente* cómo se han llegado a ellos. De ahí que haya que pasar a considerar aspectos tecnológicos en el debate y que sugiramos trasladarnos del realismo científico al realismo tecnocientífico.

4. Conclusiones

Todo lo expuesto en la ponencia no implica que haya que ser pesimista acerca de la validez del conocimiento obtenido a través de medios tecnológicos, significa que la filosofía de la ciencia ha de actualizarse hacia una filosofía de la tecnociencia (Echeverría, 2010). Una filosofía que se focalice en modelos concretos computacionales antes que en teorías ampliamente aceptadas y asentadas en la ciencia. Sin entender cómo son construidos los modelos, de dónde obtienen su validez y cómo funcionan en su capacidad representacional no atendemos a las cuestiones que *realmente* importan y en las que la filosofía puede abanderar un estudio profundo, transversal y fructífero.

El hecho de que no sólo los modelos verdaderos sino también las ficciones puedan usarse con éxito en las modelizaciones cambia la esencia del debate sobre realismo en ciencia y mejora nuestra comprensión del poder predictivo e intervencionista del trabajo tecnocientífico. En conclusión, creemos que deberíamos ampliar nuestra visión del conjunto de herramientas que los científicos e ingenieros tienen a su disposición y trasladar la controversia clásica del realismo científico hacia la praxis tecnocientífica, sus medios tecnológicos y su capacidad interventora en el mundo. Una filosofía que considere la centralidad de la epistemología computacional, incluidas las simulaciones, y que dé cuenta de problemas no sólo meta-teóricos, sino también de los desafíos éticos, políticos, sociales y ecológicos que presenta la sociedad de nuestro entorno. Una filosofía, en definitiva, que nos podría llevar a un nuevo paradigma que invitamos a abordar y que por nuestra parte desarrollaremos en próximos estudios.

BIBLIOGRAFÍA

- Boyd, R. "The current status of scientific realism". *Scientific Realism*. Ed. Jarret Leplin. Berkeley: University of California Press, 1984. Print.
- Cartwright, N. (1983): *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press.
- Cordero, A. (2017), Retention, Truth-Content and Selective Realism. En A. AGAZZI (Ed.), *Varieties of Scientific Realism: Objectivity and Truth in Science* (pp. 245-256). Switzerland.: Springer.
- Echeverría, J. (2003). *La Revolución Tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, J. (2010). De la filosofía de la ciencia a la filosofía de la tecnociencia, *Revista Internacional de Filosofía*, 50, 31-41.
- Frigg, R., Reiss, J. (2009). "The Philosophy of Simulation: Hot New Issues or Same Old Stew?" *Synthese* 169: 593-613.
- Humphreys, P. (2004), *Extending Ourselves: Computational Science, Empiricism, and Scientific Method*. New York: Oxford University Press.
- Humphreys, P. (2009), The Philosophical Novelty of Computer Simulation Methods, *Synthese*, 3, 615-626.
- Laudan, L. (1981) "A confutation of convergent realism". *Philosophy of Science*. 1981: 19-49. University of Chicago Press. Print.
- Lenhard, J. (2010). Computation and Simulation. In R. Frodeman, J. T. Klein, & C. Mitcham (eds.), *The Oxford Handbook on Interdisciplinarity*. (pp. 246-258). Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, M. S., Morrison, M. (1999). *Models as Mediators: Perspectives on Natural and Social Science*. Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1978) "What is realism". *Meaning and the moral sciences*. London: Routledge, Print.
- Rohrlich, F. 1990. Computer Simulation in the Physical Sciences. Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association.

- Rosenfeld, M. (2013), Science in the Age of Computer Simulation. *Revista latinoamericana de filosofía*, 39(1), 143-146.
- Suppe, F. (2000). Understanding Scientific Theories: An Assessment of Developments, 1969-1998. *Philosophy of Science*, 67(3), 115.
- Winsberg, E. (2010), *Science in the Age of Computer Simulation*. U.S.A: The University of Chicago Press.
- Winsberg, E., Mirza, A. (2018), Success and Scientific Realism: Considerations from the Philosophy of Simulation. En J. SAATSI (Ed.), *The Routledge Handbook of Scientific Realism* (Part III, 20). UK.: Routledge.

La ontología primitiva de la mecánica newtoniana y de la mecánica cuántica

Vicent Picó Pérez

Resumen: La ontología primitiva es un marco conceptual que surge como respuesta a los problemas de interpretación del formalismo de la mecánica cuántica y, en particular, de la función de onda. Establece que el formalismo de las teorías fundamentales de la física se construye sobre presupuestos metafísicos que son previos a la teoría. En consecuencia, es posible distinguir, para cada teoría científica, entre una ontología primitiva (previa al formalismo) y una estructura dinámica (interpretada a partir del formalismo). La ontología primitiva consta de entidades básicas cuyo comportamiento viene descrito por las entidades de la estructura dinámica. En el caso de la mecánica newtoniana y la mecánica cuántica, la ontología primitiva es coincidente (partículas en el espacio-tiempo), mientras que difieren en la estructura dinámica. De esta forma, el marco conceptual permite la comparación de teorías en términos de la ontología de cada una de ellas.

Palabras clave: Función de onda, estructura dinámica, teorías fundamentales de la física, interpretación

Introducción

Durante las últimas décadas, la interpretación de la mecánica cuántica por parte de los filósofos de la ciencia de corte realista se ha convertido en un auténtico quebradero de cabeza de difícil solución. En particular, la interpretación de uno de los objetos matemáticos del formalismo cuántico, la función de onda, supone todavía hoy un desafío para el realismo científico. Como respuesta a esas dificultades, algunos autores han propuesto versiones del realismo

científico menos exigentes, tales como el realismo estructural, tanto de tipo epistémico (Worrall, 1989) como óptico (Ladyman, 1998).

Desde un punto de vista diferente, se ha defendido que las dificultades intrínsecas de la interpretación de la función de onda pueden diluirse si se parte de un nuevo marco conceptual. Este punto de partida se denomina marco conceptual de la ontología primitiva. Según esta corriente, las teorías fundamentales de la física sirven de guía para conocer cómo es el mundo, pero, al mismo tiempo, no son únicamente formalismos vacíos de presupuestos metafísicos. Es imprescindible, por lo tanto, analizar cuál es la imagen del mundo sobre la que el formalismo de una determinada teoría se asienta antes de proceder a una determinada interpretación del mismo.

En esta comunicación, considero cuáles son los ingredientes esenciales de dicho marco conceptual: la ontología primitiva (entidades básicas acerca de las cuales la teoría dice algo) y la estructura dinámica (entidades que describen el comportamiento de la ontología primitiva). A continuación, considero dos de las teorías fundamentales de la historia de la física, la mecánica newtoniana y la mecánica cuántica, en el marco conceptual de la ontología primitiva, identificando las entidades de la ontología de cada teoría con los correspondientes objetos matemáticos del formalismo de cada una de ellas. El objetivo de la presente investigación es analizar la viabilidad del marco de la ontología primitiva para elucidar cuáles son los presupuestos metafísicos de algunas teorías de la física, así como la comparación entre dos teorías que describen *a priori* realidades físicas muy diferentes.

La estructura del trabajo consta de una primera sección en la que planteo el contexto de la discusión, esto es, el carácter paradójico en las diferentes interpretaciones de la función de onda en mecánica cuántica. La segunda sección describe el marco conceptual de la ontología primitiva; la tercera sección analiza en detalle sus dos ingredientes esenciales, la ontología primitiva y la estructura dinámica. En la sección cuarta aplico el marco conceptual a las dos teorías mencionadas, la mecánica newtoniana y la mecánica cuántica; en la sección quinta comparo ambas teorías bajo el prisma de ese marco conceptual. Finalmente, discuto la conclusión de mi investigación, la utilidad de la misma y las líneas de trabajo futuras.

1. La función de onda en mecánica cuántica

La mecánica cuántica es una teoría de la física que ha mostrado gran éxito predictivo en las últimas décadas. Sin embargo, algunas de las interpretaciones de su formalismo adolecen de explicaciones paradójicas, tales como el carácter dual de la luz (radiación electromagnética interpretada como onda y como partícula), el principio de incertidumbre/indeterminación de Heisenberg o la paradoja del gato de Schrödinger, un desafortunado animal que, según ciertas interpretaciones, tiene el sino de estar vivo y muerto al mismo tiempo.

El origen de tales paradojas radica en la interpretación, en concreto, de uno de los objetos matemáticos del formalismo de la mecánica cuántica: la función de onda. Este objeto aparece en la ecuación que describe el comportamiento dinámico de los sistemas cuánticos, la ecuación de Schrödinger, y consiste en una parametrización de una función compleja, de cuadrado integrable, definida en un espacio $3n$ -dimensional, donde n representa el número de partículas. Las dificultades interpretativas surgen cuando uno intenta conectar dicho objeto matemático con el mundo físico que la teoría pretende describir.

Desde el realismo científico es posible interpretar la función de onda de tres maneras distintas: o bien la función de onda es todo lo que existe y, en consecuencia, el mundo real es $3n$ -dimensional, siendo el mundo tridimensional en el que aparentemente vivimos una propiedad emergente del mismo. O bien la función de onda no existe realmente y no es más que una parametrización de una ley física que describe el comportamiento de algún otro tipo de entidades. O bien, finalmente, la función de onda existe realmente, así como algún otro tipo de entidades con las que, conjuntamente, configuran la realidad física de la que la teoría habla. Desde el anti-realismo científico, la función de onda se interpreta como un instrumento de cálculo y nada más, así como ocurre con cualquier otro objeto matemático perteneciente al formalismo de una determinada teoría científica. No consideraré, en lo sucesivo, la familia de respuestas anti-realistas al problema de la interpretación de la función onda.

Así las cosas, la estrategia consistente en partir del formalismo (función de onda) y acometer su interpretación (existe/no existe/existe junto con otras cosas)

arroja una multiplicidad de respuestas posibles. Por este motivo, algunos autores han criticado la estrategia que parte del formalismo hacia la interpretación y han propuesto un marco conceptual en el que no se asume un formalismo dado sin algún añadido metafísico. Discutiré en cierto detalle este nuevo marco en la próxima sección.

2. Marco conceptual de la ontología primitiva

A pesar de que difieren en método, tanto la física como la metafísica persiguen un objetivo común, esto es, la descripción verdadera del mundo. La relación concreta entre física y metafísica requiere de una caracterización que puede acomodarse en diversos marcos conceptuales. Exploraré en esta sección uno de ellos, conocido como el marco de la ontología primitiva.

Propuesto en primer lugar por Goldstein (1998), el marco de la ontología primitiva proporciona una caracterización normativa de la relación entre física y metafísica, así como una prescripción acerca de la estructura de las teorías fundamentales de la física. Según Allori (2015), en este marco debemos asumir una cierta concepción realista (al menos, en el plano semántico) de las teorías de la física: esto es, las teorías de la física describen literalmente qué hay en el mundo, de modo que esta descripción, si la teoría es madura, es aproximadamente verdadera.

Si las teorías de la física (al menos, las más fundamentales) describen de forma aproximadamente verdadera la realidad, entonces, debemos tenerlas en cuenta a la hora de investigar cómo es el mundo. Pasamos del plano descriptivo (qué hacen las teorías) al normativo (qué debemos hacer con ellas). El marco conceptual de la ontología primitiva va más allá de una concepción realista de las teorías científicas. Según esta concepción, debemos tomar a las teorías científicas como punto de partida para saber cómo es el mundo. De alguna manera, las teorías de la física deben servir de guía a la metafísica.

Esfeld (2017) apunta en esta misma dirección con una reserva importante. A pesar de que podemos (debemos) tomar a las teorías fundamentales de la física como guía para la metafísica, no es posible leer de manera directa la ontología a partir de la estructura matemática de una teoría. Cuando formula una nueva

teoría, el físico teórico ya tiene una cierta imagen del mundo, acepta algunos presupuestos metafísicos y elabora el formalismo de la teoría bajo estos condicionantes. En consecuencia, existe una imagen metafísica previa al desarrollo teórico de la ciencia. Si, posteriormente, la teoría física consigue respaldo empírico, entonces decimos que la teoría proporciona información acerca de cómo es el mundo: los presupuestos metafísicos que soportaban el formalismo de la teoría reciben algún tipo de apoyo a raíz de la confirmación empírica de la propia teoría.

A riesgo de caer en una argumentación circular, el marco conceptual de la ontología primitiva acepta que las teorías fundamentales de la física sirven como guía a la metafísica al mismo tiempo que la imagen del mundo que el científico tiene proporciona la base para la formulación de teorías. En cierto modo, la metafísica guía a la física para la selección de teorías, y la física guía a la metafísica para la aceptación de una cierta imagen del mundo.

Para satisfacer esos requisitos, se exige que las teorías científicas tengan una estructura que permita establecer un esquema explicativo de cómo es el mundo. Ese esquema debe contener algún presupuesto metafísico de manera que una teoría científica sólo podrá ser satisfactoria si contiene alguna hipótesis metafísica acerca de qué tipo de objetos físicos constituyen lo que existe en el mundo. A continuación, analizaré en detalle cuál debe ser la estructura de una teoría física para dar cabida a esos presupuestos metafísicos.

3. Ontología primitiva y estructura dinámica

En primer lugar, cabe remarcar que una teoría fundamental de la física es una teoría sobre algo: la formulación de la teoría no está vacía de presupuestos metafísicos. Al conjunto de entidades al que la teoría se refiere antes de la elaboración concreta del formalismo se le denomina ontología primitiva. En otras palabras, la ontología primitiva consta de “the basic kinds of entities that are to be the building blocks of everything else” (Dürr et al., 2013, p. 29). Estas entidades son, por un lado, básicas (es decir, no constituidas más que por ellas mismas) y constitutivas (es decir, guardan una relación asimétrica de constitución con el resto de entidades). Allori (2015) ofrece una caracterización

alternativa en los siguientes términos: una entidad básica es ontológicamente primitiva mientras que una entidad constitutiva es estructuralmente primitiva. En el formalismo de una teoría científica, los objetos que forman la ontología primitiva son representados por variables que se suelen denominar ‘variables primitivas’.

A pesar de que es posible elegir ontologías primitivas distintas, según algunos autores “[t]he obvious choice of primitive ontology are particles, described by their positions in space, changing with time” (Dürr et al., 2013, p. 29). La elección de partículas localizadas en el espacio y evolucionando en el tiempo es obvia en el sentido de que permite comparar teorías cuyos formalismos describen, a priori, realidades muy diferentes. Conviene recordar que esta elección es previa a la construcción del formalismo de la teoría.

Dentro de la ontología no-primitiva existe un conjunto de entidades que Esfeld (2017) denomina estructura dinámica. Así como las entidades de la ontología primitiva son básicas y constituyen todo lo demás, las entidades de la estructura dinámica describen el comportamiento de la ontología primitiva. Si, además, la ontología primitiva consiste en partículas localizadas en el espacio y el tiempo, entonces la estructura dinámica describe el comportamiento de las mismas en términos de su evolución temporal a través del espacio (esto es, en términos de trayectorias). Las entidades de la estructura dinámica, como excepción, no están constituidas por la ontología primitiva, de modo que la ontología de una teoría fundamental de la física queda separada en tres conjuntos disjuntos: la ontología primitiva, la estructura dinámica y el resto de la ontología no-primitiva. La estructura dinámica aparece en el formalismo en forma de variables que se denominan no-primitivas y su cometido es el de implementar la dinámica de las variables primitivas. Esto es, las variables no-primitivas dan cuenta de la evolución dinámica (temporal) de las variables primitivas de la teoría.

Existen tres propuestas generales para el estudio de la estructura dinámica de la ontología de una teoría de la física. En primer lugar, el disposicionalismo defiende que la estructura dinámica consta de propiedades físicas de tipo disposicional, esto es, de disposiciones que sólo se manifiestan en circunstancias concretas. En segundo lugar, el primitivismo sobre leyes propone

que la estructura dinámica sea el conjunto de leyes de la teoría, adoptando así una suerte de dualismo de entidades y leyes. En tercer lugar, según el Humeanismo, la estructura dinámica es el conjunto vacío: todo lo que existe son las entidades de la ontología primitiva que, en consecuencia, son básicas, pero no constitutivas de ninguna otra entidad.

En las siguientes secciones, sin ánimo de exhaustividad, adoptaré una posición disposicionalista respecto de las entidades de la estructura dinámica, es decir, consideraré que el comportamiento (evolución temporal) de la ontología primitiva (partículas en el espacio) viene descrito por una serie de propiedades físicas disposicionales.

4. Ontología primitiva de la mecánica newtoniana y de la mecánica cuántica

De acuerdo a lo expuesto en las secciones anterior del presente trabajo, considero el marco conceptual de la ontología primitiva para analizar los presupuestos metafísicos de dos de las teorías más exitosas de la historia de la física, la mecánica newtoniana y la mecánica cuántica. Respecto de la mecánica newtoniana, asumiré el formalismo habitual de las tres leyes de la dinámica de la partícula como ecuaciones diferenciales de segundo orden. Asimismo, considero también el formalismo hamiltoniano, equivalente al primero, pero en el que las ecuaciones diferenciales son únicamente de primer orden (ecuación de Hamilton-Jacobi). En cuanto a la mecánica cuántica, debido a la ambigüedad de su formalismo, es necesario añadir de forma explícita alguna hipótesis metafísica acerca de qué tipo de objetos describe. Adopto la que se ha venido en denominar interpretación 'bohiana' del formalismo cuántico, la mecánica bohiana. Dentro de esa interpretación, cabe todavía una doble formulación: la original de Bohm y la más habitual en términos de ecuaciones diferenciales de primer orden (ecuación guía y ecuación de Schrödinger).

En primer lugar, en mecánica newtoniana, los objetos físicos que constituyen la ontología primitiva son partículas localizadas en el espacio que evolucionan con el tiempo. Las variables primitivas que representan esas localizaciones en la teoría son las posiciones x_i de las partículas. El resto de variables son no-primitivas y dan cuenta de la evolución dinámica de la posición de cada una de

las partículas en cada instante de tiempo t . En la formulación newtoniana, las variables no-primitivas son momentos, fuerzas y potenciales, principalmente. En la formulación hamiltoniana, las variables no-primitivas son acciones, hamiltonianos y lagrangianos. En ambos casos, la ontología primitiva es exactamente la misma.

En segundo lugar, en mecánica bohmiana, los objetos físicos que constituyen la ontología primitiva son también partículas localizadas en el espacio que evolucionan con el tiempo. Las variables primitivas que representan esas localizaciones son las posiciones x_i de las partículas. Las variables no-primitivas son las responsables de la evolución temporal de la posición de cada partícula. En la formulación original de Bohm, las variables no-primitivas son momentos, fuerzas y potenciales, principalmente. En la formulación actual de la mecánica bohmiana, las variables no-primitivas son funciones de onda. En ambos casos, la ontología primitiva es exactamente la misma.

5. Comparación entre las dos teorías

De la comparación de ambas teorías podemos concluir que: (a) la ontología primitiva (de qué objetos nos habla la teoría) es común: partículas materiales localizadas en el espacio; y (b) las propiedades dinámicas, que describen la evolución temporal (es decir, la ontología no-primitiva) son diferentes en cada teoría. La ley de evolución temporal en la mecánica newtoniana es la segunda ley de la dinámica o, en el formalismo hamiltoniano, la ecuación de Hamilton-Jacobi. La ley de evolución temporal en la mecánica bohmiana es la ecuación guía, en la formulación actual, o, en la formulación original de Bohm, la segunda ley de la dinámica con un potencial cuántico no-local.

Si se aceptan, para cada teoría, los formalismos hamiltoniano y bohmiano, respectivamente, las propiedades dinámicas (representadas por variables no-primitivas) consistirán fundamentalmente en la acción clásica, por un lado, y la función de onda, por el otro. La diferencia esencial entre ambas propiedades es el carácter no-local de la segunda. Mientras que la acción clásica depende únicamente de propiedades intrínsecas de las partículas y de sus relaciones espaciales, la función de onda cuántica no depende únicamente, en general, de

propiedades intrínsecas y de relaciones espaciales, sino que se trata de una propiedad relacional irreducible. La principal distinción entre ambas teorías radica, pues, en las propiedades dinámicas de los objetos físicos que postulan, y no en los propios objetos que constituyen la ontología primitiva que ambas teorías presuponen.

6. Conclusiones

El debate sobre el realismo científico tiene múltiples ramificaciones, una de las cuales tiene como caballo de batalla la interpretación de la función de onda en mecánica cuántica. En el presente trabajo he investigado la aplicación del marco conceptual de la ontología primitiva para una mejor comprensión de la relación entre física y metafísica, así como para una crítica de la estrategia tradicional consistente en partir del formalismo de una teoría para posteriormente interpretarlo. El debate sobre la interpretación de la función puede replantearse si añadimos una primera etapa a esa estrategia: el análisis de los presupuestos metafísicos sobre los que la elaboración del formalismo de una teoría fundamental de la física se asienta. Toda vez que esa estrategia se modifica, es imprescindible dar cuenta de la ontología primitiva de una teoría científica antes de proceder a la interpretación de cualesquiera de los objetos matemáticos que aparecen en su formalismo y, en particular, de la función de onda que nos atañía en primer lugar.

Las secciones cuarta y quinta de este trabajo muestran una aplicación concreta de esta nueva estrategia de análisis e interpretación del formalismo de las teorías científicas, en el caso particular de dos teorías fundamentales de la física como son la mecánica newtoniana y la mecánica cuántica (cada una de ellas, además, tomando en consideración varias de sus formulaciones). Tras un primer análisis, es posible identificar una ontología primitiva (partículas localizadas en el espacio que evolucionan en el tiempo) que es común a ambas teorías (y, en conjunto, a todos los posibles formalismos de cada una de ellas); asimismo, la estructura dinámica de cada teoría, que depende del formalismo de cada una de ellas, es manifiestamente distinto. Esto da una idea de lo fructífero que puede llegar a ser un análisis de la ontología de una teoría científica en

términos de estos ingredientes esenciales (ontología primitiva y estructura dinámica).

Queda como futura línea de investigación la ampliación de la aplicación de este marco conceptual a otras teorías fundamentales de la física, sean del mismo ámbito que las aquí estudiadas, pero anteriores en el tiempo (física aristotélica) o contemporáneas a las anteriores (relatividad especial y/o general, teoría cuántica de campos). En cualquier caso, este marco puede constituir, además, una herramienta para el realista científico en la explicación del cambio teórico, de la unificación en ciencia o para rebatir argumentos del tipo de la meta-inducción pesimista.

BIBLIOGRAFÍA

- Allori, V. (2015). "Primitive ontology in a nutshell". *International Journal of Quantum Foundations* 1, 107.
- Dürr, D., Goldstein, S. and Zanghi, N. (2013). *Quantum Physics without Quantum Philosophy*. Heidelberg: Springer.
- Esfeld, M. (2017): "A proposal for a minimalist ontology". Forthcoming in *Synthese*, DOI: 10.1007/s11229-017-1426-8.
- Goldstein, S. (1998). Quantum Theory without Observers. *Physics Today*, 42–46.
- Ladyman, J. (1998). What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science* 29:409-424.
- Worrall, J. (1989). Structural Realism: The Best of Both Worlds. *Dialectica* 43.

Los significados de probabilidad y sus relaciones

Miguel Yarza Luaces
myarzaluces@gmail.com

Resumen: Hay infinidad de problemas filosóficos que se analizan utilizando los conceptos de incertidumbre, azar y probabilidad. Con suma frecuencia con unos altos grados de vaguedad, imprecisión, incoherencia, contradicción e incluso error.

El objeto de este trabajo es específicamente la probabilidad y por lo tanto la incertidumbre y el azar solo se tratarán de una manera restringida en relación con esta. Concretamente se busca el establecimiento de una taxonomía como un conjunto y dentro de este analizar las relaciones de tipo modelo que se producen entre sus elementos.

Palabras clave: Taxonomía, Azar, Incertidumbre

Introducción

Hay infinidad de problemas filosóficos que se analizan utilizando los conceptos de incertidumbre, azar y probabilidad. Con suma frecuencia con unos altos grados de vaguedad, imprecisión, incoherencia, contradicción e incluso error. Creo que hay dos causas principales responsables de ello:

Una es que se trata claramente de términos polisémicos; que se utilizan con mucha frecuencia en el lenguaje común en el que es natural y hasta funcional que se produzca la imprecisión y la ambigüedad; pero también se utilizan en campos específicos y entornos científicos con una pretensión de precisión que muchas veces no se da, confundiéndose unas acepciones con otras. Otra causa es la dificultad intrínseca del entendimiento de lo que se quiere significar con

tales términos. Para acercarse a ello es conveniente atender a las aproximaciones desde distintas disciplinas y particularmente desde la filosofía y desde la matemática.

El objeto de este trabajo es específicamente la probabilidad y por lo tanto la incertidumbre y el azar solo se tratarán de una manera restringida en relación con esta. Concretamente se busca el establecimiento de una taxonomía como un conjunto y dentro de este analizar las relaciones de tipo modelo que se producen entre sus elementos.

1.- Probabilidad matemática (PM)

Actualmente la definición matemática de la probabilidad se hace a partir de los axiomas que estableció en la primera mitad del siglo XX Kolmogorov. De una manera ligeramente simplificada estos axiomas se formulan a partir de la definición de un espacio muestral, E , formado por varios sucesos, A , y son los tres siguientes: 1) A cada suceso A de E se le asigna un número real no negativo $p(A)$. A este número $p(A)$ se le denomina probabilidad del suceso A . 2) $p(E)$ es igual a uno. 3) Si A y B no tienen elementos en común, entonces: $p(A \vee B) = p(A) + p(B)$.

Por ejemplo: si $A_1 = \text{"cara"}; A_2 = \text{"cruz"}$, son sucesos mutuamente excluyentes, y $E = \{A_1, A_2\}$: se puede definir $p(A_1) = 0.5$ de acuerdo con axioma 1 (lo que generalmente se denomina una probabilidad inicial); se tiene que verificar, de acuerdo con el axioma 2, que $p(E) = 1$, y de acuerdo con el axioma 3 que $p(A_1 \vee A_2) = p(A_1) + p(A_2)$. De todo ello se deduce, por ejemplo, que $p(A_2) = 0.5$.

Aunque el ejemplo y la terminología se han usado intencionadamente para simular el lanzamiento de una moneda, el puro lenguaje matemático no hace referencia a moneda física alguna ni precisa del soporte heurístico que, por ejemplo, esto pudiera suministrar.

Dentro del lenguaje matemático se hacen dos definiciones de gran trascendencia: la probabilidad condicionada de un suceso A a otro B mediante: $p(A/B) = p(A \wedge B) / p(B)$ (esto abre el campo a los desarrollos matemáticos ligados al tratamiento de la evidencia, la teoría de la decisión y de los procesos bayesianos). Y la definición de los sucesos A y B como independientes mediante

la condición: $p(A/B) = p(A)$ (esto abre el campo al desarrollo matemático del muestreo, la estimación por intervalo y el test de hipótesis).

El desarrollo que se hace a partir de los axiomas, que es de gran fertilidad y brillantez, se puede considerar el matemático convencional, de manera que los resultados que se obtienen tienen un valor apodíctico, entendiendo esta palabra en su sentido de uso más extendido. Si bien las probabilidades iniciales que se introducen responde a un proceso de decisión exógeno al mundo matemático lo cual implica que cualquier interpretación de los resultados dependen de esos valores y en consecuencia también es exógeno al mundo matemático.

2.- Probabilidad de azar controlado (PA)

Desde tiempos remotos, mucho antes de que se formalizara o que se hiciera el más mínimo desarrollo matemático alrededor de la idea de probabilidad, el ser humano se ha esforzado en un proceso, fundamentalmente técnico de diseño y construcción, en producir y usar una serie de artefactos que permitieran obtener unos resultados azarosos con unas probabilidades conocidas (en este momento se utiliza la palabra probabilidad, como en el lenguaje común, sin ninguna precisión) Entre estos artefactos es paradigmático el dado, y su construcción y uso están documentados en fuentes arqueológicas y escritas. También están incluidos dentro de este tipo de artefactos todo tipo de loterías, toda suerte de ruletas y máquinas “tragaperras”, los generadores de números pseudoaleatorios de un ordenador, etc.

Este tipo de artefactos se encuentran en el trasfondo de la definición clásica que presentó Laplace a principios del siglo XIX, y que, pese a sus deficiencias lógicas y matemáticas, se ha mantenido hasta muy recientemente y se sigue empleando como un potente recurso heurístico para entender la idea de probabilidad:

“La teoría del azar consiste en reducir todos los acontecimientos del mismo tipo a un cierto número de casos igualmente posibles, es decir, tales que estemos igual de indecisos respecto a su existencia, y en determinar el número de casos favorables al acontecimiento cuya probabilidad se busca. La proporción entre este número y el de todos los casos posibles es la medida de esta probabilidad”

[Laplace 1814, p. 28]

A la probabilidad así entendida aquí se denomina probabilidad de azar controlado, PA, y es totalmente compatible con la definición matemática PM. Por ejemplo, un dado ideal se puede definir como un espacio muestral de seis sucesos mutuamente excluyentes y equiprobables.

Un dado físico se construye de acuerdo con la especificación que supone esa definición. Como todo producto se fabrica de acuerdo con unas tolerancias ya sean implícitas en un entorno más artesanal o explícitas en otro más industrial. Generalmente estas tolerancias son muy estrechas de manera que los resultados que se obtienen con los dados físicos son sumamente parecidos a los que se obtienen en el mundo matemático con el dado ideal. En este sentido las probabilidades de tipo PA son básicas para establecer el puente hacia la probabilidad PM en otras formas de interpretar la probabilidad.

3.- Probabilidad algorítmica (PF)

Se entiende por probabilidad algorítmica la que se asocia a un suceso (cumpliendo con los axiomas de Kolmogorov) como resultado de la aplicación de un determinado algoritmo a un conjunto de datos. El algoritmo más universalmente empleado y más sencillo es el de la frecuencia relativa y de ahí el acrónimo que le hemos asignado: PF. Los algoritmos pueden ser mucho más complejos que el de la frecuencia relativa como sucede en algunos casos de estimaciones climatológicas o económicas. Es frecuente denominar a ese tipo de probabilidad objetiva, en contraposición a la que se considerará posteriormente que frecuentemente se denomina subjetiva. Pero muchas veces la objetividad de la llamada subjetiva es muy superior a la objetividad de la denominada objetiva.

La frecuencia relativa como probabilidad se define de la siguiente manera: si consideramos n individuos de un determinado grupo G de los cuales m tienen una determinada característica A entonces la probabilidad de que un individuo tenga la característica A es $p(A) = m/n$. Hasta aquí al proceso le cuadra perfectamente el calificativo de objetivo. El problema surge cuando precisamos a qué individuo se le aplica esta probabilidad: si tomamos al azar uno de los n considerados la asignación de la correspondiente probabilidad parece muy

adecuada. Pero al azar quiere decir como resultado de un sorteo en el que participan los n individuos, es decir, de una lotería, es decir, de un proceso asociado a las probabilidades de tipo PA, que tienen una correspondencia sumamente estrecha con las del tipo PM.

Pero que sucede si tomamos a uno de los individuos arbitrariamente, por ejemplo al primero de la lista, ya no podemos afirmar con el mismo fundamento que en el caso anterior que su $p(A) = m/n$, pues ahora ya no está detrás el proceso ligado a una probabilidad de tipo PA como en el caso anterior. Y lo que es mucho más grave: si tomamos a un individuo del grupo G pero que no esté incluido dentro de los n que hemos considerado inicialmente su $p(A)$ ya puede ser muy distinta de la PF calculada anteriormente mediante la frecuencia relativa.

Esta extrapolación, muchas veces nada justificada se hace con harta frecuencia de una manera más o menos consciente. Este problema no se presentaría si los n individuos considerados estuvieron tomados al azar de entre los N que componen el grupo G. Es decir, si se tratara de una muestra aleatoria simple cosa que raramente sucede. Para compensar esta desviación de la situación ideal frecuentemente se hacen una serie de correcciones en donde el factor subjetivo es importante y que se suelen denominar cocina.

El ejemplo más típico este tipo de probabilidades aparece en su aplicación al mundo de las votaciones. Supongamos que en unas elecciones el grupo G de los votantes está formado por $N = 20$ millones individuos y que consideramos una mesa electoral en donde han votado $n = 10.000$ individuos y que tras hacer el recuento constatamos que han votado al partido A 4.000 individuos. Si tomamos al azar uno de esos individuos es una estimación casi perfecta que su $p(A) = 0.4$. Si tomamos al primer individuo que ha acudido a votar esa estimación ya es más problemática pues es posible que los votantes de primera hora lo hagan con un sesgo notable sobre los de la media de la mesa.

Y puede ser más grave que se asigne a todo el grupo G la probabilidad $p(A) = 0.4$ obtenida como PF en la mesa que hemos considerado. pues puede ser que esa mesa esté en un barrio con un sesgo político que se aleje mucho de la media de la población, y en consecuencia la estimación global será muy desafortunada.

Por el contrario si la muestra de $n = 10.000$ individuos se ha tomado al azar de la población total de 20 millones y hemos obtenido ese valor de frecuencia 0.4, la matemática nos dice que hay una probabilidad del 95% de que en la población total ese partido haya obtenido entre el 39 y el 41% de los votos totales. Y esta afirmación es prácticamente apodíctica. Como en la práctica no es viable tomar la muestra de forma aleatoria, lo que se trata es de que sea lo más representativa posible y los resultados que se obtienen se someten a un proceso de cocina cuyo resultado depende del conocimiento y perspicacia del analista

4.- Probabilidad humana (PH)

El ser humano, en multitud de circunstancias, se encuentra en un estado de incertidumbre, que en su forma más sencilla se puede formalizar como la duda sobre si una determinada proposición, A , es verdadera o no. Es decir se siente incapaz de asignar a tal proposición el valor de falso (o cero) o el valor de verdad (o uno). Pero con frecuencia su ignorancia no es total, sino que se puede inclinar más por alguno de los dos extremos. Y esto lo puede expresar, por ejemplo, diciendo: que ve muy difícil que sea verdad; que no encuentra motivos para considerar más posible que sea falsa que verdadera; o que más bien se inclina a creer que es verdadera. Estas expresiones naturalmente son de una gran vaguedad. Se puede cambiar la expresión verbal de la duda a una forma numérica, de manera que se represente un número entre cero y uno que sea tanto más próximo a 1 cuanto más proclives seamos a creer que la proposición es verdadera. Si a esa expresión numérica la denominamos certidumbre, c , entonces los ejemplos anteriores de opiniones los podríamos expresar estableciendo respectivamente: $c(A) = 0.1$; $c(A) = 0.5$; $c(A) = 0.6$. Y esto sin perder la vaguedad de las expresiones anteriores, mientras no demos un significado ulterior a esas cifras.

Dado que la definición de Kolmogorov (PM) no exige que las probabilidades iniciales con que se trabaje tengan ningún significado determinado, y que estos valores no son incompatibles con sus axiomas, se pueden someter, como probabilidades, a los procesos matemáticos que la teoría de la probabilidad propicia. Tema muy distinto es la interpretación de los resultados de estos procesos, que si depende del significado de las probabilidades iniciales, pero

que queda fuera del dominio de la matemática. El mismo Kolmogorov dejaba explícitamente estas interpretaciones en manos de los filósofos de la probabilidad. Con la definición de Laplace (clarísimamente orientada hacia las probabilidades de tipo PA) esto no era formalmente posible. A lo largo del siglo XX se ha extendido una fuerte disputa, que incluso en ocasiones recurrió a duras descalificaciones personales, sobre la posibilidad o no de algún tipo de trato matemático de estas certidumbres como probabilidades. Consideramos cuatro problemas alrededor de esto:

Uno: Dilucidar qué se entiende por certidumbre (que es simplemente una de las denominaciones que se han utilizado), y alrededor de ello ha habido distintas matizaciones y denominaciones. Se ha hablado de creencia, degrees of belief (Ramsey, Huber), probabilidad prudencial, judgmental probability (preferida de Jeffrey), probabilidad subjetiva (Finetti y muchos otros),... La que ha tenido una mayor aceptación es la de probabilidad subjetiva. Lo que no es muy correcta porque muchas veces la probabilidad así denominada es mucho más objetiva que la denominada, también tradicionalmente, como objetiva. Aquí utilizo la expresión probabilidad de tipo PH como acrónimo de probabilidad humana tratando de dar un nombre común las diversas interpretaciones y de resaltar que el elemento fundamental es el juicio humano sin considerar la explicitación de aquello que lo sostiene.

Dos: grados de conocimiento e ignorancia en que se sustenta nuestro nivel de certidumbre. Por ejemplo nuestra certidumbre de que lanzar esta moneda al aire es un medio adecuado para sortear el arranque de un juego es casi completo pues reconocemos que la probabilidad de obtener una cara es prácticamente 0.5, aunque entendamos que el relieve de las caras pueda distorsionar el resultado. Es decir, en este caso nuestro conocimiento es casi total (aunque, naturalmente, de la probabilidad, no del resultado del lanzamiento). Por el contrario cuando por ejemplo no tenemos ni idea de si el vino austriaco Schilcher es blanco o tinto y expresamos nuestra certidumbre de que es blanco con la misma probabilidad que el caso de la moneda, nuestra ignorancia es total y nuestro conocimiento es nulo (ejemplo de Huber).

Tres: Formas de estimar la incertidumbre. Cuando la ignorancia es total (caso límite y más bien raro) se recurre con frecuencia al llamado principio de

indiferencia que es el utilizado en el ejemplo anterior. Dado que para su utilización se recurre a algoritmos, a veces, se supone que es algo que exige la teoría de la probabilidad, lo cual es totalmente falso, e incluso dado su ambigüedad en algunos casos lleva a aparentes paradojas como las del tipo de Bertrand.

La forma más clásica de estimación es sugerir una apuesta, lo que supone una cierta remembranza de las loterías de las probabilidades de tipo PA; pero con la radical diferencia de que en la probabilidad de tipo PA están implicados unos artefactos físicos mientras que las de tipo PH se basan en unos mecanismos mentales.

Cuando el tema nos interesa y tenemos un notable grado de ignorancia sobre él una actitud corriente es recurrir a evidencias que nos disminuyan la ignorancia. El ejemplo clásico es que si el policía sospecha en un momento determinado que el mayordomo es el asesino (A) y esto lo expresa diciendo: $p(A) = 0.6$, si descubre el arma del homicidio bajo su cama (B, evidencia de A), puede establecer: $p(A/B) = 0.9$. En el mismo sentido, es un proceso habitual estimar como un nuevo descubrimiento científico B que incide sobre un fenómeno A del que hay dos posibles teorías explicativas, A1 y A2: hay que estimar que es mayor $p(A1/B)$ o $p(A2/B)$.

Cuatro: interpretación de resultados: en muchos casos los resultados de aplicar la matemática a las probabilidades de incertidumbres iniciales y otras informaciones de que se disponga lleva a conclusiones que o bien hacen difícil o bien corroboran las estimaciones de las probabilidades iniciales. Este tipo de informaciones está en la base de lo que se conoce como procesos bayesianos y teoría de la decisión.

Cuando un individuo estima sus incertidumbres relativas a varios sucesos que se resuelven en el tiempo se puede valorar su perspicacia para estimar estos valores de manera que se aproximen al comportamiento real (incluso de una forma numérica precisa). Su perspicacia será tanto más elevada cuanto más se aproximen el comportamiento de sus estimaciones a las de las probabilidades de tipo PA.

5.- Probabilidades de la naturaleza (PN)

Ciertas teorías físicas entienden que algunas de las variables que manejan en vez de ser medidas por una cantidad determinista lo sean por una variable aleatoria con una determinada función de distribución. Esto se puede hacer como un mero artificio de cálculo de manera que los resultados finales de la elaboración por la teoría de la probabilidad lleven prácticamente a unos valores deterministas que se correspondan con las observaciones físicas. Es el caso, por ejemplo, de la teoría cinética de los gases, en donde a partir de una descripción de los procesos moleculares microscópicos se encuentran determinadas cantidades de tipo promedio que se ajustan a las propiedades físicas observadas a nivel macroscópico

Pero otras formulaciones teóricas mantienen que el comportamiento de la naturaleza es estrictamente azaroso en sí mismo. Los ejemplos más clásicos se presentan en el mundo de la mecánica cuántica, pero, no está claramente establecido todavía si estas probabilidades se utilizan como un mero recurso matemático o corresponden a un radical azar físico que podemos denominar de tipo PN. En cualquier caso todo lo que se predica de la peculiaridad de este tipo de probabilidades se ajusta estrictamente al modelo de las probabilidades de tipo PM, o en una versión casi idéntica pero ligeramente más débil a las del tipo PA.

Un ejemplo de afirmación tajante de la existencia de este azar en sentido fuerte es la de Monod, que además recurre al paralelismo estricto con las probabilidades de tipo PA:

“Decir que la secuencia de los aminoácidos en un polipéptido que se forma ‘al azar’, no equivale a una declaración de ignorancia; sino que expresa una constatación de hecho: ... Supongamos un juego de cartas en la que cada uno lleva el nombre de un aminoácido. Sea un paquete de 200 cartas en la que se repetiría la proporción media de cada aminoácido. Después de haber barajado las cartas se obtendrían secuencias al azar, que nada permitiría distinguirlas de las efectivamente observadas en los polipéptidos naturales”

6.- Teoría y concepto métrico

Una breve digresión sobre la idea de teoría y su aplicación a uno de los ejemplos más clásicos permitirá manifestar la peculiar relación entre PA y PM

Generalmente una teoría se formula matemáticamente de manera que su aplicación a unos datos de la realidad que se quiere explicar predigan un comportamiento que se corresponda con la experiencia. Así, por ejemplo, la teoría de la gravitación predice cuanto tiempo tarda en caer una manzana desde una cierta altura. Si se aísla el aparato matemático (la teoría) de la realidad, todas sus elaboraciones tienen el carácter de apodícticas. Así, por ejemplo, si la teoría predice que ese tiempo es la raíz cuadrada del doble de la altura dividida por la aceleración de la gravedad y esta la hemos estimado en 10 metros por segundo a la menos dos y la altura de caída son 20 metros, la teoría dice, que el tiempo de caída son 2 segundos, y esto al nivel matemático (el propio de la teoría) es totalmente preciso e incuestionable. Lo que es cuestionable es que la teoría modele perfectamente la realidad. En este caso la teoría predice el resultado dentro de unos márgenes bastante estrechos, pero estos se reducirían si estimáramos con mayor precisión la aceleración de la gravedad, consideramos la resistencia del aire y otra serie de factores similares. Es decir la precisión matemática de la teoría es absoluta; el ajuste a la realidad en el mejor de los casos nos resulta suficiente pero nunca es absolutamente preciso.

Lo que en este ejemplo hemos llamado datos se pueden expresar con mayor precisión como medidas sobre conceptos métricos ya establecidos de longitud y tiempo, y siguiendo la terminología y desarrollos de Mosterín sobre este tema: “los conceptos métricos hacen de puente entre el mundo empírico real y el mundo ideal de las matemáticas... Hay que distinguir claramente los problemas de medición de los de metrización... Metrizar un ámbito cualitativo consiste en representarlo numéricamente. Esta representación numérica toma forma de una escala. Una escala es un homomorfismo de un sistema cualitativo empírico en un sistema numérico... [Es decir,] metrizar es introducir un concepto numérico en donde no lo había... Cuando ya disponemos de un concepto métrico para un ámbito determinado y de lo que se trata es de averiguar cuál es el valor (el número) que (una escala de) ese concepto asigna a un objeto determinado del dominio, nos encontramos ante una tarea de medida. Cuando por el contrario carecemos de un concepto métrico para un ámbito que de momento solo nos es

dado cualitativamente, y de lo que se trata es de introducir por primera vez un concepto métrico que lo cuantifique, nos encontramos con un problema de metrización.”

En el ejemplo anterior, cuando se aplica la teoría de la gravitación al movimiento de la manzana están establecidos con claridad suficiente los conceptos métricos de espacio y tiempo (es decir, resueltos los problemas de metrización) y se dispone de los instrumentos que permiten su medición con una precisión suficiente (es decir, están resueltos también los problemas de medición).

7.- Relación entre las diversas acepciones de probabilidad

Consideremos ahora el problema que aquí nos interesa, el del azar: supongamos que nos disponemos a lanzar una taca al aire y nos encontramos en una situación de incertidumbre sobre en cuál de sus seis caras se apoyara al llegar al suelo; esta incertidumbre constituye de momento un concepto cualitativo; quizás suponemos que el apoyo en algunas caras es más probable que en otras, pero nos gustaría cuantificar esta incertidumbre; es decir nos gustaría encontrar un concepto métrico y apoyado en el hacer una medida. Pero el problema nos parece arduo y dando un rodeo nos vamos a otro que nos parece más fácil de resolver.

Construimos un cubo a partir de una materia lo más homogénea posible que con la mayor exactitud de que seamos capaces se asemeje lo más posible al cubo ideal matemático. En relación a él si podemos establecer un concepto métrico de incertidumbre: la incertidumbre de que caiga sobre cualquiera de sus seis caras es en cada caso $1/6$. A esta incertidumbre la denominaremos probabilidad y más específicamente probabilidad de azar controlado o probabilidad de tipo PA. Este procedimiento lo podemos ampliar a cualquier número de sucesos equiprobables: por ejemplo si lanzamos una moneda 10 veces podemos obtener aproximadamente 1000 resultados equiprobables (exactamente 1024). Es decir podemos identificar un suceso con una probabilidad cualquiera entre cero y uno expresada con tres cifras decimales (por ejemplo, uno cuya probabilidad sea 0.716).

Sin embargo no podemos trasladar este concepto métrico al caso de la caída de la tábala. De ahí la importancia tan especial de la incertidumbre asociada a este tipo de artefactos, generadores de azar controlado, de manera que cualquier otra forma de establecer un concepto métrico de incertidumbre tendrá relevancia para su tratamiento matemático dentro de la teoría de la probabilidad en la medida de que sea un isomorfismo de la probabilidad de tipo PA.

Sin embargo no podemos trasladar este concepto métrico al caso de la caída de la tábala. De ahí la importancia tan especial de la incertidumbre asociada a este tipo de artefactos, generadores de azar controlado, de manera que cualquier otra forma de establecer un concepto métrico de incertidumbre tendrá relevancia para su tratamiento matemático en la medida de que sea un isomorfismo de la probabilidad de tipo PA, y esto es aplicable a las probabilidades PF y PH

La construcción técnica es la que define el concepto métrico; antes de ella no existía: esto es más una construcción que un descubrimiento: La construcción más allá del proceso técnico de trabajo bajo tolerancias se dirige al concepto puramente ideal; algo así como que lo técnico es lo que crea lo ideal (no al revés). Tras esto no hay un desarrollo matemático que lo acompañe hasta el siglo XVII en que se empieza a emplear PM como modelo del comportamiento de PA

BIBLIOGRAFÍA

- Hacking, I., 1975, *The emergence of probability*, Cambridge University Press
- Hajek, A., 2011, *Interpretations of probability*. Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/logic-probability/>
- Huber, F., 2009, Belief and Degrees of Belief . En Huber, F., Schmidt-Petri, C., Editors, *Degrees of Belief*. Springer
- Jeffrey, R., 2007, *Subjective Probability*, Cambridge University Press.
- Kolmogorov, A. N., 1933, *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, *Ergebnisse Der Mathematik*. Traducción: Morrison, N., 1956, *Foundations of the theory of probability*, New York, Chelsea.
- Krantz, David; Duncan Lance; Patrick Suppes; Amos Tversky, 1971 Vol 1, 1989 Vol 2, 1990 Vol 3, *Foundations of Measurement*, New York, Academic Press^[1]_[SEP]
- Mosterín, J., 2008, Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana, Alianza, Madrid (The best possible. Rationality and human action)^[1]_[SEP]
- Mosterín, J., 2016, *Conceptos y Teorías en la Ciencia*, Alianza, Madrid
- Yarza, M. 2013, *Azar, probabilidad e incertidumbre. Una investigación filosófica sobre la tensión entre la matemática y su aplicación, apoyada en varios enfoques epistémicos* (Tesis doctoral) <https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1057800>.
- Yarza, M. 2014a La peculiaridad de la probabilidad. En Alicia Villar y Antonio Sánchez (eds) *Una ciencia humana*, Universidad P Comillas, Madrid,
- Yarza, M. 2014b La matemática y la incertidumbre humana. *Actas del Primer Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, Valencia,*
- Yarza, M. 2015 La conducta humana y la matemática, *Actas del VIII Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, Barcelona*
- Yarza, M. 2017 La raíz antropológica de la percepción del riesgo y la posibilidad y limitaciones de su conceptualización matemática, *Actas del IV Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, Salamanca*

La identidad personal y su tratamiento en *Reasons and Persons*, de Derek Parfit.

Manuel Bares Partal.

Resumen: La obra de Derek Parfit *Reasons and Persons* es ya un clásico en el tratamiento de algunas de las cuestiones centrales de la filosofía analítica contemporánea. Su tratamiento de la identidad personal marca un antes y un después en la manera de entender los argumentos referentes al yo. En este trabajo trataré de poner orden en los argumentos de Parfit y explicarlos de forma breve. Posteriormente realizaré un análisis crítico de algunos de los puntos más oscuro de sus tesis desde la perspectiva de otros autores para, finalmente, tratar de formar un planteamiento crítico general de su forma de enfrentar la identidad personal.

Palabras clave: Sujeto, memoria, q memoria, conexividad psicológica, bifurcación.

Introducción.

El problema de la identidad personal es uno de los problemas más clásicos de la filosofía moderna y contemporánea. Su tratamiento ha sido central desde que Descartes presentara al cogito como sustancia pensante. La necesidad de un soporte de las ideas, representaciones o estados mentales se encuentra con la dificultad de dar una explicación coherente y reductiva de la mente que eluda los problemas del planteamiento cartesiano. Recientemente, en el ámbito de la filosofía analítica, ha destacado de forma especial el trabajo de Derek Parfit en *Reasons and Persons*, dicho trabajo se ha convertido en el referente de éste y otros temas en el ámbito de la filosofía anglosajona contemporánea. En el apartado dedicado a la identidad personal Parfit presenta una serie de

argumentos y ejemplos, a menudo complejos y enrevesados, cuya radical conclusión es que nuestro concepto de identidad personal es excesivamente fuerte e inaceptable y propone prescindir del mismo en favor de un concepto de continuidad y/o conexividad psicológica. La idea de poder prescindir de nuestro concepto de yo tan cargado metafísicamente es, cuando menos interesante, pero al mismo tiempo no puede evitarse una cierta perplejidad, y la sensación de que algo, necesariamente, se escapa. En este trabajo voy a tratar de ordenar y exponer de forma más o menos concisa, el planteamiento de Parfit en *Reason and Persons*. Posteriormente presentaré algunos planteamientos críticos a distintos puntos de su planteamiento tanto desde otros autores como desde algunas dudas propias al respecto. Finalmente, y sin mayores pretensiones trataré de extraer un juicio sobre su concepción de lo que importa y su relación con nuestras intuiciones más fuertes sobre la identidad personal. Mi reflexión final no tratará de ser un contrargumento ni una negación radical de los planteamientos de *Reason and Persons*, sino meramente la exposición de ciertos aspectos que creo que Parfit pasa por alto y que son, a mi modo de ver, también "importantes" en la forma de entendernos a nosotros mismos

Descartes; representación y dualismo. El yo como substancia.

Descartes concibe la mente como un gran sistema de representación. Dichas representaciones, los estados mentales en general que responden al término *idea*, han de ser soportados por algo. Dicho soporte tiene cualidades propias que lo convierten en uno de los problemas más profundos y complejos de la filosofía moderna y contemporánea.

Ya en su primera formulación, el cogito cartesiano se encontró con críticas. Así, en las *Objeciones y Respuestas* a sus *Meditaciones Metafísicas* nos encontramos con el planteamiento de Pierre Gassendi, conocido por la formulación de Lichtenberg.

Bernard Williams se ocupa de esta objeción¹. Desde la perspectiva de Williams, no tiene sentido considerar un contenido del tipo "...se piensa..." sin que dicho pensamiento sea adscrito a una entidad que lo produzca. No obstante, piensa Williams, si bien esto puede hacerse desde una perspectiva de tercera persona, no existe perspectiva alguna en los contenidos de la conciencia pura, lo que nos deja sin criterios determinantes del ego cartesiano, de su sustancia pensante. Parfit, en este punto, afirma con Williams pues, que Descartes puede afirmar su "pienso luego existo", pero no puede separar su ego de la entidad física en se encarna. Según Parfit, la idea de entender el yo como una sustancia espiritual separada no cuenta con ninguna evidencia a favor, en cambio tenemos un buen número de razones y evidencias en contra. La posición de Parfit se sitúa, pues, en lo que llama Reduccionismo.

Locke. los estados de memoria.

En la segunda edición de los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, John Locke introduce en el segundo libro un capítulo titulado *De la identidad y la diversidad*. En dicho capítulo Locke hará frente a la cuestión de la identidad personal.

Desde su perspectiva, la forma de identificar alguna cosa no es apelando a la sustancia que la unifica, sino a través de la idea mediante la cual nos referimos a ella. De igual manera, una persona no recibe su identidad de otra cosa más que de la idea que subyace al yo como unidad: la conciencia. Dicha unidad de la conciencia se nos hace presente a través de la memoria, pues solo yo tengo mis recuerdos como tal.

La tesis lockeana tuvo sus críticas desde bien temprano. Joseph Butler (1692-1752), en su *On personal Identity*, presentará un argumento contra la identidad personal entendida como continuidad de la memoria bajo una acusación de circularidad. Básicamente, los estados de memoria pertenecen a un yo precisamente porque presuponen ese yo. Es el hecho de presuponer que existe

¹ Williams, B. 1973..

identidad personal lo que permite adscribir los estados de memoria precisamente a una conciencia, y no al contrario.

La objeción de Butler, no obstante, no fue la única. Así, por ejemplo, T. Reid, en sus *Essays* opone a la tesis lockeana un argumento de transitividad. Si una persona P0 en un tiempo T0 es la misma persona que P1 en un tiempo T1, y a la vez esta última es la misma persona que P2 en un tiempo T2, entonces debería seguirse que P0 es también la misma persona que P2. Ahora bien, una persona puede recordar, pongamos por caso, su último encuentro con un amigo, pero no el primero. Sin embargo, en aquel último encuentro aun recordaba el primero. Desde la concepción lockeana, tendríamos que decir que esta persona era la misma que en el último encuentro pero no que la del primero, mientras que la persona del primero y último encuentro eran, en realidad la misma.

Estos y otros argumentos son bastante potentes, en realidad, y obligan en cierto sentido a reformular el criterio de memoria experiencial para la identidad personal.

El criterio físico y el criterio psicológico de la identidad personal.

Parfit se sitúa sin dudas en lo que llama Reduccionismo, y dentro de éste sostiene una posición internista. Desde este planteamiento, la mente es un sistema representacional cuyos estados mentales descansan y se traducen en estados cerebrales y se definen a través de un entramado de relaciones causales entre ellos, con otras experiencias y con el mundo. En principio, mantener una tesis representacionista supone dar cuenta de la continuidad del sistema de representación a través del tiempo. Es decir, hay que explicar

1. la identidad de un sujeto X con un sujeto Y en dos momentos distintos y
2. La identidad personal de un sujeto a largo de su vida.²

² Parfit, D. Razones y personas. Pag. 376.

Existen, según Parfit dos alternativas al dualismo cartesiano. La que vincula la identidad personal al soporte físico que la hace posible y la que descansa en criterios psicológicos.

El criterio físico es muy intuitivo, pues permite determinar la identidad del sujeto igual que determinamos la identidad de los objetos físicos. Dos personas P1 y P2 son la misma persona si P2 tiene el mismo cuerpo en T2 que tenía P1 en T1. Esto no quiere decir que dichos cuerpos sean idénticos, no somos físicamente idénticos a nuestro yo adolescente, afortunadamente, pero nuestro cuerpo es fruto de una serie de cambios más o menos graduales de aquel, por lo que podemos afirmar que somos la misma persona. La cuestión es si el criterio físico es suficiente como para determinar la identidad personal.

En primer lugar no todo el cuerpo es la base de persona. Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que es el cerebro donde reside la identidad, pues es órgano de la conciencia. Parfit incluso acepta la idea de que ni tan siquiera es necesaria la supervivencia de todo el cerebro para mantener un yo. Existen casos donde grandes áreas cerebrales son afectadas y la conciencia y la supuesta identidad se mantienen. De manera que basta con mantener la porción suficiente de cerebro para mantener la identidad. En términos generales, Parfit define el fisicalismo a través de las siguientes afirmaciones:

1. Lo que resulta necesario no es la existencia continua del cuerpo entero, sino la existencia continua de bastante cerebro como para ser el cerebro de una persona viva X hoy es una y la misma persona que Y en un momento pasado sí y sólo sí
2. Suficiente cerebro de Y sigue existiendo, y es ahora el cerebro de X, y
3. esta continuidad física no ha tomado una forma ramificada.
4. La identidad personal a través del tiempo consiste, justamente en que se den hechos como 2 y 3." ³

Varias son las precauciones de Parfit respecto a este criterio. En primer lugar se encuentra con dificultades con su concepto de continuidad. Parfit pone un ejemplo, imaginemos que un reloj es desmontado y sus piezas diseminadas por un taller. La identidad material del reloj se pierde. Años más tarde el relojero monta otra vez las piezas formando, exactamente el mismo reloj. ¿Podría

³ Parfit. Ibid 379.

aceptar esto un defensor del criterio de continuidad física? Dicho defensor, además, no aceptaría el ejemplo parfitiano del teletransporte, para él, dicha forma de viajar equivaldría a la muerte, pues ninguna parte física de su cerebro sobreviviría.

En este sentido, Parfit examina algunos ejemplos que evidencian la insuficiencia del criterio físico.

En un ejemplo de Shoemaker⁴ cierto malvado científico consigue los conocimientos necesarios para realizar un trasplante de cerebro. Imaginemos que el cerebro de una persona llamada Brown es transplantado con éxito en el cuerpo de otra persona llamada Robinson. El resultado es un ser con el cuerpo y el aspecto de Robinson, pero con el cerebro, recuerdos y pensamientos de Brown. Parece evidente, de acuerdo además con la definición del criterio físico, que la mayoría admitirá que se trata de Brown con el cuerpo de Robinson, y no al contrario. Sin embargo, existe una alternativa propuesta por B. Williams que dificulta este criterio.⁵ Imaginemos que, antes de eliminar el cerebro de Robinson, todos los datos de este son guardados en un soporte de memoria. Al mismo tiempo los datos del cerebro de Brown son borrados de éste a través de un eficaz lavado. Una vez realizado el trasplante instalamos, en el cerebro de Brown, los datos del soporte de memoria con los recuerdos etc. de Robinson. Parecería del todo inadecuado seguir defendiendo que se trata de Brown, pues a él pertenece el cerebro, en el cuerpo de Robinson.

El segundo criterio que Parfit examina es el criterio psicológico.

Dicho criterio se basa en la idea de que la identidad personal consiste en la relación de ciertos estados mentales como los de memoria. En la elaboración de Parfit, el autor que mejor ejemplifica este criterio es Locke.

La tesis de Locke le parece a Parfit insuficiente en sí misma. Recordemos que Locke vinculaba la identidad a los estados de memoria experiencial, obligándose a sí mismo a hacer afirmaciones como que si una persona no recuerda haber cometido un crimen, entonces ni tan siquiera se le puede condenar por ese

⁴ Shoemaker, S. 1963

⁵ Williams. B. A. O. 1970.

crimen, pues fue cometido por otra persona. Estas cuestiones son las que permiten a Reid esgrimir su argumento de transitividad anteriormente expuesto.

A pesar de esto Parfit piensa que si bien el criterio de Locke tal y como lo expone no supone una explicación adecuada, sí que es parte de la explicación adecuada.

Según esta explicación, un individuo X en un tiempo T1 es idéntico con un individuo Y en un tiempo T2 si existe entre sus estados de memoria experiencial algún tipo de conexión adecuada en sentido fuerte. o sea, si Y puede recordar experiencias que X tuvo hace algún tiempo. Este es el criterio Lockeano. No obstante, este no es el único criterio pues Parfit añadirá a lo que llama conexividad un criterio de continuidad psicológica o de memoria. Según este criterio, aunque no haya conexiones de memoria directas, puede haber continuidad de memoria entre Y ahora y X hace algún tiempo si entre X e Y ha habido una cadena parcialmente superpuesta de recuerdos directos. Así pues define:

Conexividad psicológica: es el tener lugar de conexiones psicológicas directas y concretas.

Continuidad psicológica: Es el tener lugar de cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte.⁶

Esta manera de entender el criterio psicológico anularía, según Parfit. el argumento de la transitividad de Reid, pues si bien es cierto que la conexividad fuerte no es transitiva, la continuidad sí lo es, pudiendo afirmar que X e Y son idénticos aunque Y no recuerde nada de las experiencias de X hace algún tiempo si existen entre las experiencias de X y la memoria de Y dichas cadenas superpuestas de conexividad.

El criterio psicológico quedaría pues definido como:

1. Hay continuidad psicológica sí y sólo sí hay cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado sí y sólo sí
2. X es psicológicamente continuo con Y.
3. Esta continuidad tiene la clase correcta de causa y
4. No ha tomado

⁶ Parfit, D. Ibid 381.

una forma ramificada. 5. La identidad personal a través del tiempo consiste, justamente, en el darse hechos como los que van de 2 a 4.⁷

Las tesis de Parfit en Reason and Persons.

Así pues, Parfit parece decantarse claramente por el criterio de continuidad psicológica como "parte de una solución adecuada" al problema del sujeto. Un criterio denominado relación-R y fundamentado en la continuidad o permanencia de cadenas de conexividad fuertes. Vamos a tratar de explicar más o menos en orden sus tesis y trataremos, al final, de exponer algunas dudas al respecto.

Conocido es su ejemplo sobre el teletransporte. En un futuro más o menos cercano, en tiempos de la exploración de Marte, los científicos han ideado una forma de viajar instantánea desde la tierra al lejano planeta rojo. Inspirado en Star Trek, dicho mecanismo realiza una copia atómica del sujeto que va a viajar y es transmitida rápidamente a Marte. En el mismo instante, el original de la tierra es desintegrado mientras una copia, idéntica en todo es construida en Marte. Es el concepto clásico de la ciencia ficción del teletransporte. Según Parfit, dicha forma de viajar sería aceptada por la mayoría de la gente. La persona resultante en Marte sería físicamente y psicológicamente continua a mí. Habría pues continuidad psicológica, con lo que, a pesar de las posibles reservas de los defensores del criterio físico, la mayoría de nosotros aceptaríamos que la persona que está en Marte es la misma que estaba, momentos antes, en la tierra.

Imaginemos ahora que, en uno de esos viajes, la máquina sufre una avería. Mi doble aparece en Marte con todos mis recuerdos etc., pero yo no soy destruido en la tierra. Tenemos ahora dos personas diferentes, pues hay bifurcación, que comparten, no obstante, una parte común de su identidad. Imaginemos, además, que el error de la máquina no ha sido inocuo para mi salud y soy informado que en el curso de unos días, mi corazón fallará inevitablemente, mientras que mi doble marciano seguirá viviendo mi vida con normalidad. Según Parfit, lo que muestra este ejemplo es que, a pesar de todo, no tomaríamos esta circunstancia

⁷ Parfit, D. Ibid. 383.

como una muerte normal. De alguna manera, dicha situación es preferible a la muerte pues en cierto modo "lo que importa" seguirá. Las conclusiones que Parfit saca de esto no se agotan ahí, pues de alguna manera, la pregunta acerca de si voy a morir, no tendría sentido, en este caso. La identidad, según Parfit, no estaría determinada. Dicho de otro modo, la identidad no es necesariamente lo que importa si lo que aceptamos es el criterio psicológico. Lo que importa es, para Parfit, la relación R.

El propio Parfit resume sus conclusiones en los siguientes cuatro puntos:

1. No somos entidades que existan separadamente, aparte de nuestros cerebros y de nuestros cuerpos y de diversos sucesos físicos y mentales interrelacionados. Nuestra existencia conlleva sencillamente la existencia de nuestros cerebros y de nuestros cuerpos y el llevar a cabo nuestros actos, y el pensar nuestros pensamientos, y la ocurrencia de otros sucesos físicos y mentales determinados. Nuestra identidad a través del tiempo no implica otra cosa que (a) la relación R -conexividad psicológica y/o continuidad psicológica - con la clase correcta de causa, dando por hecho (b) que esta relación no adopta una forma "ramificada" dándose entre una persona y dos personas futuras diferentes.

2. No es cierto que nuestra identidad sea siempre determinada. Siempre puedo preguntar, "¿estoy a punto de morir?". Pero no es cierto que, en todo caso, esta pregunta tenga que tener una respuesta que tenga que ser sí o no. En algunos casos sería una pregunta vacía.

3. Hay que explicar dos unidades: la unidad de conciencia en un momento dado, y la unidad de una vida completa. Ninguna de ellas puede explicarse afirmando que diferentes experiencias son tenidas por la misma persona. Tienen que explicarse describiendo las relaciones entre estas numerosas experiencias, y sus relaciones con el cerebro de la persona en cuestión. Y podemos referirnos a estas experiencias, y describir por completo las relaciones que se dan entre ellas sin afirmar que son tenidas por una persona.

4. La identidad personal no es lo que importa. Lo que fundamentalmente importa es la relación R, con cualquier causa. Esta relación es lo que

importa aunque, en un caso en que una persona esté R-relacionada con otras dos personas, la relación R no proporciona identidad personal. Hay otras dos relaciones que pueden tener alguna importancia: la continuidad física y la similitud física.⁸ (Parfit. Razones Personas. Pag. 399).

Trataremos de explicar brevemente cómo Parfit argumenta estos cuatro puntos.

Parfit deriva de su posición reduccionista basada en la relación R de conexividad - continuidad psicológica el hecho de la no necesidad de un sujeto que dé cuenta de estos estados.

Recordemos que este era el objeto de la crítica de circularidad de Butler. Cualquier intento de adscripción de un estado de memoria experiencial supone un yo. De lo contrario, la distinción entre un recuerdo real y una mera ilusión no tendría sentido. La forma de distinguirlos es que admitamos identidad entre la persona que tuvo la experiencia y a la que pertenece el recuerdo, y eso presupone ya un sujeto previo.

La estrategia de Parfit es aprovechar un concepto que en su día se atribuyó a Shoemaker⁹ una primera elaboración, el de cuasi recuerdo o cuasi memoria (Q memory).

Parfit explica su versión de los cuasi recuerdos a través de su ejemplo de los espejos venecianos:

"Jane ha accedido a que le copien en su cerebro algunas de las huellas mnémicas de Paul. Tras recobrar la conciencia en la sala postquirúrgica, se encuentra con que tiene un nuevo conjunto de vívidos recuerdos aparentes. Parece acordarse de caminar sobre el pavimento marmóreo de una plaza, escuchando el aleteo de palomas que vuelan y los chillidos de las gaviotas, y viendo los destellos de luz en el agua verde. Un recuerdo aparente es especialmente claro. Parece acordarse de divisar al otro del agua una isla, una isla en la que destaca una blanca iglesia paladiana, recortándose resplandeciente contra una oscura nube de tormenta"¹⁰

⁸ Parfit, D. Ibid. 399.

⁹ Shoemaker, S. 1970.

¹⁰ Parfit, D. Ibid. 403.

Esta perspectiva es interesante, pues permite a Jane tener Q recuerdos de las experiencias de otra persona "en primera persona", "desde dentro".

La única diferencia entre un Q recuerdo y un recuerdo, llamémosle normal, es que, para que Jane pueda sacar información del recuerdo de Paul, debe además tener información de cómo éste se produjo. En todo lo demás los Q recuerdos son idénticos a los genuinos recuerdos, y son fenomenológicamente indistinguibles, según Parfit de los verdaderos recuerdos.

En cualquier caso todo esto es superfluo, pues lo importante es que Parfit afirma que la identidad entre la persona que tiene el recuerdo y aquella que tuvo la experiencia no es parte del contenido de dicha experiencia. La damos por supuesta, pero si supiéramos que podríamos tener Q recuerdos de las experiencias de otras personas, entonces ésta identidad no estaría establecida de antemano. En resumen, Parfit trata la memoria normal como un caso especial de Q memoria, aquel, más habitual, en el que la persona que recuerda es la misma que tuvo la experiencia.

La objeción de Butler se basaba en la tesis de que los estados de memoria eran dependientes del sujeto de experiencias, y este sujeto de experiencias ha de ser idéntico con la persona que recuerda. Es decir, sólo podemos recordar nuestras propias experiencias.

La posibilidad lógica de tener recuerdos de otro, permite a Parfit ampliar el concepto de memoria ya adaptarlo a su relación R. Desde la perspectiva de que es posible tener recuerdos de las experiencias de otros, estados de Q memoria, tendremos que tratar los estados de memoria normales como q recuerdos en los que en la mayoría de los casos el sujeto de experiencia y el que recuerda coinciden. Dicho sujeto puede tener también algunos q recuerdos de otras personas, pero estos pueden ser desechados sin más. En cualquier caso, su mera posibilidad desactiva la objeción de Butler de que es necesario presuponer la identidad en un criterio basado en la memoria.

En la definición de Parfit, se apela a cadenas parcialmente superpuestas de conexiones de q recuerdos anteriores. Hay conexividad fuerte de q memoria si, a lo largo de cada día, el número de conexiones directas de q memoria es, como mínimo, la mitad del número de conexiones que encontramos en la mayoría de

las vidas reales. Hebras parcialmente superpuestas de conexividad fuerte nos proporcionan continuidad de memoria.

Parfit, siguiendo a Locke, afirma que esta continuidad es suficiente para explicar la unidad de la vida de una persona, sin necesidad alguna de presuponer la identidad personal. Puesto que no es necesario presuponerla, es legítimo pensar que es, al menos parte, de lo que la constituye.

Parfit opina, además, que la identidad personal no está determinada. Una de las intuiciones más potentes acerca del yo como substancia es aquella que nos muestra al sujeto como todo o nada, y siempre tiene sentido hacer preguntas como ¿voy a morir? Es difícil plantearse la cuestión de la identidad como una cuestión de grados, en la mayoría de los casos pensamos en un yo determinado, un yo que sobrevive o no a distintas circunstancias. Parfit, no obstante, cree que no es necesario tal compromiso y trata de argumentar contra esta idea. Para ello se basa en sus argumentos de los espectros. Veámoslo brevemente.

Partimos de un argumento de Williams contra el criterio Psicológico.¹¹ Según este argumento, somos prisioneros de un cruel neurocirujano que tratará de interrumpir mi continuidad psicológica a través de diversas intervenciones quirúrgicas que sé serán muy dolorosas. La perspectiva no es nada optimista. Imaginemos que el malvado neurocirujano nos dice que durante la intervención desactivará nuestros recuerdos provocándonos una amnesia total. ¿Hará esto desaparecer mi miedo al dolor? No parece probable. Imaginemos, además, que girando algún interruptor el doctor haga, además, que aparezcan en mi mente algunos recuerdos de Napoleón y la creencia misma de que soy Napoleón. Williams afirma que el yo se mantendría. Existen razones para seguir temiendo la tortura aun en este caso. De alguna manera, sabemos que seremos nosotros, un tanto tarados, sí, pero nosotros los que sufriremos el tormento. Evidentemente la continuidad psicológica se rompe en este ejemplo, y la identidad se mantiene.

La respuesta de Parfit al argumento de Williams es larga y enrevesada, pero interesante. Básicamente consistirá en que Williams parte de un concepto de Yo determinado, siempre tiene sentido preguntar si es el mismo yo el que se

¹¹ Williams, B.A. O. 1973.

mantiene o no, siempre tiene sentido preguntar si vamos a morir o no. El análisis de Parfit de lo que llama "el espectro psicológico, el espectro físico y el espectro combinado" le llevará a afirmar que no puede darse por sentado dicha determinación.

En su estudio del "espectro psicológico, Parfit va a analizar no un caso, sino un espectro de casos cercanos los unos a los otros. Imaginemos al cruel científico de Williams con un panel repleto de botones, cada uno de los cuales puede ir borrando e introduciendo recuerdos en nuestra mente. En el caso situado en el extremo más cercano del espectro, sólo unos cuantos recuerdos serán borrados y sólo unos cuantos falsos recuerdos introducidos. En este caso, es claro que el sujeto se mantiene, será el mismo sujeto, si acaso ligeramente confuso. En el extremo más lejano del espectro, todos nuestros pensamientos han sido borrados y sustituidos por otros. Esto último provocaría que no hubiera conexiones psicológicas entre nosotros y la persona resultante. En el caso de los recuerdos de Napoleón, esta persona dejaría de ser como nosotros en este límite lejano del espectro, para convertirse en Napoleón. Pero, ¿qué ocurre en los lugares intermedios del espectro?

La respuesta de Parfit es que, paulatinamente a medida que el malvado doctor va apretando botones, nuestra personalidad irá adquiriendo rasgos propios de la personalidad de Napoleón. La cuestión es, ¿tiene sentido preguntar por el momento preciso en el que pierdo mi identidad, dejo de ser yo, y paso a ser Napoleón?. No parece razonable poder marcar exactamente un recuerdo clave a partir del cual mi identidad desaparece para ser ocupada por otra.

La solución que propone Parfit es una versión de la paradoja de sorites. Del mismo modo que no tiene sentido preguntarse por la cuestión de cuántos granos exactamente forman un montón de arena, pues nos conformamos con una estimación más o menos razonable, la pregunta acerca de la identidad en los casos intermedios del espectro es una pregunta que carece de sentido. Preguntarse en cada uno de los casos intermedios ¿voy a morir con el siguiente recuerdo?, aunque aparentemente es una pregunta que puede hacerse, es en realidad una pregunta vacía.

Aun puede argumentarse que lo relevante es la continuidad física. La persona resultante mantiene la identidad, pues se trata del mismo cerebro que mantiene

viva a la misma persona. Parfit volverá a analizar lo que llama "el espectro físico". Esta vez el malvado científico irá sustituyendo fibras nerviosas de mi cerebro y las células de mi cuerpo por otras exactamente idénticas. Igual que en caso anterior del espectro psicológico, en el extremo más cercano del espectro solo unas cuantas células de tejido nervioso es sustituido, y la identidad se mantiene. Como en el caso del teletransporte, en el extremo lejano del espectro habrá un duplicado exacto de mí y continuo con mis estados psicológicos, pero discontinuo físicamente conmigo. Sin embargo la sorietes vuelve a ser un problema.

En el caso del espectro combinado todavía es más claro. En este caso, nuestras células y nuestras fibras nerviosas son sustituidas por las de alguien completamente ajeno a nosotros. Parfit nos invita a pensar que son sustituidas por las células de Greta Garbo. Parfit señala que la imposibilidad, en este caso es meramente técnica, pero no lógica. En el extremo cercano solo unas cuantas células nerviosas de la Garbo ocuparán nuestro cerebro, dando lugar, quizás, a algún recuerdo aparente de la diva en lo que sin duda sigue siendo nuestra mente. En el extremo más alejado, la persona resultante es física y psicológicamente Greta Garbo, y nada tiene que ver con nosotros. De nuevo, la cuestión en los puntos intermedios del espectro nos lleva pensar que la identidad no puede estar determinada, pues nos llevaría a tener que aceptar que, o bien la identidad, se mantiene, lo que podría defenderse en los dos primeros casos, pero es evidentemente falso en el tercero, o bien hay algún punto límite a partir del cual se produce el cambio, lo que ya hemos visto que es paradójico, o bien aceptamos la consecuencia lógica de una posición reduccionista. La identidad no está determinada. Solo desde una posición substancialista, lo que Parfit llama la opción simple, podría salvarse la identidad personal, pero como hemos dicho antes, esta tesis cuenta con nula evidencia empírica a favor y mucha en contra. Pero entonces, ¿qué es lo que importa en el caso del teletransporte y otros semejantes?

La respuesta de Parfit, como ya adelantamos, es que lo que importa es sólo la Relación R. Dicha relación no aporta identidad personal en los casos donde hay ramificación. En el caso del teletransporte defectuoso, cuando tanto el Parfit original como el Parfit de Marte sobreviven, la identidad se pierde, pero al serle

notificado su próximo e inevitable colapso cardíaco, Parfit admite que no es tan malo como morir pues, de alguna manera, lo que importa (la relación R) se mantiene.

El hecho de tomar como irrelevante la identidad personal es fuertemente contraintuitivo. Parfit no ve un especial problema en esto. De hecho piensa que es el momento de superar estos presupuestos teóricos tan fuertes sobre la idea que tenemos sobre nosotros mismos. Por otra parte, Parfit piensa que desde una perspectiva reduccionista su posición es la más sensata. La idea de un yo cartesiano sólo tiene sentido en una determinada tradición cultural y filosófica. Desde el planteamiento de Parfit, su concepción de lo que importa es compatible con otras culturas, tal como explica en su apéndice J. Buda habría estado de acuerdo.

Algunas reservas sobre las tesis de Parfit.

Hemos tratado de explicar los cuatro puntos en los que el propio Parfit resume su postura. Trataré ahora de exponer algunas consideraciones críticas que algunos autores han hecho a estos puntos, así como algunas dudas propias para, al final, tratar de construir una opinión sobre su planteamiento.

Como hemos visto, Parfit sugiere que su relación R es cuanto importa para explicar dos cuestiones: que un sujeto sea el mismo en dos momentos diferentes, y que un sujeto sea el mismo a lo largo de la vida. Todo cuanto es necesario para ello es que existan cadenas de conexividad fuertes de recuerdos y otros estados mentales producidas por el tipo adecuado de causa. Un primer problema que enfrenta es la objeción del obispo Butler. Tener recuerdos implica ya un sujeto, dándose pues circularidad. Parfit supera dicha objeción con su manera particular de tratar los q recuerdos. Se abre así la posibilidad de un enfoque de tercera persona y lo innecesario del yo.

Algunos autores, no obstante, creen que la manera de tratar los q recuerdos de Parfit no es la adecuada. Oderberg, por ejemplo, en "The Metaphysics of identity

over time". cree que el planteamiento de Parfit es inconsistente.¹² Según Orderberg, el hecho de poder q recordar experiencias de otra persona no es un apoyo sino todo lo contrario, al criterio psicológico. Dicho criterio, recordemos, trataba de explicar precisamente qué hacía que un sujeto fuera el mismo en dos momentos distintos, si los q recuerdos de personas distintas fueran posibles, la utilidad de dicho criterio caería.

Otra objeción es la que David Wiggins hace en "Remembering Directly"¹³. Básicamente, Wiggins duda de que sea posible establecer una definición de q memoria que excluya al sujeto. Parfit define q memoria como la memoria experiencial una vez ha sido purgada de identidad. La cuestión, para Wiggins es si esto es realmente posible. El concepto de memoria podría ser primitivo. Parfit define q memoria a través de la conexión con el tipo adecuado de causa. El problema es que "el tipo adecuado de causa" resulta ser demasiado vago, y no está claro que no requiera identidad, algo que Parfit da por hecho.

Una última línea de crítica es la mostrada por Wollheim en su trabajo "Memory, Experiential memory and Personal Identity"¹⁴. Según Wollheim, el problema es la fuerte visión atomista de la mente que presupone Parfit. Los q recuerdos de las experiencias de otras personas son posibles e idénticos "incluso fenomenológicamente" a los recuerdos de las propias experiencias. Esto es, para Wollheim, simplemente excesivo. Los recuerdos y otros estados mentales no se presentan de forma aislada, sino que aparecen vinculados a otras características mentales como los afectos. La estructura de los estados de memoria experiencial es más complicada de lo que puede aceptar un defensor de la q memoria. Desde este planteamiento, los afectos no son algo meramente añadido al contenido del recuerdo, sino algo que forma parte del hecho mismo del recuerdo.

Esta línea es, desde mi punto de vista, la línea de crítica que presenta aspectos más prometedores. Parfit parece dar por hecho que es posible recordar experiencias de otras personas manteniendo todas las características propias del recuerdo original, incluidas las fenomenológicas. Pero eso es mucho asumir.

¹² Oderberg, D.S. 1993.

¹³ Wiggins, D. 1992.

¹⁴ Wollheim, R. 1979.

Parece razonable pensar que las experiencias y los estados mentales que estas producen, incluidos los recuerdos, no se producen de forma aislada, sino que mantienen cierta relación con otros aspectos mentales, incluso no solo afectivos, como defiende Wollheim. El hecho de que pueda recordar determinados aspectos de una experiencia, depende a menudo de lo que puedo recordar de otras, de la información previa que tengo, de toda la historia causal anterior que determina cómo y qué perspectiva adopto de dicha experiencia, en resumen, un qué es como tener esa experiencia para mí. En el caso de los q recuerdos, es difícil explicar como todo este entramado holista puede mantenerse. Los recuerdos implantados de experiencias de otras personas no son, pues, q recuerdos, son auténticos recuerdos invasores.

Imaginemos que tratamos de implantar el recuerdo de una experiencia de una científica observando un fenómeno biológico extraño que además, tiene, como concesión a Wollheim, un significado especial para ella. Sus conocimientos previos, su formación, sus afectos forman parte de la perspectiva con que dicha científica adquiere el contenido de su recuerdo, puede "percibir" cosas que otra persona, sin saber dónde o como mirar, no puede o sus mecanismos de atención buscan información de aspectos relacionados con gustos o preferencias determinados por sus experiencias pasadas. Si implantamos su recuerdo a una persona que no tiene nada en común con nuestra protagonista, ¿qué aspectos fenomenológicos conservamos?

De cualquier forma, parece no es fácil escapar de las críticas del obispo Butler al criterio psicológico. Estos y otros argumentos muestran que la premisa de Parfit de que es posible dar cuenta del sujeto sin presuponer un yo desde el criterio psicológico es, cuando menos, discutible.

Otro punto importante en la argumentación de Parfit es su tesis de la no determinación del yo. Recordemos que Parfit se apoyaba en sus argumentos de los espectros y en una suerte de sorites que se produce en los casos intermedios del espectro combinado.

Sin embargo, J. Stone, en su artículo Parfit and the Buddha: Why There are no people,¹⁵ presenta un argumento interesante y compatible con los anteriores

¹⁵ Stone, J. 1988.

centrados en la memoria. Según Stone, una vez más el problema de Parfit es su concepción excesivamente atomista de la mente. Para Stone, la mente no es un mero montón de estados apilados sin sentido alguno, sino que estos forman una estructura mental concreta. Dicho de forma sencilla, mientras que eliminar un grano de un montón de arena no destruye un montón, que es algo indeterminado, eliminar determinados elementos de una estructura sí hace que esta se venga abajo. Quitamos un sólo ladrillo de un arco de medio punto y este se destruirá. La identidad puede, pues, ser determinada no por sus meros elementos, sino por su naturaleza estructural.

Mantener una posición reduccionista no implica que el yo se muestre como algo puramente físico o puramente mental, es posible que, precisamente podamos hablar de ambas dimensiones por la naturaleza misma de ese yo. De nuevo un problema clásico de la modernidad nos conduce a otro enfoque clásico, el kantiano. Hemos visto como tanto el segundo como el tercer punto de sus tesis centrales son al menos criticables con el mismo argumento: si damos por buenos su atomismo mental y su definición de lo que importa como la relación R entre los estados de memoria experienciales, entonces la idea de un yo constituyente y determinado podía no ser necesaria. Sin embargo es posible que su postura misma no escape de los problemas clásicos en el tratamiento de esta cuestión y que sea, a la vez, dogmática y escéptica. Dogmática al dar por sentado que la única forma eficaz de entender la mente es a través del atomismo internista que defiende, y escéptica respecto a la naturaleza de la identidad personal desde una posición reduccionista. Dicha afirmación, no obstante, requiere de mucha más argumentación de la que este formato puede aportar, por lo que simplemente pretendo apuntar la sugerencia de que es posible abordar la cuestión desde otra perspectiva.

Parfit piensa, como hemos dicho, que nuestro concepto de sujeto, nuestra manera de entender el "yo", es una particularidad más de la cultura occidental. El problema es que quizás sea más que eso. El problema de la identidad personal es más que una "particularidad de la cultura occidental", es el principio de la modernidad, de una forma de entender el mundo a través del sujeto y sus juicios, y aunque podemos replantear una y otra vez el esquema, sus elementos básicos son muy potentes. El esquema moderno no sólo justifica una manera de

entender la epistemología que puede tratarse a través de la naturalización de la mente, es que esa naturalización surge del planteamiento mismo moderno, igual que nuestra visión de la ética, igual que nuestra manera de entender otras culturas. Probablemente todo ello surge de un esquema desde el que un sujeto se plantea lo otro de forma crítica.

Es evidente que la solución cartesiana no es cómoda, y por eso hablamos "del problema del yo", o del problema del sujeto. En la crítica de Hume a la sustancia, en los paralogismos de Kant, en la elusividad de Wittgenstein este problema reaparece. Pero Parfit sugiere algo más, sugiere la disolución misma del sujeto, y eso llama poderosamente la atención. Su manera de enfocar la cuestión es sin duda atrevida e interesante, no obstante, y creo que vuelve a reabrir una de las discusiones más apasionantes de la metafísica occidental, basta con ver toda la cantidad de literatura crítica que ha generado para darse cuenta que, a pesar de las dudas respecto a su planteamiento, *Reasons and Persons* es ya un clásico en el tratamiento de algunos problemas filosóficos en el ámbito anglosajón.

BIBLIOGRAFÍA.

- Benito Vicente José Óscar. (2006) “ *La fragilidad de la q memoria*”. Valencia. Actas de XVI Congrès de Filosofia al País Valencia.
- Benito Vicente José Óscar (2003).” *El problema de la identidad personal en la filosofía analítica*”. Daimon N° 28. Pgs. 67-83.
- Benito Vicente José Óscar. (2008) “Racionalidad e Identidad: El problema de la identidad personal en Derek Parfit”. Tesis Doctoral. Valencia. Universitat de Valencia.
- Hume, David. (1988) Tratado de la Naturaleza Humana, Madrid. Tecnos.
- Kripke,S. (1980) Naming and Necessity, Oxford. Basil Blackwell.
- Noonan, H. (1989) Personal Identity. Londres. Routledge..
- Orderberg D.S. (1993) The Methaphysics of Identity Over Time, New York. St Martin Press.
- Parfit, Derek (1984). Reasons and Persons. Oxford. Clarendon Press.
Versión española. Razones y Personas. A. Machado Libros. 2004.
- Parfit, Derek, (1971) *Personal Identity*. The philosophical Review, 80.
- Shoemaker, S (1963). Self Knowledge and Self Identity.; Ithaca, Cornell University Press.
- Shoemaker, S. (1970) *Persons and Their Pasts*. American philosophical Quarterly, vo,7, n° 4, octubre.
- Shoemaker, S. (1996) The first Person Perspective.and other Essays. Cambridge University Press,
- Slors, M. (2001) *Personal Identity, Memory and Circularity: An alternative for Q memory*. The Journal of Philosophy, 98 (4) abril.
- Stone, J. (1988) *Parfit and the Buddha: Why there are no people*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XLVIII, n° 3, marzo.
- Strawson, P. F (1959). Individuals. Londres. Methuen. (Individuos, Taurus, Madrid, 1989.)

- Wiggins, D. (1992) *Remembering Directly*. En Hopkins and Savile eds. *Psychoanalysis, mind and art*. Oxford. Blackwell.
- Wiggins, D. (1980) *Sameness and Substance*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Williams, B. A. O. (1970) *The Self and the Future*. *The Philosophical Review*, 79.
- Williams, B. A. O. (1973) *Problems of the Self*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Wollheim, R. (1979) *Memory, Experiential Memory and Personal Identity*. En MacDonald, G.F. ed. *Perception and Identity. Essays presented to A. J. Ayer with his replies to them*. Londres. The Mac Millan Press.

FILOSOFIA I EDUCACIÓ
FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

Incoherències del mètode socràtic en l'ensenyament de la filosofia per un aprenentatge per descobriment

Pau Crespo Villalba
cresvi@alumni.uv.es

Resum: La ponència presentarà una anàlisi del mètode socràtic per a veure si realment, com molts filòsofs i pedagogs fan, aquest pot ser el paradigma de referència en l'ensenyament per descobriment i significatiu. Aquesta anàlisi es farà exposant les idees fonamentals del mètode socràtic, mitjançant la lectura de S. Žizek, contraposant-lo amb les intencions i objectius dels docents que defensen aquesta figura “socratitzada” i, finalment, oferir una proposta que supere aquesta incoherència entre el paradigma de referència i els objectius educatius.

Paraules Clau: Educació, Filosofia, Innovació, Sòcrates.

1.INTRODUCCIÓ

Al present treball tractarem de plantejar quina és la influència del diàleg socràtic en la configuració i el quefer filosòfic. Segons la resposta que oferim a aquesta qüestió, quina perspectiva prenguem, podrem dibuixar l'esborrany d'allò que pensem que és el quefer filosòfic i com podem arribar a ensenyar aquesta disciplina als nostres alumnes.

Per a fer-ho tractarem de contraposar dos models ben diferents d'entendre la filosofia: el primer és una ponència escrita pel filòsof Slavoj Žižek i, en segon lloc, un fragment del Menó.

2.CONTRASTAR DUES CONCEPCIONS

2.1 Žižek i el no diàleg.

El text de Žižek, *Filosofía y Actualidad: El debate*, aborda la qüestió sobre què és la filosofia, quin és el seu procediment, i com funciona mitjançant la crítica de dos corrents majoritàries ara per ara: la primera és aquella que ell anomena la *new age*, postmoderna, i la segona és la neokantiana. És interessant veure que la conclusió de l'article de Žižek és que la filosofia no es produeixen a la normalitat. Les crítiques que ell esgrimeix contra, primerament, la *new age*, són no enfrontar els problemes de forma filosòfica, a la que acusa d'estoica o conformista, i, en segon lloc, contra el neokantisme al qual acusa de ser massa complaent amb el poder, quan és el poder el que crea la normalitat i evita la ruptura que es produeix amb la filosofia. L'argument transversal al text de Žižek és que la filosofia es produeix en la ruptura, en l'estranyesa, és l'anormalitat, la filosofia.¹

Moltes de les afirmacions de Žižek, inclosa aquesta hipòtesi de la filosofia, es troben plagats de referències en contra de la idea que la filosofia necessite el diàleg per a ser així. Seguidament enumerarem aquells termes o afirmacions que vénen a donar suport aquesta hipòtesi:

-Els textos de Plató no són diàlegs.² Žižek defensa, i ara per ara és un corrent majoritari a la filosofia, que els diàlegs platònics no són vertaders diàlegs. Els interlocutors, els contraarguments, les formes i les situacions estan creades, òbviament, per a permetre dir a Sòcrates allò que vol dir, sense pràcticament interrupció.

1 ZIZEK, S. BADIOU, A. *Filosofía y Actualidad: El debate*. Madrid: Buenos Aires: Amorrortu, 2011. Pàg.63-64

2 IBÍD. Pàg.47

-Diàleg filosòfic que no haja sigut un malentès.³ La problemàtica fonamental de la filosofia, i que està en contra d'aquesta idea del diàleg com a part fonamental del quefer filosòfic, es troba en la incommensurabilitat que existeixen entre, per exemple, un filòsof analític i un filòsof heideggerià. Entre aquests dos subjectes és força difícil que s'entenguen, les problemàtiques, els conceptes, els plantejaments, ja que són absolutament oposats. La filosofia no és don en el diàleg sinó de l'afinitat, quan algú se situa dins d'un paradigma per afinitat ja entén aquella filosofia perquè assolirà les problemàtiques, conceptes i mètodes, però entre dos paradigmes mai n'hi haurà diàleg. Per tant la filosofia, com a la resta del món, és una disciplina a la qual hi viuen diferents paradigmes, incommensurables, i que no construeixen un saber comú mitjançant la comunicació.

-Dues formes actuals d'abordar la qüestió filosòfica: falta de fe, *new age*, i comunicació, neokantisme. Žižek ve a defensar que aquestes dos corrents no són pròpiament filosòfiques, sobretot la *new age*, a la que acusa de crear una nova fe efímera i acrítica. Per acabar també acusa els neokantians d'un excés de moralisme, en el que és científic no en la cosa econòmica que els delata com a conservadors, com aquells que eviten la ruptura i, per tant, per a Žižek no estan fent una tasca pròpiament filosòfica.⁴

-Filosofia com a dislocació.⁵ La filosofia és l'acte de ruptura, es produeix i es produeix, en aquesta situació crítica. La filosofia, aleshores consisteix en aquesta actitud vital de capgirar mitjançant els instruments i tècniques que li són pròpies.

Per tant, en gran mesura, la hipòtesi que defensa Žižek al text és aquesta idea, primerament, que la filosofia es produeix en la ruptura, tractar de veure les coses amb la perspectiva més gran possible, i, açò és el més interessant per a

3 Ibíd. Pàg.47

4 Ibíd. Pàg.53-59

5 Ibíd. Pàg.64

nosaltres, la filosofia no es constitueix mitjançant el diàleg sinó en l'afinitat prèvia cap a un paradigma o un altre que condicionarà la meua noció de la disciplina. Al cap i a la fi estem dient el mateix que Adorno: si la filosofia interpreta el món, allò que ens diu Žižek, és que existeix una decisió prèvia a aquesta interpretació.

Ara bé, què implica aquesta manera d'entendre la filosofia?

2.2 Plató i el diàleg socràtic.

Allò que ens interessa d'aquest fragment de text no és tant el seu contingut sinó la seua forma i la seua influència posterior.

Al text podem trobar les idees fonamentals de Plató: el món de les idees, reminiscència d'aquestes idees, immortalitat de l'ànima, intel·lectualisme moral, maièutica, etc. Però a nosaltres no ens interessa aquestes idees platòniques en si, sinó com a referent d'allò que molts anomenen ensenyar amb un estil socràtic.

Primerament el diàleg socràtic no és cap mena de diàleg. Com bé deia Žižek els diàlegs socràtics són el millor exemple d'un mal quefer filosòfic. Una sala plena de gom a gom, on només parlen dues o tres persones, però n'hi ha una que ocupa tota la conversació amb l'estil i els termes que ho fa, difícilment, aplicant la teoria de la comunicació de Habermas, afirmariem que açò és un diàleg.

En segon lloc la imatge, i aquesta és la influència que ens interessa analitzar, de Sòcrates com a un gran pedagog que es recupera ara per ara com el millor estil per ensenyar als alumnes, acompanyar-los, fer-los de guia però sense condicionar-los és, en molts casos, una fal·làcia absoluta. Per entendre aquesta afirmació hauríem de preguntar-nos: Què és educar?

2.3 El contrast: què és educar?

L'exegesi del text de Žižek i del fragment de text de Plató trobem els que són, per a nosaltres, dos punts clau de la reflexió sobre l'ensenyament en general i, en concret, el paper de la filosofia en l'educació.

La imatge del docent socràtic, aquell que no condiona, que empra els coneixements previs de l'alumne per fer-lo reflexionar sobre un tema o un altre, s'esgota en el mateix punt on podem crítica els "diàlegs" platònics.

Si portem a aquest apartat les crítiques que hem fet anteriorment al text del Menó podem veure com un docent que tracta d'inspirar en el model socràtic és o bé negligent o bé un ignorant, i cap d'aquestes dues opcions són viables a l'educació.

El model socràtic es fonamenta en una sèrie de fal·làcies. La primera, que ja hem comentat abans, és en la mateixa presentació dels textos platònics. Els "diàlegs" de Sòcrates no són diàlegs naturals. Més aviat semblen monòlegs on, de tant en tant, algú diu alguna cosa que ajuda a l'explicació, perquè al cap i a la fi això és el que fa Sòcrates. En segon lloc les fal·làcies respecte a aquesta imatge de la docència socràtica es fonamenta en unes idees claus en Plató: l'innatisme; i l'altre en pensar que el sistema socràtic no és una imposició o no es fonamenta en posar uns límits.

Analitzem les fal·làcies:

Primerament l'innatisme suposat per Plató ara per ara és difícilment sostenible. Els últims estudis científics de neurociència i psicologia mostren que el cervell humà té la capacitat de desenvolupar unes capacitats vers a altres. Aquestes capacitats tan sols es desenvolupen en un context, en un entorn, en

una cultura. Per tant, l'innatisme que postulava el platonisme no sembla ser un motiu de pes per emprar aquesta metodologia.

Algú podria respondre'ns a l'anterior afirmació dient que cap persona, quan parla del mètode socràtic, creu realment en l'innatisme de les idees. Segurament té raó, però d'alguna manera aquest innatisme és part fonamental del mètode socràtic, maièutic, que permet la construcció d'aquest concepte. Si acceptem que l'innatisme de les idees no se sustenta científicament caldrà que passem al següent punt.

La segona part d'aquesta concepció té a veure, i és el més acceptat ara per ara, en aquesta idea que el docent és un guia a l'estil socràtic. Aquesta afirmació depenent de com s'entenga pot ser profitosa o no. Si aquesta metodologia creu que educar és només acompanyar trobem que està força equivocada.

Seguint el raonament de E. Durkheim educar és, necessàriament, posar límits.⁶ Fins i tot si no volem posar-los, aquests, existeixen. Qualsevol xiquet, per exemple, sap que a les 9 del matí ha d'estar assegut a una cadira de l'institut, sap que és un alumne, que n'hi ha algú que és professor, que quan vas t'ensenyen una disciplina, etc. Tot allò que obvien els textos platònics també sembla que de vegades s'obvia per par aquesta metodologia. Educar és posar límits, tant normatius com cognitius.

Per tant, la utilitat del model socràtic tan sols és efectiva i realista si accepta que tot coneixement previ és cultural, no innat, i que des d'aquesta perspectiva tot està esbiaixat, format, a la imatge de l'entorn on s'ha criat l'alumne. En aquest sentit, nosaltres podem donar ferramentes als alumnes

6 DURKHEIM, E. *Educació i Sociologia*. Traducció: Jordi Curell i Guerra. Eumo Editorial. Vic, 1991. Pàg.40

perquè arribem a aquells objectius, limitem l'àmbit d'estudi, que nosaltres els marquem.

Un docent, com deia J.J. Rousseau, ha de controlar l'entorn del seu alumne i donar objectius.⁷ El bon docent aplica el mètode socràtic acceptant que no és tan sols algú amb qui es dialoga i s'arriben a coneixements sinó que, més bé, el docent és un socràtic que accepta que l'entorn condiona, que nosaltres com a docents hem de crear altres entorns propicis per a l'aprenentatge i, a més a més, que els objectius i formes com s'estudien també depenen de nosaltres. En resum i, com hem dit diverses vegades, educar és crear l'entorn adequat perquè l'alumne/a aprenga aquells objectius que ens semblen més rellevants.

3. Conclusions

La relació que existeix entre aquesta manera d'entendre l'educació i la concepció de la filosofia que subjau del text de Žižek ens dona dos punts de referència per a saber com podem organitzar un programa de filosofia que siga honest amb els docents i amb els alumnes i que permeta un aprenentatge significatiu.

El que podem extraure de la figura del professor socràtic és, tan sols, aquesta idea de guiar. Efectivament, si ensenyar, com hem estat defensat aquest treball, és donar forma, limitar, contextualitzar en una societat, el paper del docent és guiar en aquest aprenentatge. Cal marca objectius i metodologies perquè els alumnes arriben a aquells sabers que ens semblen necessaris per a ells. Ensenyar, sempre és, mostrar el camí que hem fet per als alumnes.

Com encaixa açò amb la noció de filosofia que defensava Žižek? Si la filosofia es produeix en la ruptura, en el canvi, en la resposta, ensenyar no és tan

⁷ ROUSSEAU, J.J. *Emili o de l'educació*. Traducció: Montserrat Gispert. Eumo Editorial. Vic: 1991. Pàg 7

sols guiar en aquest procés d'aprenentatge. Quan els alumnes acaben la seua formació obligatòria haurien d'estar preparats per a començar a fer el seu propi camí.

L'ensenyament és un camí guiat creat per a aprendre, en canvi, la filosofia, les tècniques, habilitats i coneixements que ensenya, són els mecanismes que permeten l'emancipació dels alumnes. Una societat que no dóna ferramentes a les persones per a construir el seu propi camí, ser crítics, caurà necessàriament en el paternalisme o en l'autoritarisme.

En resum, aquest treball hem tractat de defensar, primerament, que el mètode socràtic tal com el planteja habitualment des d'una perspectiva pedagògica és una fal·làcia que se sustenta en una sèrie d'hipòtesis incoherents. Mitjançant la crítica d'aquests pressupostos hem aconseguit dibuixar una imatge més o menys fidel d'allò que pensem que és educar: crear un camí, uns límits, que haurà de creuar l'alumne o alumna, amb la nostra companyia. En segon, després de la proposta filosòfica de Žižek per desmuntar l'ideal socràtic, hem aplicat la seua definició de filosofia. La filosofia en la ruptura, en l'estranyesa, és l'aprenentatge dels instruments i idees que permetran als alumnes i les alumnes, després del seu procés formatiu, crear el seu propi camí. Per tant, si acceptem que ensenyar sempre és donar forma, orientar en un camí i no en un altre, i que el final d'aquest camí és emprar els mecanismes filosòfics per a culminar la formació de l'alumne pels seus propis interessos i desitjos, tenim el que sembla una bona proposta educativa.

Aquesta proposta carrega contra les nocions habituals del diàleg i del mètode socràtic, hem tractat de mostrar quines són les fal·làcies i incoherències on es sustenten aquests conceptes, i finalment hem vist que una bona proposta educativa no és aquella que exclou a la filosofia, o la que dóna una visió ingènua d'aquesta, sinó que és aquella que la inclou perquè entén que és el cim del procés educatiu: l'emancipació.

BIBLIOGRAFIA

LLIBRES:

ALTHUSSER, L. (2011): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Traducció: José Sazbón y Alberto J., Pla. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

DURKHEIM, E. (1991): *Educació i Sociologia*, Traducció: Jordi Curell i Guerra, Vic, Eumo Editorial.

PLATÓN. (1980): *Obras completas*, Traducció: J.D. Garcia Bacca, Caracas, UCV,

ROUSSEAU, J.J. (1991): *Emili o de l'educació*, Traducció: Montserrat Gispert, Vic, Eumo Editorial.

ZIZEK, S. BADIOU, A. (2011): *Filosofía y Actualidad: El debate*, Madrid, Amorrortu.

PEL·LÍCULES:

FINNES, S (Director). (2012). *The Pervert's Guide to Ideology*. [Documental] UK: P Guide LTD / Blinder Films / Bord Scannán Na Héireann / The Irish Film Board / Film4 / British Film Institute / Rooks Nest Entertainment / Neue Vitaskop Film.

De los neuroerrores de la neurociencia a los neuromitos de la neuroeducación.*

Pedro Jesús Pérez Zafrilla.

Resumen: Los descubrimientos neurocientíficos sobre la actividad cerebral tienen sin duda un campo de aplicación fundamental en la educación. Sabiendo cómo funciona el cerebro se podrán diseñar sistemas educativos más ajustados al modo como el cerebro asimila más fácilmente el conocimiento. Sin embargo, en este campo el conocimiento que nos proporciona la neurociencia es todavía escaso. A partir de unos ciertos avances o de datos de corto alcance o escasamente probados todavía, ciertos autores han avanzado hipótesis que pretenden aportar claves para un mejor diseño de los sistemas educativos. Estos son los conocidos neuromitos. En esta comunicación defiendo que los conocidos neuromitos de la neuroeducación no son un caso aislado de errores en las explicaciones neurocientíficas. Los neuromitos difundidos a nivel divulgativo, son más bien hijos de lo que podríamos llamar “neuroerrores” que, desgraciadamente, son comunes en las explicaciones neurocientíficas.

Palabras clave: neuroeducación, neuromitos, neuroerrores.

1. Introducción.

En las últimas décadas las investigaciones neurocientíficas han logrado grandes avances gracias a las nuevas técnicas de neuroimagen cerebral, que permiten conocer en tiempo real la actividad del cerebro en el momento en que realizamos ciertas acciones o pensamientos. Estos nuevos conocimientos han supuesto ciertamente toda una revolución en el conocimiento que tenemos sobre nosotros mismos. No en vano, si todo nuestro comportamiento tiene como base y origen las transmisiones cerebrales, analizando el funcionamiento del cerebro

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación FFI 2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

podremos averiguar las claves de nuestro comportamiento de una manera segura. Para ello se procede relacionando los pensamientos, creencias o intenciones, con hechos que pueden ser medidos y controlados (como el bombeo sanguíneo cerebral o la actividad eléctrica neuronal).

De este modo, las neurociencias (como la neurología, neuropsicología o la neurolingüística) aportan un conocimiento sobre el comportamiento humano basado en parámetros científicos y cuantificables, algo que las ciencias sociales, como la historia, la economía, la ética o la ciencia política no pueden lograr. Esta base científica aporta sin duda un plus de credibilidad a las explicaciones neurocientíficas sobre el comportamiento humano, más aún si cabe al centrarse dichos estudios en un órgano como el cerebro, clave en el comportamiento. Ello explica que la bibliografía neurocientífica aplicada a diferentes ámbitos como la economía, el márketing, la política o la moral haya tenido una gran acogida entre en público, no sólo académico, sino también a nivel divulgativo.

Sin embargo, no debemos dejarnos llevar fácilmente por las explicaciones neurocientíficas sobre las acciones humanas. En realidad, dichas explicaciones suelen estar trufadas de errores. Uno de los errores más comunes cometidos desde la neurociencia es que las mismas supuestas bases científicas de sus teorías no son tales o son mínimas y no permiten extraer las conclusiones que pretenden sus autores. Esto sucede, sobre todo, en el ámbito de la educación. En ocasiones, autores dedicados a la neuroeducación, en su afán por aportar una base neurocientífica para unos mejores programas educativos, se dedican a difundir los conocidos como “neuromitos”, que para nada contribuyen a lograr los objetivos propuestos.

Sin embargo, en esta comunicación deseo defender que los conocidos neuromitos de la neuroeducación no son precisamente un caso aislado de errores en las explicaciones neurocientíficas. Los neuromitos difundidos a nivel divulgativo, y que todos hemos oído fuera incluso de la academia, son más bien hijos de lo que podríamos llamar “neuroerrores” que, desgraciadamente, son comunes en las explicaciones aportadas en la academia en los campos de la neuroreligión, la neuroética o la neuropolítica. Entre ellos cabría destacar el carácter reduccionista de dichas explicaciones sobre el comportamiento humano, la errónea concepción de ciertos conceptos empleados, o la

elaboración de explicaciones que no tienen en cuenta otras alternativas que no sólo son compatibles para dar cuenta del fenómeno estudiado, sino incluso mucho más razonables y, por tanto, mejores. En mi opinión, sólo porque los neuroerrores son aceptados en la academia, han podido llegar a difundirse esos otros neuromitos en la opinión pública. Por ese motivo, para erradicar los neuromitos en neuroeducación primero debemos combatir los neuroerrores. Comenzaré haciendo referencia a los neuromitos para, a continuación, abordar un neuroerror: la explicación dada al fenómeno del desconcierto moral.

2. Los neuromitos en educación:

Los descubrimientos sobre la actividad cerebral tienen sin duda un campo de aplicación fundamental en la educación. Sabiendo cómo funciona el cerebro se podrán diseñar sistemas educativos más ajustados al modo como el cerebro asimila más fácilmente el conocimiento. Sin embargo, en este campo, como en otros, el conocimiento que nos proporciona la neurociencia es todavía escaso. Por ese motivo, a partir de unos ciertos avances o de datos de corto alcance o escasamente probados todavía, ciertos autores han avanzado hipótesis que pretenden aportar claves para un mejor diseño de los sistemas educativos. Estos son los conocidos neuromitos. Este concepto, que empezó a ser empleado en los años noventa por Alan Crockart, puede definirse como “creencias sobre el cerebro de los niños y adolescentes, fundamentalmente, basadas en avances neurocientíficos, que han dado lugar a afirmaciones apresuradas y poco fundamentadas sobre cómo mejorar la educación de los niños” (Codina Felip, 2014: 76). Estas creencias, cuentan con una pequeña parte de científicidad, al basarse en estudios científicos, lo que aporta a esos mitos mayor credibilidad ante el gran público. Sin embargo, en realidad consisten en interpretaciones erróneas de esos mismos datos o en creencias infundadas sobre los procesos de aprendizaje o el funcionamiento cerebral. Y es que la neurociencia, en el campo de la educación, como en el de la política y la ética, si bien puede contribuir a aclarar las bases cerebrales de nuestro comportamiento, sus progresos son todavía incipientes.

Los principales neuromitos en educación, recogidos por M^a José Codina, son los siguientes:

1) *Las personas sólo utilizan el 10% de su cerebro:* todos hemos oído alguna vez este neuromito en alusión a Einstein, como dando a entender que Einstein y otras personas tan inteligentes como él sacaron más partido a su cerebro que el resto de mortales, que sólo usamos el 10%. La idea de que el cerebro es un ordenador que sólo espera a ser despertado para mostrar todo su potencial tiene un gran poder de seducción. A todos nos gustaría sacar más provecho de nuestro cerebro. De ahí que cualquier afirmación con una mínima base de científicidad que prometa desarrollar un potencial aún virgen en el cerebro sea aceptada de forma acrítica. Sin embargo, esta creencia es falsa. Para empezar porque es imposible medir la capacidad del cerebro. Pero también porque la cantidad de energía que gasta el cerebro en realizar unas operaciones u otras depende de cuál sea la operación, el contexto, así como del aprendizaje (si la operación ha sido ya aprendida o es nueva para la persona), etc... ni tampoco todas las áreas del cerebro están implicadas en todas las áreas.

2) *El cerebro tiene una capacidad ilimitada:* Esta es una idea obviamente falsa, pues todo órgano físico tiene una capacidad finita. Que no conozcamos los límites no quiere decir que no los tenga.

3) *Se puede mejorar la memoria:* Este es un mito que induce a engaño a las personas. Parece vender una fórmula mágica para poder memorizar fácilmente y sin esfuerzo. Pero en realidad nuestro cerebro no posee una capacidad de memoria infinita. Además, las técnicas para mejorar la memoria son bien conocidas, y pasan por unos buenos hábitos de estudio, sueño, dieta y descanso. Nada de fórmulas mágicas.

4) *La teoría de las inteligencias múltiples:* Esta es una teoría desarrollada por Gardner, según la cual la persona no tiene sólo una inteligencia, sino siete, que son: la lingüística, la musical, la lógico-matemática, la espacial, la corporal cinestética, la interpersonal, la naturalista y la existencial. No obstante, esta teoría, si bien puede tener un valor pedagógico, carece de base científica.

5) *Todo lo importante para el cerebro se determina entre los 0 y 3 años:* Este es un neuromito muy extendido en el ámbito educativo, sobre todo por lo que hace al aprendizaje de idiomas. Es cierto que hay periodos en los que aprender una destreza resulta más fácil que en otros. Pero eso no quiere decir que la capacidad para aprender se pierda en un periodo determinado. De hecho, los

estudios científicos demuestran que la capacidad de aprendizaje se extiende a lo largo de toda la vida.

Afortunadamente, los nuevos descubrimientos científicos permiten desmontar estos y otros neuromitos relativos a los hemisferios cerebrales o a las diferencias de sexo a nivel cerebral, entre otros; pero para no extendernos no los trataremos aquí. Es necesario que los profesores conozcan los estudios existentes para no caer ellos mismos en esos neuromitos ni aplicar métodos educativos equivocados. Sin embargo, ciertamente, para los legos en neurociencia se hace difícil discriminar entre aquellas investigaciones fundadas frente a aquella bibliografía que difunde neuromitos.

No obstante, en mi opinión, por utilizar el término kantiano, tampoco podemos acusar a los docentes de “ignorancia culpable”. Porque si esos neuromitos en neuroeducación han logrado difundirse entre los docentes y entre el público es, a mi parecer, porque antes se dejó que proliferaran en la academia los “neuroerrores” de interpretación de datos y conceptos que han dado lugar a teorías erróneas en el campo de la neuroética, la neuroeconomía o la neuropolítica. Un ejemplo de esos neuroerrores lo representa la idea del “desconcierto moral” elaborada por el neuropsicólogo Jonathan Haidt. A ella me referiré en las siguientes páginas.

3. El intuicionismo social:¹

La idea del desconcierto moral fue elaborada por Haidt al comienzo de sus estudios sobre neuropsicología y constituye la base de su propuesta del Intuicionismo social. El desconcierto moral consiste en la perplejidad en que caen los sujetos ante la imposibilidad que tienen de aportar una justificación sobre la inmoralidad de un acto, a pesar de que esos sujetos perciben y aseguran de forma recalcitrante de que ese acto es inmoral.

Haidt y sus compañeros de laboratorio realizaron diversos ensayos a comienzos de los años 90 en los que solicitaban a los sujetos que escucharan el relato sobre la acción de una persona y después evaluaran la moralidad o

¹ Esta sección y la siguiente se basa en parte de lo presentado en Pérez Zafrilla (2013: 16-24).

inmoralidad de esos actos. Los relatos versaban sobre los conocidos como “males sin daño”.

Ejemplos de males sin daño son los siguientes:

Incesto: “Julia y Marcos son hermanos y están de vacaciones en el extranjero. Una noche, junto a la playa, deciden que sería divertido mantener una relación sexual. Esta sería una gran experiencia para cada uno de ellos. Ambos emplean métodos anticonceptivos para una mayor seguridad. Disfrutaron la experiencia, pero deciden no volverlo a hacer y mantuvieron esa noche como un secreto especial entre ellos que les hace sentir incluso más unidos el uno al otro”. (Haidt, 2001: 814).

Familia: “El perro de una familia murió atropellado por un coche en frente de casa. Ellos habían oído que la carne de perro era deliciosa. Por ello, trocearon el cuerpo del animal, lo cocinaron y lo comieron para cenar”. (Haidt, Kollert y Dias, 1993: 617).

Como se pueden comprobar, estos relatos se caracterizan por tres elementos principales: Por un lado, en ellos no hay nadie que resulte dañado por la acción; son además situaciones que ocurren en secreto; y por último, provocan sentimientos de repugnancia o disgusto entre quienes las observan.

Con estos ejemplos Haidt pretende mostrar, frente a lo afirmado por la teoría psicológica cognitivista defendida por Kohlberg, que la moral no se reduce a las situaciones en que se produce un daño hacia alguien. Quienes sólo moralizan acciones que dañan a terceros son, según Haidt, los miembros de estratos sociales elevados y personas de una mayor formación cultural. Por su parte, quienes pertenecen a un nivel sociocultural bajo moralizan también los males sin daño. Esta diferencia en el juicio demostraría que las intuiciones morales son moldeables a través del contexto social.

De acuerdo al modelo intuicionista social las personas que moralizan los males sin daño lo hacen debido a un sentimiento de repugnancia o disgusto al

representarse mentalmente el escenario.² No obstante, esas personas no son capaces de ofrecer razones convincentes en apoyo de su juicio, aunque eso no les lleva a rectificar su juicio. Entonces los sujetos se ven confundidos y exclaman resignados: “no sé por qué, pero sé que eso es inmoral” (Haidt, Kollert y Dias, 1993:617).

La falta de incapacidad para justificar convincentemente el juicio de inmoralidad refleja para Haidt que, por un lado, las personas condenan moralmente las situaciones no por una evaluación atenta de las consecuencias dañinas que pudieran poseer esos hechos sobre alguien, sino la reacción emocional ante la observación de ese hecho. Del mismo modo, esa incapacidad muestra que sus razonamientos no consisten sino en un conjunto de relatos contruidos conscientemente en referencia a los daños que conllevaría la práctica del incesto, aunque no sean aplicables al caso expuesto. Esos relatos se adoptan del conjunto de razones comunes en esferas de la sociedad a las que cada individuo concede credibilidad como los de la ciencia o la religión. La diferencia entre estas situaciones de desconcierto moral y aquellas en que no se produce el desconcierto estribaría en que en éstas el sujeto es capaz de articular razones *post hoc* convincentes sobre su juicio.

Debido a que en ocasiones las personas sí pueden articular razones para articular sus juicios se produce una ilusión por la cual los sujetos piensan que esas razones son la causa de sus juicios y que, por tanto, los juicios morales tienen un origen reflexivo, como sugiere la teoría racionalista de Piaget (Haidt, 1993:823). No obstante, Haidt afirma que las situaciones de desconcierto moral revelan la ilusión que está a la base del modelo racionalista. De ser acertado el modelo racionalista, no podrían producirse situaciones de desconcierto moral. Esto para Haidt es una prueba de la naturaleza intuitiva de la práctica totalidad de los juicios morales, así como el carácter *post hoc* del razonamiento.

4. Causas del desconcierto moral:

² Nosotros analizaremos el caso de la repugnancia. El disgusto, por su parte, se siente en escenarios como el de una mujer que rasga una bandera nacional vieja y la utiliza para lavar un baño.

Así pues, la explicación de Haidt a las situaciones en que la gente no puede justificar con razones sus juicios morales reside en que los juicios son intuitivos, fruto de reacciones emocionales de asco o disgusto y las razones son unos procesos *post hoc*. Ahora bien, ¿es esta la única explicación posible de este fenómeno? ¿debemos por tanto concluir, con Haidt, que nuestros juicios morales son intuitivos? Afortunadamente la respuesta a estas preguntas es un no. Cabe una explicación alternativa a este fenómeno del desconcierto moral; una explicación compatible que es, desde luego, más razonable.

Una explicación de esa disonancia entre nuestros juicios y las razones en que creemos apoyarlos ha sido desarrollada por Neil Levi y revisada por Adela Cortina. Tanto Levi como Cortina señalan que, efectivamente, existen situaciones en las que las personas realizan valoraciones morales que, sin embargo, son incapaces de justificar mediante razones. A pesar de ello, esto no puede llevar a proclamar la existencia de una esquizofrenia moral latente en el conjunto de nuestros juicios morales, como piensa Haidt. Más bien para estos autores se trataría de un fenómeno ocasional fruto de la heteronomía en que las personas adoptan muchas de sus creencias y juicios relativos a diversos ámbitos, entre ellos el de la moral.

Según Levi todos aprendemos sucesos históricos o verdades científicas por la escucha de expertos poseedores de una legitimidad social sobre esa área concreta y son éstos quienes aportan las razones que sustentan esas afirmaciones. El resto, como legos en esas materias, aceptamos acríticamente sus puntos de vista en virtud de su autoridad. Según Levi, algo parecido sucedería con la moral. También aquí habría “expertos morales”, aunque en moral los expertos no se reducirían a los miembros de la academia. También otros colectivos, como los movimientos sociales y de cambio cultural realizan importantes contribuciones al progreso moral de la sociedad. Sus juicios innovadores sobre diversos asuntos morales son adoptados acríticamente por el resto de personas, así como las razones que ellos aducen (Levi, 2007: 308-311).

Cortina comparte con Levi que, efectivamente, nosotros adoptamos muchos de nuestros posicionamientos sobre diversos temas morales de una forma heterónoma, por la confianza que depositamos en ciertas personas o grupos, tal y como sucede en ámbitos como el científico. Ello explica que en

casos como los presentados por Haidt las razones que aduce el sujeto no encajen con la situación. El sujeto las expone porque son las únicas que conoce y las únicas que sabe articular sobre el asunto en cuestión. Sin embargo, Cortina lamenta la existencia de esta formación de juicios morales producida no sobre la reflexión (y por ende de forma autónoma) sino por medio de la adopción acrítica de los juicios de otros. Para que eso no suceda se hace necesario que los ciudadanos puedan formar sus juicios mediante la deliberación y no desde etiquetas o consignas preestablecidas (Cortina, 2011:225). Dicho de otro modo, se debe fomentar la autonomía moral de los sujetos en la formación de sus juicios morales.

Por todo ello, tanto Levi como Cortina ofrecen una perspectiva más convincente sobre el desconcierto moral. No hace falta especular sobre el origen intuitivo de los juicios. Basta con saber distinguir entre situaciones en que los ciudadanos forman sus juicios de forma autónoma y aquellas en que los hacen manera heterónoma.

5. Conclusión:

De esta manera podemos comprobar cómo la neuropsicología elabora teorías explicativas erróneas sobre fenómenos de la vida cotidiana. Esas explicaciones incluso sirven como base para todos unos entramados teóricos como es la teoría del Intuicionismo social de Haidt. Cuando esas teorías se presentan en la academia son criticadas desde teorías psicológicas rivales, pero curiosamente ninguna de esas críticas cuestiona los supuestos teóricos básicos de dichas teorías. Por ejemplo, del intuicionismo social se suele criticar que no reconoce la capacidad de la razón para frenar o amortiguar los juicios intuitivos. Pero no se cuestiona que los juicios poseen una naturaleza intuitiva. Porque en la moderna psicología social y la cognitiva es una tesis compartida que la intuición es una fuente de juicios morales. Curiosamente han tenido que ser las críticas elaboradas desde la filosofía moral las que denuncien la incapacidad del intuicionismo social para dar cuenta del mundo moral.

Esta situación es debida, en mi opinión, a que los errores metodológicos de la psicología moral se propagan de una forma acrítica en la academia siempre

que encajen dentro de un paradigma que puede ser él mismo erróneo, como sucede con el imperante modelo del proceso dual. Aquí las diferentes teorías darán más peso a la reflexión (Greene, 2014) o a la intuición (Haidt, 2012), pero no se cuestiona que esas dos sean las fuentes de los juicios. Es decir, ningún teórico se pone a cuestionar el modelo mismo tratando de encontrar explicaciones alternativas de los descubrimientos realizados, como sucede con el caso del desconcierto moral (Fine, 2006). Esta falta de autorreflexión dentro de la neurociencia es el germen de todos los neuroerrores difundidos en esta disciplina.

Pues con la neuroeducación sucede lo mismo. Los neuromitos se difunden con gran facilidad porque en la actualidad el conocimiento del cerebro es considerado una fuente indiscutible de autoridad en todas las explicaciones sobre los procesos de aprendizaje. Así cualquier teoría que se presenta ante los legos apelando a una base cerebral es aceptada, porque encaja en la corriente de pensamiento actual de que el estudio del cerebro proporciona las bases seguras sobre el conocimiento del aprendizaje. Por eso mismo, para no caer en los neuromitos, la neuroeducación debe ampliar la perspectiva y tener en cuenta otros elementos pedagógicos. Pero, sobre todo, la neuroeducación debería adoptar una perspectiva crítica que le impida caer en una antigua falacia, la apelación a la novedad. Porque algo por ser novedoso no significa necesariamente que sea mejor que lo tradicional.

BIBLIOGRAFÍA:

Codina Felip, M. J. (2014): *Neuroeducación en virtudes cordiales. Una propuesta a través de la neuroeducación y la filosofía discursiva cordial*, Valencia, Universitat de València.

Cortina, A. (2011): *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos.

Fine, C. (2006): "Is the emotional dog wagging its tail or catching it?", *Philosophical explorations*, 9, 83-98.

Greene, J. (2014). *Moral tribes. Emotion, reason and the gap between us and them*. London, Atlantic Books.

Haidt, J. (2001): "The emotional dog and its rational tail. A social Intuitionist approach to moral judgement", *Psychological Review*, 108, 814-834.

Haidt, J. (2012). *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*, New York, Pantheon Books.

Haidt, J., Kollert, S. H. y Dias, M. (1993): "Affect, culture and morality, or is it wrong to eat your dog?", *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613-628.

Levi, N. (2007). *Neuroethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pérez Zafrilla, P.J. (2013). "Implicaciones normativas de la psicología moral. Jonathan Haidt y el desconcierto moral", *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 59, 9-25.

Sobre la necesidad de una pedagogía feminista en filosofía. Aproximación a través de los textos de Christine de Pizan y Marie de Gournay

Trini López Verdú

Resumen: Tradicionalmente, la filosofía ha ocupado un lugar relevante en la educación y la asignatura ha sido considerada como una materia fundamental en la formación del alumnado. Este bien merecido respeto se justifica por sí mismo, se trata de una antigua disciplina que ha sido fundamental en el desarrollo de todas las ciencias y, en general, del conocimiento humano. Pero el hecho es que las mujeres no aparecen en los libros de texto o en las historias de la filosofía, si acaso su presencia es mínima y anecdótica, es como si su participación en la filosofía no existiese o fuese irrelevante. Desde esta perspectiva proponemos recuperar el pensamiento de Christine de Pizan o Marie de Gournay como algunas de las filósofas que han sido aparentemente excluidas de la historia de la filosofía. Desde un punto de vista feminista carece de sentido esta exclusión.

Palabras clave: normalización, inclusividad, antigüedad, medieval, querella.

La creciente especialización, el aumento del número de materias que los alumnos y alumnas deben cursar en secundaria, las características propias de una sociedad tecnológica que prioriza las consecuencias inmediatas y las implicaciones prácticas de las enseñanzas que se transmiten en los planes de estudio, ha relegado esta materia a la optatividad. Un breve repaso a las últimas décadas del sistema educativo muestra un deterioro de la situación de la materia, que si bien no está suprimida de los planes de estudio, aparece como una especie de recuerdo valioso, eso sí, de una disciplina que actualmente tiende a su desaparición. La reflexión filosófica sobre el ser humano y sobre el mundo

parece ser algo prescindible en los modelos educativos actuales. En este sentido es muy interesante la recuperación de planteamientos filosóficos que pueden aportar una nueva perspectiva y explicar determinados problemas que tradicionalmente han sido obviados, tal y como se presentan en los libros de texto de Secundaria.

Si queremos recobrar el prestigio de la filosofía debemos comenzar con una sugerencia pedagógica que muestre que su presencia sigue siendo imprescindible en la sociedad actual. Una propuesta que permite demostrar su máxima importancia es la recuperación del papel de las filósofas en el desarrollo del pensamiento. La filosofía podrá ser de ese modo considerada como una materia esencial en la formación del alumnado. El aparentemente escaso protagonismo de la mujer en la historia de la filosofía conduce al alumnado a la idea de que se trata de una disciplina antigua y desfasada, que fue muy importante pero que actualmente tiene poco valor y, al mismo tiempo, hace perdurar la idea de que las mujeres no han intervenido. Desde esta perspectiva surge la necesidad de adoptar medidas pedagógicas que normalicen la situación de la mujer como sujeto activo que desarrolla su actividad de forma eficaz en las diferentes disciplinas y especialmente, en la filosofía.

Dejando al margen el ámbito académico en el que hoy la presencia de la mujer es evidente, los textos y materiales utilizados en el sistema educativo con mucha frecuencia excluyen, generalmente, a las filósofas. La perspectiva que proporcionan es la de una historia de grandes pensadores entre los que, de vez en cuando, se incluye a alguna gran mujer. Esta necesidad no puede reducirse a dedicar un día, o varios días, a exponer o recordar a las mujeres que han sido grandes escritoras, científicas o filósofas y que parecen haber sido olvidadas. Esta medida puede ser positiva pero resulta insuficiente pues continúa perpetuando este rol de la mujer en la historia, asignándole un papel secundario y ocupando un lugar que intelectualmente ha sido inferior al del hombre. Destacar esporádicamente a una filósofa puede relacionarse con una situación de la excepcionalidad de algunas grandes mujeres que fueron capaces de destacar en diferentes ámbitos a pesar de las dificultades que su contexto les imponía. Esta visión puede ser acertada pero es superflua y limita la participación de la mujer a su excepcionalidad como gran mujer. Desde esta misma

perspectiva se justifica la escasa aparición de las filósofas, que pudieron contribuir al desarrollo de la historia del pensamiento, en los libros de texto. Las circunstancias históricas en casi todas las épocas hacen poco posible la paridad, pero al menos deben señalarse como dificultades que impidieron un mayor protagonismo. Por supuesto, los libros de texto no pueden desplazar el papel de los presocráticos, los pitagóricos o de Platón y Aristóteles. Escuelas y filósofos que han mostrado una increíble producción de pensamiento en la antigüedad deben ocupar su espacio.

No es posible sustituir unos autores por otros aunque el hecho es que estas últimas existieron y participaron en el desarrollo de la filosofía. Fue el contexto el que redujo su presencia. La enseñanza de la filosofía en secundaria sigue perpetuando esa concepción de la historia del pensamiento en la que la mujer no ha participado. Las pensadoras no aparecen ni tampoco se explica por qué no aparecen. La proporción en la que encontramos alguna referencia a mujeres filósofas es de una por cada cuarenta o cincuenta filósofos. Esta asimetría disminuye de forma muy discreta en las referencias a la filosofía contemporánea o en temas sobre ética, filosofía práctica o antropología, donde las contribuciones filosóficas desarrolladas por mujeres son bastante más evidentes.

Sin embargo, sería perfectamente posible incluir la aparición de Teano de Crotona, Aspasia de Mileto, Diótima de Mantinea o de Hipatia de Alejandría en la Filosofía Griega. Es cierto que no conservamos grandes textos y tenemos pocas referencias de estas y de otras filósofas, pero también sucede esto mismo con un buen número de filósofos que sí aparecen en los textos de Secundaria. Esta misma tarea podría extenderse a las demás etapas de la historia de la filosofía o de los problemas filosóficos que se abordan en los libros de Bachillerato, reflejo de las distintas "historias de la filosofía", al menos en sentido académico. El pensamiento de Hildegard Von Bingen o de Catalina de Siena puede ser tan esclarecedor como el de Anselmo de Canterbury o Tomás de Aquino para que el alumnado comprenda y tenga una perspectiva general de estas épocas. Esto mismo ocurre con la forma de abordar la Filosofía Moderna. Anne Finch Conway desarrolló el concepto de mónada que retomó Leibniz, Mary Astell fue crítica con el cartesianismo y adoptó una posición empirista y otras pensadoras desarrollaron su propia filosofía a la luz de la Ilustración, aunque no

hayan sido suficientemente reconocidas. Desde este punto de vista resulta escandaloso que los textos expliquen el pensamiento de Rousseau, Voltaire o Montesquieu y no mencionen a Olympe de Gouges. Los libros de texto solo recogen referencias a mujeres filósofas en la época Contemporánea, especialmente en el siglo XX. Se trata de un momento histórico en el que su participación es indiscutible, pero no debería ser el único, si realmente consideramos que las mujeres han podido ser siempre filósofas y, sin duda, es un hecho que lo han sido.

La normalización sobre la actividad filosófica de las mujeres en la historia del pensamiento debe recoger referencias y textos de las pensadoras que parecen haber sido deliberadamente excluidas en otras épocas. Una perspectiva inclusiva de la historia del pensamiento permite recuperar textos de carácter filosófico que han permanecido en el olvido. Abarcar los textos de las filósofas permite satisfacer dos medidas fundamentales sobre la cuestión. En primer lugar, esclarecer los motivos reales por los que han ocupado un lugar secundario en los diferentes momentos históricos. En segundo lugar, aumentar la aparición de las pensadoras y explicar sus contribuciones a la filosofía en los libros de texto. Mi intención en este trabajo es recuperar el pensamiento de algunas filósofas que escribieron sus obras en épocas que planteaban serias dificultades para las mujeres y cuyos textos podrían tener una presencia correctamente justificada al lado de otros grandes filósofos.

La *Historia de las mujeres filósofas* fue escrita por Gilles Ménage (1613-1692), publicada a finales del siglo XVII y dedicada a Anne Lefebvre Dacier¹. El autor comienza señalando que son muchas las mujeres que se han dedicado a escribir, aunque la mayoría no se ha dedicado especialmente a la filosofía sino a “estudios más agradables como la retórica, la poesía, la historia o la correspondencia elegante” (Ménage, 2009: 43). Gilles es filólogo y buen conocedor de los textos antiguos griegos y latinos y su intención es demostrar que han existido mujeres filósofas, declarando que a través de diversas fuentes, ha podido encontrar hasta sesenta y cinco. Las referencias a todas estas

1 Anne Lefebvre Dacier (1647?-1720) fue una reputada escritora, traductora de textos clásicos y amante de la historia de la filosofía, este es el motivo por el que Ménage afirma que desea dedicarle su obra.

mujeres están clasificadas en “Filósofas de escuela incierta, Platónicas, Académicas, Dialécticas, Cirenaicas, Megáricas, Cínicas, Peripatéticas, Epicúreas, Estoicas y Pitagóricas”. Para ello recurrirá a numerosas fuentes entre las que cita a Sótrapo, Focio, Apolonio, Suidas, Filocoro, Juvenal, Dídimos, Terencio, Plutarco y Diógenes Laercio entre otros. En este último parece inspirar su obra cuando, a modo de dedicatoria, afirma en el prefacio: “Y no se sorprenderán de que os dedique esta exposición de las vidas de las filósofas los que saben que Diógenes Laercio dedicó su obra sobre la vida de los filósofos a una mujer” (Ménage, 2009: 46).

Gilles no profundiza en el pensamiento de estas filósofas, la extensión que dedica a cada una de ellas es muy desigual y, en algunos casos, se limita a citar el siglo y la fuente en la que aparece. Difícilmente pudo hacer algo más, tampoco los fragmentos o testimonios lo facilitaban, pero hoy la interpretación es clara. En todas las épocas han existido filósofas que han sido relegadas y prácticamente olvidadas. También Johan Christian Wolf (1690-1770) dedicó buena parte de su trabajo filológico a rescatar textos y testimonios grecolatinos de poetisas y prosistas, entre estas últimas encontramos a más de treinta intelectuales, entre los siglos V a. C. y XVI d. C., y la mayoría fueron grandes filósofas. Aceptando que es precisa la cautela sobre la procedencia y la originalidad de los textos en algunos casos y que, con cierta frecuencia, estos nos remiten a las virtudes y al estilo de vida y costumbres propias de las mujeres en estas épocas, encontramos también la seguridad de que destacaron por ser grandes filósofas. Es el caso de destacadas pitagóricas como Teano, Esara, Fintio y Perictione entre otras, de Hiparquia de Maronea de la escuela cínic o de Hipatia de Alejandría, que recibió el sobrenombre de *la Filósofa* (Wolf, 2011: 92). De todas ellas conservamos testimonios que lo demuestran, a pesar de que los fragmentos y fuentes originales sean escasas.

Si queremos indagar y evidenciar las verdaderas causas por las que las mujeres han ocupado un lugar secundario, por no decir inexistente, en los diferentes momentos históricos de la filosofía podemos recurrir a los textos de Christine de Pizan o de Marie de Gounay, que son reveladores en este sentido. Sus obras han recibido una valoración casi exclusivamente literaria y ha sido problemático incluirlos como parte del pensamiento occidental, hegemónicamente masculino.

Cuesta mucho que sean consideradas escritoras las mujeres que se atreven a romper el silencio impuesto por el patriarcado y se deciden a escribir, pero todavía es más difícil valorar sus textos como obra de reflexión filosófica. Así pues, muchas autoras filósofas que no son contempladas en la historia de la filosofía, se encuentran, en cambio, recogidas en la historia de la literatura. Este es el caso de Christine de Pizan y de Marie de Gournay, escritoras-filósofas en lengua francesa (Otero Vidal, 1997:78).²

Reparando en que estos dos casos no son excepciones, trataremos de mostrar que es posible incluirlas en la historia del pensamiento porque sus especulaciones y argumentos son palmariamente filosóficos. Este panorama del pensamiento patriarcal filosófico se extiende a todas las épocas y contextos. Tradicionalmente los filósofos no han tenido ninguna necesidad de examinarse o de interrogarse acerca de su situación como hombres y, quizás, esta sea la razón por la que determinadas reflexiones no hayan sido consideradas como filosóficas. Pero inevitablemente, las circunstancias propias de las mujeres han sido la causa de que buena parte de sus consideraciones se circunscriban al ámbito de la reflexión feminista o feminismo filosófico.³

Tanto Christine de Pizan (1363-1429) como Marie de Gournay (1565-1645) advierten que no es difícil encontrar textos de los pensadores o escritores de cualquier época que abundan en una visión despectiva de las mujeres. A partir del siglo XIII se extiende un debate por toda Europa en el que podemos situar a Pizan, la *querella de las mujeres*. La obra de Pizan queda enmarcada en el

2 El problema es, pues, considerar los textos de estas escritoras como propios de la historia de la filosofía. Esta es la visión que se ha sostenido tradicionalmente. En este sentido hemos visto que Ménage intentó demostrar que existieron mujeres filósofas, pues no se consideraba una actividad intelectual propia de las mujeres. Otero Vidal muestra que este idea ha perdurado y se sigue manteniendo actualmente en las historias de la filosofía.

3 Sobre las expresiones *filosofía feminista* y *feminismo filosófico* véase Amorós, C. (Ed.) (2000a: 9-12). Celia Amorós prefiere usar la expresión feminismo filosófico, señalando que este es “es susceptible de ser tematizado filosóficamente”, mientras que la expresión filosofía feminista es problemática.

“memorial de agravios” puesto que defiende los intereses de las mujeres y las protege de las ofensas de las que son objeto.⁴

En este contexto surgen textos de carácter intelectual y literario respecto a la naturaleza y las capacidades del sexo femenino y *La Ciudad de las Damas* es un buen ejemplo para indagar en las causas que han conducido a la exclusión de la mujer, recurriendo a la propia filosofía. De esta forma, es posible recuperar el pensamiento de una autora, perteneciente a una época que imponía tantas trabas a la participación de las mujeres en la filosofía, que resulta sorprendente encontrar planteamientos filosóficos sobre los que hoy seguimos reflexionando. El pensamiento de Pizan ha sido considerado como profeminista o prefeminista (Laurenzi, 2009) y, además, es innegable que su defensa de las mujeres en el marco de la querrela queda planteada como un discurso filosófico propio de la época.

Christine de Pizan escribe la *Ciudad de las Damas* en 1405. Su vida no fue fácil, pero tuvo la fortuna de ser hija del sabio Tommaso de Pizzano, embajador de la república de Venecia en la corte de Carlos V de Valois. Probablemente su padre le inculcó el amor por la filosofía y el interés por la actividad intelectual, muy poco habitual en las mujeres de esta época. Así nos cuenta en su obra que su padre la impulsa al estudio mientras que su madre defiende la dedicación a las tareas del hogar, más apropiadas para la mujer. Viuda con tres hijos, estafada por mercaderes deshonestos, recurriendo a los usureros y enzarzándose en diversos pleitos, busca el refugio en una habitación, que aparece en su obra como el lugar que le proporciona la intimidad necesaria para leer y escribir.

De esta forma comienza la obra Christine, sentada en su cuarto de estudio y rodeada de libros, instante en el que comienza a leer el *Libro de las lamentaciones de Mateolo*, un compendio de miles de versos misóginos de Jean de Meun que constituyen la segunda parte del *Roman de la Rose* del siglo XIII. La lectura le conduce a la reflexión sobre sí misma como mujer. Sus primeros

4 Amorós, C. (2000 b: 83-84) sostiene que técnicamente el pensamiento de Christine de Pizan no puede articularse como una teoría feminista, pues surge en un contexto propio de una época que carece de los conceptos de universalidad e igualdad que aparecerán el marco de la Ilustración y sin los que no es posible la vindicación feminista. En este sentido, Pizan defiende los intereses de las mujeres y se muestra contraria a los ataques que sufren por parte de algunos hombres, pero no cuestiona el orden establecido ni la situación de la mujer y tampoco plantea reflexiones acerca del de género, propias del feminismo.

pensamientos ante el desprecio hacia las mujeres la afligen profundamente. Reflexiona sobre la visión de la mujer como suma de imperfecciones, que no solo la deja sumida en la tristeza sino que también le lleva a sentir repulsión. La causa de esta repugnancia es la imagen de un ser invadido por las más bajas inclinaciones, deseos e intenciones. Un ser que además aparece, en el mejor de los casos, como irracional e incapacitado para la actividad intelectual. Sin embargo no es el *Libro de las lamentaciones* el único que suscita esta visión, consternando a Cristina. Los más grandes filósofos han aportado testimonios que son contrarios y menosprecian el sexo femenino. En este contexto tres damas, que encarnan tres virtudes, se presentan ante Cristina, sus nombres son Razón, Justicia y Derechura⁵ (o Rectitud). La dama llamada Razón le pide que piense en las Ideas y que reflexione sobre cómo estos grandes filósofos no se ponen de acuerdo respecto a lo que es verdadero o falso:

Piensa en las Ideas, es decir, las cosas divinas que mayor trascendencia tienen: ¿no ves incluso que los más grandes filósofos cuyo testimonio alegas en contra de tu propio sexo no han logrado determinar qué es lo verdadero o lo falso, sino que se corrigen los unos a los otros en una disputa sin fin? Tú misma has estudiado en la metafísica de Aristóteles que crítica y refuta de tal suerte las ideas de Platón y otros filósofos. Mira también como san Agustín y otros Doctores de la Iglesia hicieron lo mismo con ciertos pasajes de Aristóteles al que llaman sin embargo, el Príncipe de los filósofos y a quien se deben las más altas doctrinas de la filosofía natural y de la moral. Ciertamente, tú pareces creer que todo cuanto afirman los filósofos es artículo de fe y que no pueden equivocarse. (Pizan, 2000: 66)

Christine está planteando que estos “varones ilustres, doctores de tan hondo entendimiento y universal clarividencia” (Pizan, 2000: 64) pueden estar equivocados. La autora cree en la existencia de verdades absolutas, su concepción de la verdad no puede ser interpretada como escéptica o relativista en ningún caso, pero sí que adopta una posición crítica frente al conocimiento de la misma: los grandes filósofos están en un error. De este modo llega a

5 Aunque en castellano sea más habitual el uso del término rectitud, Marie-José Lemarchand utiliza *Derechura* para traducir *Droiture* que está relacionado tanto con el campo del derecho y la justicia como con la geometría, pues su significado es también dirección en línea recta. Derechura será la dama que porta como cetro una regla que le permitirá trazar los planos de la Ciudad que acogerá a las mujeres que han destacado en virtud de su recto comportamiento.

cuestionar la autoridad de Platón, Aristóteles o Agustín. Las disputas filosóficas sobre las grandes cuestiones, la imposibilidad de llegar a acuerdos en aspectos fundamentales no demuestra que no exista una verdad, pero permite mostrar que aquellos que consideran que la mujer tiene una menor capacidad intelectual que el hombre pueden estar equivocados.

A continuación, Razón analizará las causas por las que los hombres han acusado habitualmente a las mujeres o las han desdeñado. La primera de estas razones es que lo hacen para evitar que los hombres caigan en la lujuria y acaben extraviándose, señalando que en este caso lo hacen con buena intención. En realidad, los ataques e insultos hacia las mujeres han consistido en el abuso de un derecho que ha beneficiado a unos pero que ha perjudicado enormemente a la otra parte y la ignorancia no puede ser excusa para causar daños a la parte perjudicada. El objetivo perseguido mediante el desprecio de las mujeres es positivo en cuanto que permite conducir a los hombres hacia la virtud y corregir sus vicios. Pero estas buenas intenciones son interpretadas como un error, procedente de la ignorancia sobre los hechos, pues esto es como si condenaran el fuego o el agua, elementos que pueden ser buenos y necesarios, porque algunos “se queman o se ahogan” (Pizan, 2000: 76). El problema planteado es que un determinado elemento que puede ser bueno, puede utilizarse tanto para el bien como para el mal. Esto es justamente lo que hacen aquellos que acusan a las mujeres cuando otros, a los que llama locos, abusan de ellas. “No es a las mujeres a las que hay que acusar si hay locos que abusan de ellas” (Pizan, 2000: 76). Este argumento esbozado por Cristina hace seis siglos tiene hoy el mismo valor. Actualmente seguimos escuchando que las mujeres que son víctimas de acoso han provocado esta circunstancia, así la víctima es tomada por la causa que ha provocado el mal y el acosador es excusado del delito y eximido total o parcialmente de su culpa, pues se interpreta erróneamente que el elemento desencadenante del mal o en este caso del delito, ha sido la mujer.

En segundo lugar, plantea que otros hombres lo hacen impulsados por sus “vicios”, la “envidia” o debido a la “invalidez de su propio cuerpo” (Pizan, 2000: 77). El vicio puede ocupar un lugar central en sus vidas y conducirlos a la envidia de otros hombres que disfrutaban de las mujeres. En un sentido parecido, aquellos

hombres que tienen problemas con su cuerpo o que han envejecido mal y no pueden tener una vida sexual tan activa como quizás tuvieron anteriormente, insultan y critican a las mujeres por no poder disfrutar de ellas como quisieran. Este es el caso de Ovidio, señala Cristina, que en su juventud se jactaba de tener muchas amantes y que durante su vejez las criticaba como muestra en sus obras *Ars amandi* y *Remedia Amoris* (2000: 79).

La tercera causa por la que algunos hombres menosprecian a las mujeres es porque desean “demostrar lo mucho que han leído, y entonces citan y repiten” (2000: 77) lo que se ha dicho en otros libros escritos por autores de gran reputación. De nuevo Cristina se muestra crítica con el principio de autoridad al que estos hombres obedecen de forma pueril, tras una máscara de honorabilidad. Además, la afirmación nos permite comprender la frecuencia con la que históricamente se han reproducido ataques misóginos.

Los tres argumentos expuestos constituyen una crítica lúcida y mordaz a la tradición cultural y filosófica de Occidente que ha expulsado a las mujeres de todos aquellos ámbitos en los que el hombre podía ejercer sus privilegios, limitando su papel al desarrollo de la vida doméstica. Si bien el momento histórico impide el desarrollo de una posición feminista en sentido estricto, que requiere conceptos y elementos propios de la Ilustración, tras la exposición de estas razones, denunciadas por la autora en una época de gran opresión de la mujer, se muestran de forma evidente algunos elementos propios de una crítica a la situación de sumisión en la que viven las mujeres. En este sentido el recurso a la autoridad y el abuso de poder han sido mecanismos fundamentales que la sociedad ha utilizado desde sus orígenes para someter a la mujer y perpetuar estas estructuras que privilegian a los hombres y que hoy son llamadas patriarcales. De esta manera, la restricción en el acceso a la educación será un aspecto fundamental que proporcionará la clave para interpretar las diferencias entre hombres y mujeres, a partir del cual se ha consolidado el estatus de superioridad masculina y la discriminación de la mujer.

En el capítulo. XXVII del Libro I “Cristina pregunta a Razón si Dios ha permitido jamás que una inteligencia femenina acceda a las más elevadas ciencias”. La pregunta quedará matizada en los siguientes términos: “si su mente es tan capaz de aprender o conceptualizar como la de los hombres” (Pizan, 2000: 119), ¿por

qué las mujeres no parecen acceder al conocimiento? Christine manifiesta un interés especial en conocer la respuesta de Razón pues los hombres habitualmente critican a las mujeres por ese motivo y suelen ser atacadas por no haber destacado en el ámbito intelectual. La falta de formación de las mujeres lo explica todo. El principal problema ha sido el acceso a la educación pues la costumbre ha sido llevar a los niños a la escuela pero no a las niñas, que generalmente no se han cultivado en las artes ni han recibido formación en las ciencias. Además, la sociedad les ha atribuido exclusivamente tareas relacionadas con los cuidados del hogar y esta circunstancia les ha impedido tener otras experiencias, reservadas para los hombres. En consecuencia, señala que “no hay nada tan instructivo para un ser dotado de razón como ejercitarse y experimentar cosas variadas” (Pizan, 2000: 119). La mujer, forzosamente recluida en el hogar no ha tenido ocasiones para ejercitar y desarrollar sus capacidades. Christine plantea la necesidad de tener diferentes experiencias para desarrollar la inteligencia y reivindica la necesidad de la educación. Hablará de mujeres que han destacado gracias a la educación que han recibido. Es el caso de Cornificia, gran poetisa que también bebió de la filosofía, a la que sus padres educaron como a su hermano y destacó por encima de este, aunque no conservamos sus obras; o de Proba la Romana, poetisa de gran inteligencia. También nos cuenta que Platón admiró profundamente a la gran Safo y tras su muerte se encontraron algunos poemas bajo su almohada.

Más adelante, en el capítulo XLIII del libro I, Christine preguntará a Razón si las mujeres están dotadas de juicio y de capacidad para discernir. En este sentido, la autora defiende que hombres y mujeres tienen las mismas capacidades y para ello, reflexiona sobre la distinción entre el “buen sentido” o “juicio” y el “saber”. Del primero afirma que es “un don que Naturaleza otorga lo mismo a hombres que a mujeres” (Pizan, 2000: 143). Por lo tanto, se trata de una capacidad natural propia tanto de hombres como de mujeres, aunque señala que algunos o algunas pueden estar mejor dotados que otros. Por otra parte, el *saber* o erudición es algo que se adquiere a través de la formación y del estudio pero que puede destacar y brillar más en aquellas mentes que están, además, bien dotadas de una buena capacidad de juicio. La relación entre buen juicio y saber es problemática. Por una parte, las mujeres y los hombres pueden estar

igualmente dotados de este buen sentido pero, por otra, sabemos que las mujeres no han recibido la educación necesaria para adquirir también el saber. La cuestión es que algunas mentes están bien dotadas de juicio pero carecen de saber y otras pueden poseer un saber erudito con poco juicio. Este planteamiento le conduce a la necesidad de admitir que para el bien público es más beneficioso el saber, pues perdura y puede recordarse y transmitirse, mientras que el buen juicio únicamente está presente durante la vida del individuo. La realidad es que las mujeres, que han podido estar dotadas de este buen sentido no han tenido acceso al saber que les hubiera proporcionado la educación.

Pero todas estas dificultades no han impedido que existan mujeres que han destacado en la historia gracias a sus logros. Así en el segundo libro *Derechura* presentará a grandes y nobles mujeres que destacaron como las sibilas y otras profetisas, emperatrices y reinas que fueron capaces de liberar a su pueblo, de traer la paz y de aportar al mundo otros muchos beneficios. En este contexto serán tratadas también aquellas virtudes propias de las mujeres como la fidelidad, la discreción, la castidad, la firmeza y constancia, la fortaleza moral y la generosidad.

Es destacable la crítica de la autora a aquellos que consideran que las mujeres no deben estudiar, pues se confunden al creer que el conocimiento puede corromperlas. Pizan recurrirá a un argumento platónico, próximo al intelectualismo moral socrático, para demostrar que esto es falso. Sostener que el conocimiento del bien y de la verdad pueden conducir a la corrupción es un sinsentido, pues el conocimiento del bien y de la virtud únicamente puede conducir al bien, es decir, a acrecentar estas virtudes y a mejorar las costumbres. Las trabas y restricciones que han experimentado las mujeres se deben al error del sexo masculino que ha impedido el acceso de la mujer a la educación, de nuevo se trata de un desacierto. Así lo mostrará *Derechura*:

Esto te demuestra – me respondió - que las opiniones de los hombres no se fundamentan todas sobre la razón, porque está bien claro que ahí andan equivocados. No se puede admitir que el conocimiento de las ciencias morales, que enseñan precisamente la virtud, corrompa las costumbres. Al contrario, es cierto que las mejora y ennoblece. ¿Cómo

creer que fomenta la corrupción? Es algo que no se puede pensar ni decir... Afirmar que el conocimiento del bien y de la verdad corrompe a las mujeres es inadmisibile. (Pizan, 2000: 198)

No obstante, con frecuencia los hombres cultos han permitido estudiar a sus hijas y nos cuenta aquello que fueron capaces de llegar a hacer a pesar de no ser propio de mujeres. Este fue el caso de Hortensia, Hija de Quinto Hortensio, gran orador romano, que llegó a igualar a su padre en ingenio y oratoria. También de Novella, hija del famoso jurista Giovanni Andrea, instruida en las letras y el derecho, que llegó a dar clases magistrales. Y de la propia Cristina que fue alentada por su padre en su inclinación al estudio.

Se rebaten también otros tópicos misóginos, refutando a aquellos que sostienen que a las mujeres les gusta que las violen y que las protestas o las quejas no son más que palabras. Cristina se siente indignada ante este tipo de afirmaciones y relata como la noble Lucrecia tras ser engañada y violada prefirió morir y se suicidó para no soportar la carga que le producía la vejación a la que se había visto sometida. Y contra aquellos que acusan a las mujeres de tener tantos defectos que hacen infelices a los hombres, afirmará que la realidad es bien distinta en el ámbito doméstico.⁶ Pues lo más frecuente es ver que muchas mujeres se encuentran esclavizadas a causa del matrimonio y sometidas a la violencia y la crueldad de sus esposos. La situación de la mujer como víctima es bastante habitual.

...Dime si miento o si no es el caso de algunas vecinas tuyas.

-Es cierto, señora -le contesté-, he visto y conozco a muchas que sufren así y es una gran pena.

-Ya te creo. Y encima hay que oír hablar de maridos desconsolados, pero estos, querida, dime dónde están. (Pizan, 2000: 171)

6 En la Epístola de Valerio se afirma que el sabio no debería casarse porque una esposa es fuente de preocupaciones, poco amor y muchos gritos. También Teofrasto sostiene que si un hombre se casa para estar bien atendido, es preferible entonces un buen criado que será más leal y lo hará por menos dinero. Este tipo de consideraciones parecen habituales, pero Christina demostrará recurriendo a diferentes ejemplos que esto es falso y que la realidad que vive la mujer es otra, pues con frecuencia experimenta situaciones de violencia (Pizan, 2000: 170).

El libro III relata como Justicia finalizará la obra de la Ciudad de las Damas, acabando los tejados y acogiendo en su interior a las más virtuosas damas, todas ellas santas o mártires. Destaca el ejemplo de Santa Catalina. Cuando el emperador Maguncio visitó Alejandría, probablemente con motivo de la celebración de alguna fiesta pagana. Catalina escuchó los gritos de los animales que serían sacrificados en honor a sus dioses y acudió a convencer al emperador para que no lo hiciera, recurriendo a argumentos tanto teológicos como filosóficos, intentando sacarlo de su error. El emperador no supo que contestar y reunió a más de cincuenta filósofos para discutir con Catalina, que finalmente convenció a todos.

Justicia destaca que es muy elevado el número de mujeres que han destacado por sus grandes y diferentes méritos. La Ciudad de las Damas ha sido finalizada y poblada por muchas de ellas. En el último capítulo, a modo de conclusión, Christine dirige su libro a todas las mujeres de cualquier condición, animándolas a defenderse de todas las acusaciones y ofensas que habitualmente se dirigen contra ellas pero, sobre todo, las exhorta a cultivar su mente, a desarrollar sus capacidades intelectuales mediante el conocimiento y el saber.

Finalmente, a todas vosotras, mujeres de alta, media y baja condición, que nunca os falte conciencia y lucidez para poder defender vuestro honor contra vuestros enemigos, ¡quitadles las máscaras, que nuestras brillantes cualidades demuestren la falsedad de sus ataques! (...)

Alegraos apurando gustosamente el saber y cultivad vuestros méritos. Así crecerá gozosamente nuestra Ciudad. (Libro III, Cap. XIX. Aquí acaba el libro. Cristina se dirige a todas las mujeres.) (Pizan, 2000: 273)

La filosofía que se caracteriza por la actitud crítica, debe ser también crítica consigo misma. Lo más interesante no es que un hombre o mujer del siglo XXI plantee argumentos feministas o explique que determinados planteamientos misóginos propios de diferentes épocas o de grandes pensadores fuesen erróneos. Lo verdaderamente imprescindible es recurrir a textos de la propia historia de la filosofía que han permanecido en el olvido y que demuestran, de la mano de pensadoras deliberadamente excluidas, que sus argumentos filosóficos eran tan válidos como los de los filósofos. Las reflexiones filosóficas de las

mujeres han existido en todas las épocas a pesar de los obstáculos propios de todos los contextos en los que han desarrollado su pensamiento. Christine de Pizan o Marie de Gournay pueden ser consideradas una buena muestra de ello.

Tampoco para Marie Le Jars de Gournay fue fácil. En la *Apología de la que escribe* (Gornay, 2014:121-162) relata cómo se vio sumida en graves problemas económicos después de perder gran parte de sus rentas a causa de la guerra y de las circunstancias políticas y sociales. Fue presa de la angustia y de un hondo sufrimiento cuando muchos de los que había considerado amigos y amigas le dieron la espalda al descubrir estas circunstancias. Convertida en blanco de habladurías, reflexiona amargamente sobre la amistad y se defiende de las críticas, consciente del desprecio que muchos de sus contemporáneos sienten ante una mujer que pretende ser una erudita.⁷ La *Copia de la vida de la doncella de Gounay* (2014, 165-171) es una breve autobiografía que apareció después de una primera y falseada versión sobre su vida, que fue publicada sin su consentimiento. En la breve introducción de la verdadera edición, dirigida *Al señor Thevein, tesorero*, explica como fue engañada por dos hombres que robaron el original y manipularon el texto que llegó a ponerse en circulación con el objetivo de ridiculizar a la autora. Esta es la razón del curioso título que se plantea como una “copia” de su biografía. Con esta consiguió desenmascarar a los farsantes y tras llevarlos ante la justicia consintieron en asumir que ésta y no la otra era la verdadera autobiografía escrita por la autora.

También fue objeto de burla debido a su interés por la alquimia. Criticada por despilfarrar en los gastos que esta ciencia pudiera acarrear, Marie explicará minuciosamente todas las inversiones que dedicó estudio de la alquimia para defenderse de las críticas, demostrando que fueron siempre mesurados y equilibrados. La atracción por la alquimia surge de la necesidad de conocimiento, Marie quiere conocer e investigar la materia y la naturaleza. Su visión respecto a este arte o ciencia no es ni ocultista, ni inocente e insiste en alejarse de esta concepción, asumiendo y compartiendo algunas de las críticas de aquellos que consideran las creencias de algunos alquimistas como locuras o charlatanerías.

⁷ Gournay denuncia el descredito general, propio de la época, al que se ven sometidas las mujeres estudiosas. Esta situación se agrava con el hecho de que adquirió su formación de manera autodidacta y por este motivo carece de los reconocimientos académicos que obtienen habitualmente los hombres.

Por ello advierte que la práctica de la alquimia debe ser cautelosa y no se deben esperar grandes logros de este *arte*, pero sí que es posible satisfacer la curiosidad y conocer la mejor la materia a través de su ejercicio.

Sé, además que no es una irresponsabilidad menor pronunciarse sobre cosas ocultas, tanto en sentido negativo como positivo, o prohibir su práctica, si es que esta favorece una investigación exquisita de la naturaleza, como nos ofrece la práctica de la alquimia, lo que la hace, por tanto digna de consideración de una mente curiosa, aun cuando no tenga otra utilidad. (Gournay, 2014: 135)

Marie muestra como las diferencias entre hombres y mujeres, que se han producido históricamente, tienen su origen en cuestiones sociales, tradiciones y costumbres. Las mujeres han sido excluidas y han quedado al margen de diferentes ámbitos que los hombres se han atribuido como propios. El primero de ellos es la educación. Las mujeres han estado inevitablemente recluidas a la *rueca*⁸, pues muchos hombres sostienen que carece de las aptitudes necesarias para dedicarse a otros quehaceres, basándose en rumores sin fundamento alguno. Considerando que no son más que burdas opiniones, aunque muy extendidas, Marie recurrirá a su propio conocimiento y erudición para demostrar que grandes filósofos han sostenido ideas contrarias que rebaten esta equivocada visión de la mujer. Un ejemplo destacable es el de Platón y Sócrates que en la *República* atribuyen a las mujeres los mismos derechos, facultades y funciones que a los hombres. Nos habla de otras mujeres que destacaron como Hipatia que llegó a ocupar un lugar de honor en Alejandría, de las pitagóricas Temistoclea, Teano, Damo y de otras muchas. A continuación, presentará la educación como una necesidad para que se produzca el desarrollo de todas las capacidades intelectuales del ser humano.

De modo que, si bien las damas alcanzan los grados de excelencia con menor frecuencia que los hombres, es maravilloso constatar que el carecer de una buena educación, es más, que la influencia de una explícita y deliberada mala educación no les cause un daño mayor, y que

⁸ Marie de Gournay crítica y ridiculiza este símbolo, la rueca, con el que no se siente identificada en absoluto y que se utiliza para representar las funciones domésticas, atribuidas exclusivamente a las mujeres.

no se les impida poder llegar a todo. Por si fuera preciso dar pruebas de ello: ¿se encuentran más diferencias entre hombres y mujeres, que las que se encuentran entre las propias mujeres dependiendo de la educación que hayan recibido, de si han crecido en una ciudad o en un pueblo, o según su nacionalidad? (Gournay, 2014: 92-93)

Las condiciones sociales han impedido el acceso a la formación que se reservaba a los hombres. No obstante, algunas lo consiguieron, a pesar de esta deliberada traba, y Marie hace referencia a un buen número de ellas y a las circunstancias que favorecieron su formación. Es un hecho que han existido mujeres que han tenido acceso a la vida intelectual y que han destacado también en la filosofía, una adecuada formación permitiría salvar la aparente distancia intelectual entre hombres y mujeres. Para exponer las razones que demuestran el valor intelectual de estas mujeres, Gournay recurre a los textos de Boccaccio, *De claris mulieribus*, de Enrique Cornelio Agrippa, *De la nobleza y excelencia del sexo femenino*, de Antístenes, de Diógenes Laercio. Citará también a Plutarco, *Virtudes de mujeres*, y a Séneca, *Consolaciones*, que sostuvieron que la virtud y la inteligencia son las mismas facultades tanto en los hombres como en las mujeres pues ambos pueden poseerlas y, en este mismo sentido, hablará del propio Montaigne, con el que estableció una estrecha amistad intelectual, llegando a convertirse en su padre adoptivo.⁹

Marie pone un especial interés en la exclusión de la mujer del gobierno y de otros ámbitos relacionados con el poder, así criticará la ley sálica, instaurada en Francia y cuyo origen se remonta a los tiempos de Faramundo, explicando que en tiempos de guerra se consideraba que las mujeres no tenían un cuerpo preparado para estos enfrentamientos. Para mostrar que esta consideración es errónea, hablará de los pares y parejas que tenían los mismos privilegios y la misma capacidad de decisión, de la figura de las regentas y de cómo Plutarco nos cuenta que los antiguos lacedemonios consultaban todos sus asuntos, también los públicos a las mujeres. Criticará también la idea de que estas diferencias entre los sexos puedan estar basadas en la fuerza física pues esta

9 Dicha situación fue también objeto de críticas y habladurías. Gournay se defenderá explicando que esta relación era la que podría existir entre un padre y su hija. En la *Copia de la vida de la doncella de Gournay* cuenta como tras la muerte de Montaigne continuó la amistad con su viuda y su hija, a la que llegó a considerar como una hermana, y con las que llegó a convivir quince meses, manteniendo siempre esta amistad.

es una virtud tan baja que “las bestias las poseen en mayor medida que el hombre y en una magnitud que excede la diferencia de la de este con respecto a la mujer”. (Gournay, 2014: 98)

También, relacionando la cuestión con el poder o la autoridad, las mujeres han sido apartadas del ministerio de la fe y de la administración de sacrificios con el objetivo de “mantener la autoridad de los hombres y/o para mantener la paz entre sexos, asegurada por la debilitación y represión de uno de ellos” (Gournay, 2014: 98) De nuevo encontramos la idea de abuso de poder que ha beneficiado a una parte y ha perjudicado a la otra, también sostenida por Cristina.

Gournay plantea una interesante concepción del ser humano para defender la igualdad entre hombres y mujeres. Su reflexión sobre la especie humana y las diferencias en cuanto al género son esclarecedoras e innovadoras, puesto que tradicionalmente la concepción del ser humano sostenida generalmente por los filósofos, se realizaba desde la perspectiva del varón que no tomaba en consideración a la mujer.

El animal-humano, tomado correctamente, no es ni hombre ni mujer. Los sexos no se crearon para constituir una diferencia en las especies, sino únicamente para la procreación. La única forma y diferencia de este animal-humano consiste en que posee un alma racional. Y si se nos permite reír al hilo del discurso, no estará fuera de lugar lo que aprendemos de este cuodlibeto: no hay nada más parecido a un gato sobre una ventana que una gata. El hombre y la mujer son uno hasta tal punto que si el hombre es más que la mujer, la mujer es más que el hombre. (Gournay, 2014: 98)

Así pues, no existen diferencias en cuanto a la especie humana. Hombres y mujeres son exactamente iguales y pueden ser considerados como el mismo animal-humano cuya característica esencial es la racionalidad. Las diferencias intraespecíficas únicamente son relevantes para la reproducción, pero esta distinción meramente biológica no afecta al alma del animal-humano. Marie está defendiendo una concepción dualista del ser humano, se trata de una posición filosófica sostenida en su tiempo por muchos filósofos, pero que además incluye de forma explícita a las mujeres. Carece de sentido establecer una relación de

superioridad e inferioridad, pues hombres y mujeres al estar ambos dotados de un alma racional, comparten la misma esencia.

Aproximarnos a todas estas reflexiones a través de textos escritos por mujeres permite tener una visión más amplia y valiosa de la historia de la filosofía y una perspectiva mucho más adecuada a una realidad inclusiva, de acuerdo con lo que pretendemos. Es un hecho que la referencia y la presencia de las mujeres en los textos de filosofía es mínima aunque este planteamiento disminuye en el siglo XX, sin que esto signifique que desaparezca, pues tampoco en esta etapa tienen la presencia que debería corresponderles. Tampoco es aceptable sostener que las pensadoras no existieran hasta entonces, pues a pesar de las dificultades impuestas, también desarrollaron un pensamiento propio en épocas anteriores. Quizás no destacaron, o más bien las circunstancias les impidieron destacar, o la tradición patriarcal las sumió en el olvido. Generalmente en los manuales, la historia de la filosofía se presenta como una realización consumada en la que solo han participado filósofos. La filosofía desarrollada por las mujeres aparece siempre como un añadido al margen, como si no formara verdaderamente parte de la historia del pensamiento, pero tenemos diferentes textos, referencias y testimonios que nos hablan de su existencia. El tratamiento que reciben les da un espacio diferenciado, construido al costado de la filosofía, como algo distinto, incluso exótico. Pero rescatarlas es necesario y posible. Una sociedad que, desde un planteamiento feminista, aspira a superar las diferencias entre hombres y mujeres, debe poner un interés especial en la educación, incluyendo textos similares a estos, haciendo referencia a estas autoras o a otras.

Adoptar una posición feminista en la interpretación y la enseñanza de la filosofía se convierte en una suerte de filosofía de la sospecha que permite investigar y recuperar a las filósofas olvidadas y, al mismo tiempo, desenmascarar e indagar en la historia con una actitud suficientemente recelosa para conocer las verdaderas causas de esta exclusión. Todo ello puede permitir un nuevo enfoque de ciertos aspectos propios de la filosofía. Disminuir la asimetría entre filósofos y filósofas no implica contaminar la historia del pensamiento, ni sustituir o eliminar nada de la filosofía, sino que conduce a una mirada más amplia y enriquecedora.

Una pedagogía feminista de la filosofía es aquella que necesariamente debe considerar a las mujeres que han formado parte de su historia. Incluir a las filósofas permitiría la consecución de las dos propuestas planteadas inicialmente: 1. aumentar la presencia de las mujeres que desarrollaron un pensamiento filosófico y que fueron excluidas y 2. mostrar las verdaderas causas que han impedido su aparición en la historia de la filosofía. Esta estrategia es necesaria para conseguir el objetivo planteado inicialmente: la normalización de la mujer como sujeto activo que desarrolla su actividad eficazmente en las diferentes disciplinas y especialmente, en la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C. (Ed.) (2000 a): *Feminismo y filosofía*. Madrid, Editorial Síntesis
- Amorós, C. (2000 b): *Tiempos de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Cornelio Agripa, E. (1999): *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, Madrid, Ediciones Índigo.
- Boccaccio, J. (1494): *De las mujeres ilustres en romance*. Zaragoza, Paulo Hurus. Recuperado de <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Mujeres/Index.html>
- De Gournay, Marie. (2014): *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres*, edición y notas de Monserrat Cabré i Pairet y Esther Rubio Herráez, traducción de Monserrat Cabré i Pairet, Esther Rubio Herráez y Eva Teixidor Áranegui, Madrid, CSIC.
- De Pizan, C. (2000): *La Ciudad de las Damas*, traducción, introducción y notas de Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela.
- Gleichauf, I. (2010): *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*, Barcelona, Icaria Editorial.
- Lara Martínez, M. (2011): "La emancipación de la mujer en la obra de Christine de Pisan" Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/239027>
- Laurenzi, E. (2009): "Christine de Pizan: ¿una feminista ante litteram?" *Lectora*, 15: 301-314. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/articulo/3102728.pdf>
- Ménage, G. (2009): *Historia de las mujeres filósofas*, traducción de Mercè Otero Vidal, introducción y notas de Rosa Rius Gatell, Barcelona, Herder Editorial.
- Otero Vidal, M. (1997): "Christine de Pizan y Marie de Gournay. Las mujeres excelentes y la excelencia de las mujeres" en Rodríguez Magda, R.M. (Ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, pp. 77-94
- Wolf, J. CH. (2011): *Prosistas griegas. Testimonios y fragmentos*, traducción, introducción y notas de Manuel González Suárez, Oviedo, KRK Ediciones.

FILOSOFIA MORAL
FILOSOFÍA MORAL

Bucles extraños, conciencia y libre albedrío

José Manuel Muñoz
jomuor@gmail.com

Resumen: En sus libros *Gödel, Escher, Bach* y *I Am a Strange Loop*, Douglas Hofstadter defiende varias ideas interesantes en el marco de la filosofía de la mente. Estas ideas giran en torno al concepto de bucle extraño: un fenómeno según el cual un ascenso o un descenso por una sucesión de niveles jerárquicos acaba conduciendo al nivel desde el cual se comenzó. En el primer libro, Hofstadter defiende que tanto nuestra conciencia como nuestro libre albedrío se sustentan en este tipo de bucles, si bien en el segundo libro carga contra la existencia de este último. No obstante, los bucles extraños han sido empleados por Michael Morden para efectuar una defensa compatibilista del libre albedrío.

Palabras clave: Douglas Hofstadter, jerarquía enredada, símbolo, yo, compatibilismo.

Introducción

Hace casi cuatro décadas, Douglas Hofstadter (1979) publicó su célebre obra *Gödel, Escher, Bach*, en la que estudia a fondo tanto el concepto de bucle extraño como su relación con la naturaleza de la conciencia y el problema mente-cerebro. Más recientemente, ha seguido la misma línea en *I Am a Strange Loop* (Hofstadter, 2007). En estos libros defiende varias ideas interesantes en el marco

de la filosofía de la mente. Hablaremos acerca de dichas ideas, que giran en torno al concepto de bucle extraño.^{1 2}

Comencemos pensando en el siguiente experimento. Disponemos de un aparato de televisión que emite una determinada señal. Además, colocamos una cámara de vídeo que graba las imágenes que está reproduciendo la pantalla del televisor. Sin embargo, dichas imágenes corresponden, precisamente, a aquello que la cámara está grabando, que no es otra cosa que la emisión de la propia televisión. Esta situación provoca un bucle (ciclo) de realimentación de vídeo. Hofstadter realizó este experimento y obtuvo diversos patrones dependiendo de los ángulos horizontal y vertical de la cámara, de la configuración de diferentes funciones de esta (contraste, zoom, etc.) y de la colocación de objetos entre el objetivo y la pantalla. Algunos patrones eran muy sencillos y mostraban un comportamiento estático (figura 1). Otros, en cambio, resultaron mucho más complejos. A veces, esto sucedía al situar cuerpos (como las manos) delante de la cámara (figura 2).

¹ Este trabajo constituye una adaptación a partir de Muñoz (2016).

² Las imágenes recogidas en las cuatro figuras que aquí se presentan han sido incluidas al amparo del artículo 32 de la Ley de Propiedad Intelectual (Ministerio de Cultura, 1996).



Figura 1. Fotogramas correspondientes a tres de los patrones de realimentación de vídeo obtenidos por Hofstadter. Tomados de Hofstadter (2007).

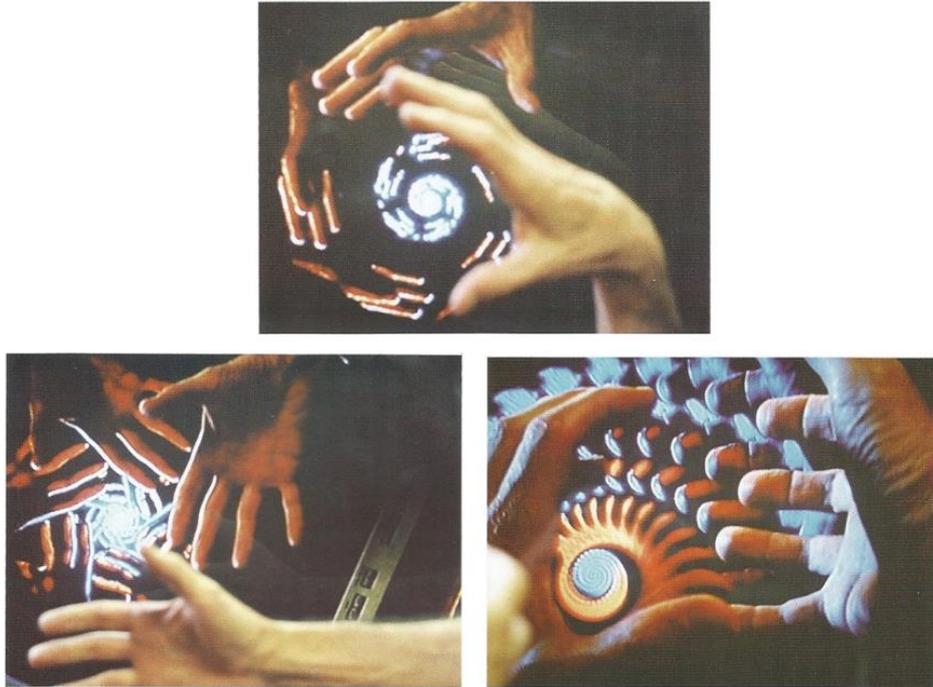


Figura 2. Fotogramas correspondientes a patrones dinámicos con forma de espiral obtenidos por Hofstadter. Tomados de Hofstadter (2007).

Hofstadter interpreta los patrones de su experimento como fenómenos que emergen a partir del nivel inferior a ellos y que se mantienen a sí mismos indefinidamente. Así (Hofstadter, 2007: 70),

la realimentación da lugar a un nuevo tipo de fenómeno abstracto que puede denominarse “bloqueo”. Justo a partir de la más débil señal (la primerísima imagen enviada a la pantalla de TV en la primera diminuta fracción de segundo), aparece, casi al instante [...], la realización completa de todas las implicaciones de esa señal – y esa nueva estructura de nivel superior, ese patrón emergente en la pantalla, ese epifenómeno, está entonces “bloqueado” gracias al bucle. No desaparecerá porque está siempre actualizándose a sí mismo, alimentándose a sí mismo, renovándose a sí mismo. Dicho de otro modo, el patrón emergente resultante es una estructura auto-estabilizadora cuyos orígenes, a pesar de la simplicidad del bucle de realimentación en sí, son casi impenetrables porque el bucle realiza el ciclo en una gran cantidad de ocasiones.

Hofstadter utiliza este fenómeno como metáfora para defender sus argumentos, si bien aclara que los bucles surgidos de la realimentación de vídeo no son bucles extraños. ¿Qué es, entonces, un bucle extraño?

El concepto de bucle extraño

El artista M. C. Escher es el autor de varias obras que Hofstadter emplea para ilustrar este concepto.³ Un caso es *Waterfall* (figura 3), donde puede apreciarse una cascada cuya agua desciende continuamente y en varios tramos de un modo tal que siempre recorre el mismo trayecto. Estamos ante un bucle extraño: un fenómeno, dice Hofstadter, según el cual un ascenso o un descenso por una sucesión de niveles jerárquicos acaba conduciendo al nivel desde el cual se comenzó. Se trata (Hofstadter, 2007: 101-102)

³ Con el mismo fin, Hofstadter recurre también al “Canon per Tonos” de la Ofrenda Musical de J. S. Bach y al teorema de incompletitud de K. Gödel. No obstante, consideramos que el lenguaje visual de las obras de Escher las hace más fácilmente asimilables como ejemplos.

no [de] un circuito físico sino [de] un bucle *abstracto* [la cursiva es nuestra] en el que, en la sucesión de etapas que constituyen la vuelta al ciclo, hay un cambio de un nivel de abstracción (o estructura) a otro, lo cual parece un movimiento hacia arriba en una jerarquía, y sin embargo de algún modo los sucesivos cambios “ascendentes” acaban dando lugar a un ciclo cerrado. Es decir, a pesar de la sensación de alejarse siempre más del origen, uno termina, para su propio sobresalto, exactamente donde había arrancado. En resumen, un bucle extraño es un bucle de realimentación paradójico con pasos de nivel.

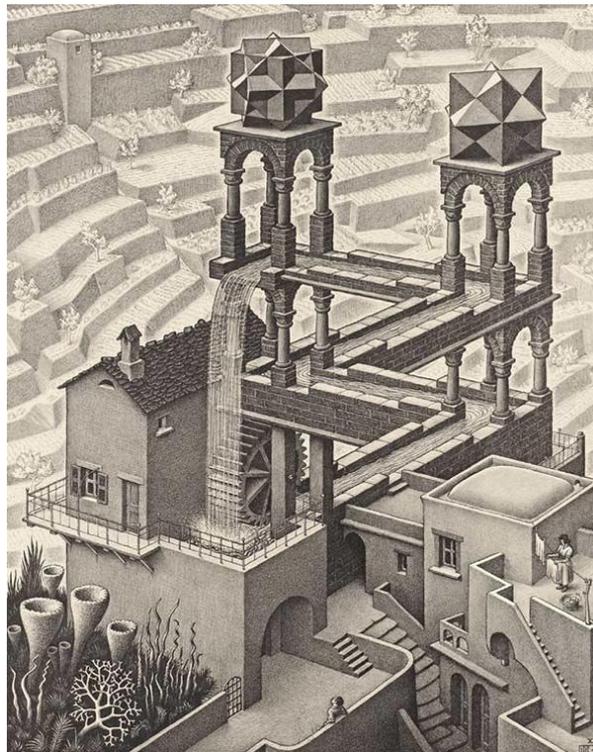


Figura 3. *Waterfall*, de M. C. Escher. Tomado de www.mcescher.com

¿Cuál es la relación de los bucles extraños con la conciencia?

Para responder a esta pregunta debemos conocer cómo concibe Hofstadter la relación entre el sistema nervioso y la mente en el ser humano. El autor compara la mente y el cerebro con “el auto-modificable software y el intacto hardware” (Hofstadter, 1979: 686), respectivamente:⁴ si bien somos capaces de realizar

⁴ Esta doble analogía posee un marcado tinte putnamiano.

cambios en las reglas que operan a nivel mental, nuestras neuronas, en cambio, emplean siempre las mismas reglas para su funcionamiento. Mientras que nuestros pensamientos están a nuestro alcance, nuestras neuronas no lo están. Hofstadter clarifica esta distinción mediante otra ilustración de Escher: *Drawing Hands* (figura 4). En esta obra, la mano derecha es la autora del dibujo que lleva a su existencia a la mano izquierda, pero, al mismo tiempo, la mano izquierda está realizando el dibujo de la mano derecha. La relación entre ambas constituye una “jerarquía enredada”, término que utiliza el autor para referirse a una jerarquía que alberga un bucle extraño (e.g., Hofstadter, 1979: 10, 689). Sin embargo, es Escher, como creador de la ilustración, quien provoca que el bucle extraño formado por las dos manos sea posible. Escher se encuentra en un nivel, intacto e invisible, que actúa como sostén para otro, auto-modificable y visible, en el que se halla la jerarquía enredada que alberga el bucle extraño. Hofstadter efectúa una analogía entre esta relación internivel y el vínculo entre los niveles neural y mental. Los numerosísimos símbolos presentes en el pensamiento conforman una maraña que se encuentra aislada respecto al nivel intacto que subyace a ella, lo que nos impide apreciar que dicho nivel existe. En él, encontramos una enorme cantidad de neuronas y axones relacionándose, también, de manera enredada. Así, “un enredamiento de software, el de los símbolos, está soportado por un enredamiento de hardware, el de las neuronas” (Hofstadter, 1979: 691). Sin embargo, este último no transgrede la diferenciación entre niveles de carácter jerárquico, razón por la cual no constituye una *jerarquía enredada*. Sí lo hace, en cambio, el enredamiento que se produce entre los símbolos, y de ahí su aislamiento respecto al nivel inferior. Sobre los fundamentos de dicho enredamiento hablaremos a continuación.

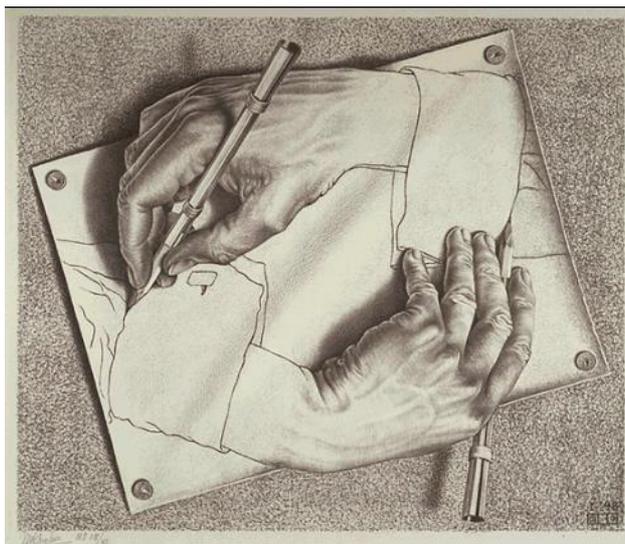


Figura 4. *Drawing Hands*, de M. C. Escher. Tomado de www.mcescher.com

Los organismos gozan de la habilidad consistente en la percepción y categorización de aquello que ocurre en su ambiente próximo. Esta habilidad, afirma Hofstadter, implica asimismo la percepción de algunos elementos internos. Una realimentación de vídeo, en cambio, puede recibir señales pero no puede percibir. En la percepción, *la entrada de señales viene seguida por una activación selectiva de símbolos que se hallaban en estado latente*. ¿Pero qué es un símbolo? Para nuestro autor, “debería ser concebido como una estructura física activable que constituye la forma en que el cerebro implementa una particular *categoría* o *concepto*” (Hofstadter, 2007: 75). Y añade (Hofstadter, 2007: 76):

La idea que quiero expresar mediante la frase “un símbolo en el cerebro” es que cierta estructura específica dentro de tu cráneo [...] resulta activada cada vez que piensas en, pongamos, la Torre Eiffel. Esa estructura cerebral, cualquiera que fuere, es lo que yo llamaría tu “símbolo de la Torre Eiffel”.

También tienes un símbolo “Albert Einstein”, un símbolo “Antártida” y un símbolo “pingüino”, siendo el último algún tipo de estructura dentro de tu cerebro que resulta disparada cuando percibes uno o más pingüinos, o incluso cuando estás simplemente pensando sobre los pingüinos sin percibir ninguno. También hay, en tu cerebro, símbolos para conceptos de acción como “kick”, “kiss” y “kill”, para

conceptos relacionales como “before”, “behind” y “between”, etcétera.⁵ En este libro, entonces, los símbolos en un cerebro son las entidades neurológicas que corresponden a los conceptos, de la misma manera en que los genes son las entidades químicas que corresponden a los rasgos hereditarios.

Las numerosísimas señales que entran en un principio sufren un procesamiento que provoca la activación selectiva de otras. Estas son, a su vez, procesadas, lo cual conduce a otra activación selectiva de señales. Este mecanismo sigue operando mediante “una especie de proceso de canalización” (Hofstadter, 2007: 76) que va estrechando las trayectorias cerebrales hasta activar, finalmente, un grupo de símbolos reducido. No obstante, el proceso incluye la actuación de otras señales, de origen interno, liberadas por causa de algunos símbolos que se asocian a las expectativas generadas en el individuo a raíz de acontecimientos vividos en el pasado. Estas señales interactúan con las que se transmiten hacia el interior, y de este contacto entre señales con sentidos opuestos surge la activación, ya mencionada, de unos pocos símbolos. Ahora bien, la percepción, no exclusiva de los seres humanos, viene acompañada en nuestra especie por dos cualidades. Una es la capacidad para establecer, mediante anidamiento, una jerarquía ilimitada de conceptos. La otra consiste en una memoria episódica más completa que la que pudiera tener otro animal, pues está dotada con un alto grado de precisión y detalle. Ambas cualidades permiten que, al percibirnos a nosotros mismos, surja el símbolo del “yo”: el más relevante y complejo que hay en un cerebro humano. Sin embargo, dicho símbolo no reside en una ubicación determinada del cerebro, ya que consiste, realmente, en un subsistema de símbolos que se despliega por todo el órgano. Este subsistema cerebral, sostiene Hofstadter, *constituye un nivel jerárquico propio y controla la activación individual de los símbolos que lo conforman*.

El símbolo del “yo” se desarrolla de manera progresiva a lo largo del tiempo. Esto sucede mediante observación y asimilación de las consecuencias de las acciones que son producto de su elección. El proceso tiene lugar una y otra vez. Dice Hofstadter (2007: 183-184):

⁵ Nota de traducción: los seis términos entrecomillados en esta oración han sido respetados en su forma inglesa por considerar que existe una manifiesta intención, por parte del autor, de mostrar palabras con fonética u ortografía similares dentro de cada trío de ejemplos.

A través de interminables exploraciones aleatorias [...], mi auto-símbolo adquiere lentamente una percepción concisa y valiosa hacia su naturaleza como elector y emisor de acciones, integrado en un mundo vasto, variopinto y parcialmente predecible.

Para ser más concreto: lanzo una pelota de baloncesto hacia una canasta, y gracias a hordas de eventos microscópicos en mis brazos, mis dedos, la revolución de la pelota, el aire, el aro, etcétera, de todos los cuales soy inconsciente, o fallo o acierto mi lanzamiento de gancho. Este diminuto tanteo del mundo, repetido cientos o miles de veces, me informa cada vez más fielmente sobre mi nivel de habilidad como jugador de baloncesto (y también me ayuda a decidir si me gusta ese deporte o no).

Y añade (Hofstadter, 2007: 184):

De forma similar, mis actos sociales inducen reacciones por parte de otros seres sensibles. Esas reacciones rebotan hacia mí y las percibo en términos de mi repertorio de símbolos, y de esta manera me percibo indirectamente a mí mismo a través de mi efecto sobre otros. Estoy desarrollando mi sentido de quién soy a ojos de los demás. Mi auto-símbolo se está formando a partir de un vacío inicial.

Así, el “yo” evoluciona poco a poco en virtud de un bucle en el que las acciones ocasionadas por símbolos tienen consecuencias que activan símbolos. Además, la evolución trae consigo progresivamente la convergencia, la estabilización y la fijación de ese “yo”.

En definitiva, el cerebro humano, según Hofstadter, al percibir la actividad de sus propios símbolos, efectúa un *giro jerárquico*. Esto no ocurre en una realimentación de vídeo, donde no hay símbolos ni percepción. Sin embargo, nuestro cerebro *no puede observar la actividad inferior*, que tiene lugar a nivel neuronal. Ambos aspectos denotan que nos hallamos ante un *bucle extraño*. Nuestro “yo”, concluye el autor, se desarrolla en el cerebro a partir de semejante patrón.

Bucles extraños y libre albedrío

En *Gödel, Escher, Bach*, Hofstadter afirma que el libre albedrío se sustenta en un bucle extraño. También que “es un resultado de la interacción entre el auto-símbolo (o subsistema) y los otros símbolos del cerebro” (Hofstadter, 1979: 710) y que lo sentimos a raíz de un balance en el que participan tanto la ignorancia como el conocimiento de uno mismo. Sin embargo, en *I Am a Strange Loop* nuestro autor se muestra más categórico y extrema sus expresiones acerca del problema del libre albedrío. Así, lo tilda de “vaca sagrada” y afirma que le horroriza (Hofstadter, 2007: 339). Además, con notable desdén, asegura que se propone “despacharlo [...] lo más rápidamente posible” (Hofstadter, 2007: 339). No en vano, dedica al libre albedrío solamente tres páginas (Hofstadter, 2007: 339-341), en las cuales carga contra su existencia. Su línea de razonamiento queda patente en los siguientes fragmentos (Hofstadter, 2007: 340, 341, respectivamente):

[P]odría escoger no tomar una segunda ración de fideos aunque a mí – o, más bien, a una parte de mí – aún me apeteciera un poco, porque hay otra parte de mí que no quiere que gane peso, y ocurre que (esta noche) la parte que vigila el peso tiene más votos de los que tiene la parte glotona. Si no los tuviera, entonces perdería y mi glotón interno vencería, y eso estaría bien – pero, en cualquier caso, mi *no libre albedrío* [la cursiva es nuestra] saldría victorioso y yo seguiría el deseo dominante en mi cerebro.⁶

Sí, ciertamente, tomaré una decisión, y lo haré llevando a cabo una especie de votación interna. El recuento de los votos dará un resultado, y [...] un lado saldrá vencedor. ¿Pero dónde hay “libertad” en todo esto?⁷

[También hay] factores externos que actúan como constricciones o, dicho más metafóricamente, que desempeñan el papel de setos en el vasto laberinto de la vida en el que estamos atrapados. Gran parte de la vida es increíblemente aleatoria, y no tenemos control sobre ella. Podemos anhelar todo lo que queramos, pero gran parte del tiempo nuestra voluntad es frustrada.

Obsérvese que los argumentos de Hofstadter recuerdan a los que emplean los compatibilistas clásicos: el agente goza de la capacidad para hacer lo que desea,

⁶ El Barón de Holbach ya hablaba, en el siglo XVIII, de pasiones dominantes que imperan sobre las restantes.

⁷ Nota de traducción: lo que aquí se ha traducido como “libertad” es expresado por Hofstadter mediante el vocablo “freeness” (el autor también emplea las comillas).

cosa que logrará si no hay nada que se lo impida. Sin embargo, mientras que, para el compatibilismo clásico, ser libre consiste precisamente en lo que acabamos de decir, nuestro autor piensa todo lo contrario en tanto en cuanto niega que exista el libre albedrío.

Observaciones finales

A pesar del rechazo de Hofstadter hacia el libre albedrío, la postura que defiende acerca de la relación entre el cerebro y la mente por medio de un bucle extraño ha sido empleada, paradójicamente, para defender su existencia. Así ocurre con Michael Morden (1990), si bien es el único caso del que tenemos constancia.^{8 9} Morden ofrece un planteamiento compatibilista que gira en torno a la fórmula: “Soy (suficientemente) libre cuando soy una de las causas de mi propia conducta” (Morden, 1990: 72). Los seres humanos, sostiene, tienen exclusividad en lo referente a la capacidad para dirigir la conciencia sobre sí misma. No en vano, “pueden darse cuenta de que tienen ciertas creencias, deseos, y [...] son capaces de comprender las causas de sus acciones” (Morden, 1990: 61). Dicha capacidad les permite gozar de libre albedrío. Morden afirma que este es concebido en *Gödel, Escher, Bach* como resultado de la interacción que se produce entre el concepto que una persona tiene de sí misma y las causas que subyacen a sus actos, y que dicha concepción de Hofstadter apoya su propia idea. Ahora bien, Morden resalta que nuestro “yo” constituye una condición necesaria pero no suficiente para nuestro comportamiento, ya que existen otras influencias necesarias. Para que nuestra conducta pueda ser considerada como libre, nuestra comprensión de las influencias que la afectan debe prevalecer sobre el resto de condiciones necesarias, pues de lo contrario no cabe afirmar que dicha comprensión constituya una condición necesaria. También resulta imprescindible que la cadena causal no rodee al agente (e.g., si otra persona

⁸ Posteriormente, este artículo ha sido estudiado a fondo por Bertrán (1993), pero se trata de un trabajo de revisión y no se presentan nuevas aportaciones.

⁹ Obviamente, el autor sólo tiene en cuenta las ideas de Hofstadter defendidas en *Gödel, Escher, Bach*. Nótese que *I Am a Strange Loop* es de publicación bastante posterior (Hofstadter, 2007) al artículo de Morden aquí citado.

levanta el brazo del agente),¹⁰ sino que lo atraviese. Si el agente actúa conforme a razones, este requisito se satisface. No necesitamos el indeterminismo, sostiene el autor; lo que necesitamos es “sólo una cadena causal que regrese sobre sí misma por medio de la precisa autoconsciencia que es crucial para nuestra naturaleza como personas” (Morden, 1990: 61).

¹⁰ Morden toma este ejemplo (y así lo hace saber) del capítulo 4 de *Analytical Philosophy of Action*, de Arthur Danto (1973: 79-115).

BIBLIOGRAFÍA

- Bertrán, M. (1993): "El influjo de Hofstadter sobre una versión novedosa del compatibilismo", *Enrahonar* 20, 7-16.
- Danto, A. C. (1973): *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hofstadter, D. R. (2007): *I Am a Strange Loop*, Nueva York, Basic Books.
- Hofstadter, D. R. (1979): *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Nueva York, Basic Books.
- Ministerio de Cultura (1996): *Real Decreto Legislativo 1/1996 («BOE» núm. 97, de 22 de abril de 1996, referencia BOE-A-1996-8930)*, España.
- Morden, M. (1990): "Free Will, Self-causation, and Strange Loops", *Australasian Journal of Philosophy* 68, 59-73.
- Muñoz, J. M. (2016): *Libre albedrío y responsabilidad moral: una aproximación desde la neurociencia* (Tesis doctoral), Madrid, UNED.

El poder del neuroturismo: algunas bases para una problematización ética

José L. López-González
Universitat Jaume I
joslopez@uji.es

Resumen: El uso de neurotecnologías para obtener información emocional de los cerebros se ha extendido a un gran número de campos. Este trabajo pone el foco en el del neuroturismo, que consiste en la aplicación de técnicas neurocientíficas a los cerebros de los turistas con el fin de ofrecerles aquello a lo que sus inclinaciones emocionales los predisponen. Esta vía ha sido interpretada por parte de algunos agentes como una herramienta útil para asegurar una mayor satisfacción del turista en la elección de sus destinos y en el disfrute de los servicios turísticos. El objetivo de esta exposición es caracterizar el concepto “neuroturismo” y, a la luz de la teoría social del turismo y de algunas investigaciones neuroéticas, esbozar algunas líneas que pueden contribuir a problematizar las implicaciones éticas en torno al uso de estas técnicas.

Palabras clave: neuroturismo, neuroética, ética, turismo, Urry

0. Introducción

En el clásico de la sociología *The tourist gaze* Urry (1990) puso el foco en el importante papel que las representaciones mentales de los individuos juegan en la elección y en la configuración de los destinos turísticos. Consciente del poder que Estados y empresas pueden ejercer sobre esas representaciones, Urry concebía, sin embargo, que en el entramado de flujos de poder en el que se estas se conforman, el turista podía encontrar un resquicio de libertad, de modo que no podía sostenerse que este se encontrara sujeto a ningún tipo de determinismo.

La aparición del neuroturismo, que ha sido definido como un modo de obtener información emocional no consciente del turista a través de técnicas neurocientíficas, implica una nueva forma de interactuar con las representaciones mentales de los turistas que plantea interrogantes sobre el poder de quienes utilizan esos métodos, sobre el modo en que puede verse afectado el libre albedrío del turista y sobre las consecuencias de ello en la configuración de los destinos turísticos.

Desde la perspectiva de la teoría social del turismo y de la neuroética, esta exposición busca desbrozar algunas características del concepto neuroturismo y señalar algunos puntos de partida que pueden contribuir a su problematización ética.

1. El neuroturismo, la imagen y las emociones

El neuroturismo ha pasado a engrosar la creciente lista de neologismos que ha ido conformándose a raíz de la unión del prefijo “neuro” con otros lexemas y ya son varios los estudios que se acuñan bajo este término (Araújo et al., 2017). Si nos atenemos a la definición que aporta Bigné (2015), el neuroturismo comprende:

El estudio de la experiencia turística entre el turista y objetos de diversa naturaleza —físicos o digitalizados— que captura las reacciones sensoriales y emocionales mediante técnicas basadas en la neurociencia, sustentada en los principios de obtener información no consciente, objetividad de la información, instantaneidad, secuencialidad, interactividad, integración de medidas y portabilidad (Bigné, 2015: 25).

El neuroturismo aplica diferentes técnicas neurocientíficas al cerebro del turista, tales como la encefalografía o la resonancia magnética funcional, con el fin de capturar información neurológica que, en combinación con otra de tipo psicofisiológica, obtenida, por ejemplo, del análisis del movimiento ocular o de las reacciones electrodermales, haga posible averiguar en tiempo real las emociones que una imagen o una experiencia turística produce en ellos (Bigné, 2015).

Dadas las dificultades que ha habido en la investigación turística para obtener e integrar datos sobre qué quiere y experimenta “realmente” el turista (MacCannell, 2011), la “objetividad de la información” a la que alude Bigné al definir el neuroturismo constituye un rasgo de este que ha sido recibido con entusiasmo por la comunidad académica debido a que en esta característica se encuentra la esperanza de superar las limitaciones que han presentado algunas técnicas tradicionales de investigación turística, como puede ser el cuestionario (Bigné, 2015). Sin embargo, más allá del valor que el neuroturismo ofrece para generar conocimiento turístico, desde sus inicios constituye una herramienta que ha sido enfocada a buscar, explícita y principalmente, soluciones a cuestiones comerciales de la industria: a ayudar a elegir el destino “adecuado” a la predisposición emocional del turista o a mejorar la experiencia que ofrecen los servicios turísticos.

El —probablemente— primer estudio acuñado con el término *neurotourism* constituye un buen ejemplo ello (Ma et al., 2014). La medición de los potenciales evocados mediante el uso de la electroencefalografía permite a estos autores concluir que la percepción y evaluación positiva o negativa que el turista realiza de la imagen de un paisaje bonito u ordinario se refleja en un indicador neuronal —P2—, los niveles del cual cuantifican la magnitud del impacto estético-emocional en el turista. Se trata de una información de la que se resalta su gran valor para la esfera de la oferta, puesto que puede ayudar a los gerentes a diseñar productos y a tomar decisiones que permitan mejorar la experiencia turística, aumentar el número de turistas y los “ingresos empresariales” (Ma et al. 2014: 1640). En este mismo sentido, Giudici, Dettori y Caboni (2017) señalan en *Neurotourism: Futuristic perspective or today's reality?* que la obtención de información emocional del turista en tiempo real ofrece la posibilidad de personalizar la oferta a su predisposición emocional, lo cual se traduce en una experiencia más placentera. Se trata de técnicas que también son apreciadas por su potencial para desarrollar mejores y exitosas estrategias de *marketing* con las que promocionar la marca de un destino turístico y atraer así a un número mayor de turistas (Sotomayor, 2013).

La utilización de este tipo de técnicas por parte de organismos estatales ofrece otra muestra del tipo de objetivos que se pretenden conseguir, así como del tipo

de agentes turísticos que hacen uso de él. En el caso del Estado español, el organismo estatal encargado de la promoción en el exterior de los destinos turísticos utilizó en la Feria Internacional de Turismo de Madrid, celebrada en 2014, el Destinómetro, una instalación neurocientífica desarrollada con tecnología de Sociograph Neuromarketing (2014) que realizaba mediciones sensoriales para captar las respuestas de los participantes a la visualización de una batería de imágenes de diferentes destinos turísticos españoles. El *Destinómetro* analizaba en tiempo real la información obtenida del turista y le recomendaba el destino turístico que había obtenido una respuesta emocional más positiva.

2. La imagen y el placer en la teoría social del turismo

De acuerdo con la teoría social, tradicionalmente, la imagen ha desempeñado una importante función persuasiva en el proceso de elección del turista. Pese a que no parece haber un acuerdo general sobre qué guía al turista en su proceso de elección, aspecto comprensible si se tienen en cuenta las numerosas y complejas motivaciones relacionadas con esta actividad (Graburn, 1992), se ha asentado una suerte de doctrina convencional que, aunque no es excluyente, señala que el turista está orientado a la búsqueda de placer.

The tourist gaze (Urry, 1990), una de las obras clave en la investigación social del turismo, representa un ejemplo de esta postura que puede tomarse como punto de partida para problematizar la función de las imágenes en la configuración del turismo en un contexto de búsqueda de placer. En este trabajo, John Urry ofrece una interpretación del turismo como una actividad de ocio en la que acontece la búsqueda de placer en el contexto de lo extraordinario, fuera de la vida cotidiana. En el proceso de elección y en la práctica turística, las representaciones mentales que los turistas realizan de sus destinos son un elemento clave para entender el modo en que estos se configuran. Estas representaciones, sostiene Urry, no solo se forman en los destinos, sino antes de visitarlos, y están condicionadas no solo por los deseos de los turistas, sino por la interacción de diferentes tipos de agentes como los autores de libros de viajes, ayuntamientos, agentes de viajes, planificadores turísticos. A esta representación la llama Urry “la mirada del turista”: “Tal anticipación se construye

y sostiene a través de una variedad de prácticas no turísticas, tales como películas, televisión, literatura, revistas, discos y videos, que construyen y refuerzan esa mirada” (Urry, 1990: 3)

Influenciado por los desarrollos de Foucault sobre el poder de la mirada (Foucault, 2001, 2002), Urry sostiene que la mirada del turista tiene el poder de configurar los destinos turísticos en base a patrones sociales y culturales pertenecientes a los turistas, no solo a los propios de los destinos turísticos. En este contexto, la oferta turística no hará más que suministrar aquello que considere que más puede atraer al turista. De este modo, las representaciones que los turistas realizan de sus destinos, sostiene Urry, se ven condicionados no solo por ellos y el objeto turístico, sino por diferentes intereses capitalistas y estatales, debido, principalmente, al interés que representa esta actividad como vía para aumentar las reservas de monedas extranjeras (1996, p. 133).

Tal y como expone en *The ethics of sightseeing* MacCannell (2011), dado que el turismo se desarrolla fuertemente influenciado por las pautas de desarrollo que marca el capital, a la hora de valorar la libertad del turista en sus elecciones debe tenerse en cuenta la impronta de la oferta turística en la configuración de sus representaciones mentales. Desde este punto de vista, MacCannell plantea que la búsqueda de placer fuera de lo ordinario, tal y como propone Urry, sugiere que el turismo puede constituir un mecanismo para canalizar las insatisfacciones de la vida cotidiana a la esfera extraordinaria, de configurar un sistema global de atracciones que no sean otra cosa que un conjunto de espejos que buscan servir las necesidades narcisistas de egos aburridos (MacCannell 2011: 199–200).

Continuando con la perspectiva de la investigación social del turismo, se observa que la producción de experiencias placenteras para los turistas ha desarrollado, en casos radicales, escenarios de injusticia social. Smith ya señalaba hace décadas algunos de los problemas que desencadenaba el turismo: la creación de «burbujas turísticas», espacios contruidos *ad hoc* para la sola satisfacción del turista que suponían una fuente de problemas sociales de diferentes tipos (1992: 28).

Por lo tanto, si se atiende que la actividad turística conlleva actividades que conducen a la búsqueda de placer (MacCannell, 2011; Urry, 1990) y que la respuesta de los turistas a determinadas emociones o imágenes responde a un

patrón de comportamiento hedonista, tal y como se sostiene Goosens (2000) desde la perspectiva de la psicología del turismo, se configura un panorama en el que el neuroturismo tiene el potencial de canalizar motivaciones para la práctica turística que contribuyan a la configuración de reductos dorados, de *apartheid* de las vacaciones, en los que «dentro el chollo es total, [mientras que fuera] la incomodidad, la degradación, el hambre no importa» (Canestrini, 2009: 103-104).

3. Un esbozo de problematización ética del neuroturismo

Ante las preguntas por las implicaciones éticas que sugería la relación entre la neurociencia y el turismo, Liebman (2012) subrayaba hace unos pocos años en *Tourism and neuroscience: A preliminary approach* la falta de investigaciones que abordaran este vínculo desde la perspectiva de la neuroética. Al respecto, no existe en la actualidad un abordaje sistemático de las implicaciones éticas del neuroturismo. Puede especularse que ello se deba a la propia naturaleza de la (in)disciplina turística (Tribe, 1997) y a la dificultad para acotar su estudio, dado que su investigación abarca campos no exclusivamente turísticos; pero también a la exclusión a la que la ética se ha visto sometida en la investigación turística hasta hace relativamente poco (Caton, 2012).

Algunos de los neurocientíficos que han investigado la aplicación de neurotecnologías al turismo han dedicado algunas líneas en sus estudios a advertir de las implicaciones éticas que pueden derivarse de su utilización, en tanto que puede constituir un medio para establecer el cautiverio del cliente (Koc y Boz, 2014: 145), para manipular la mente del consumidor (Giudici et al, 2017). Que los consumidores no eligen con perfecta información y están presionados por la propaganda y sus deseos constituye una realidad sobre la que existe cierto consenso en la ética del consumo. Por ejemplo, Cortina subraya que a los consumidores no se les pueda considerar soberanos en sus elecciones, aunque sí autónomos, en tanto que, al menos, deben preocuparse por las consecuencias de su consumo (2002: 235). Pero el uso de las neurotecnologías para persuadir a los compradores parece comprometer incluso su autonomía. Esta postura ha tomado fuerza a la luz de los estudios neurocientíficos que señalan que los procesos de elección de los individuos están determinados por procesos

emocionales, no racionales (Haidt, 2001). Se trata de descubrimientos que han hecho poner en el punto de mira los objetivos del *neuromarketing*. Si bien los impulsos emocionales parecen ser valorados posteriormente de un modo racional, antes de tomar una decisión, la aplicación de neurotecnologías para persuadir a los individuos constituye el ejercicio de un neuropoder que, aunque no existe una absoluta certeza, tiene el potencial de afectar a su autonomía (García-Marzá y Conill, 2012).

Al introducir, en el punto anterior, la importancia que la imagen ha tenido en los estudios turísticos, se ha pretendido poner de relieve el poder que el neuroturismo puede tener en la configuración del turismo al proporcionar aquello que el turista desea en un contexto de búsqueda de placer. Bajo la hipótesis de que el neuroturismo consiguiera “manipular” la elección del turista u ofrecerle servicios placenteros acordes con su predisposición emocional, ¿cómo cabe esperar que el turista se enfrente a posibles dilemas que surjan durante su actividad? De las investigaciones surgidas del campo de la neuroética, que afectan al nivel de la ética fundamental, pueden sugerirse dos respuestas. El trabajo que Joshua Greene (2003) expone en *From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?* señala que la configuración neurológica de los individuos determina que los seres humanos respondamos moralmente en relaciones más cercanas y no del mismo modo en relaciones con gentes que consideramos más lejanas. Esto lo deduce Greene al monitorizar que los dilemas morales "personales" registran una mayor actividad cerebral que aquellos relacionados con dilemas morales "impersonales" (2003: 848). De esta postura puede interpretarse que, en el terreno específico del turismo, en el que se dan contactos con otras gentes que no pertenecen al ámbito cercano del turista, los impulsos emocionales de este no sean mediados por la razón del mismo modo que ocurriría con gentes más próximas cuando afronta dilemas morales.

Sin embargo, pese a que estos descubrimientos han contribuido a entender mejor los procesos neuronales en la toma de decisiones, no existe un consenso en la neuroética que haga pensar que el individuo esté a merced de los dictados de la emoción. Esta es la postura de Cortina, para quien los experimentos neurocientíficos que pretenden explicar lo moral deben tenerse en cuenta para

conocer mejor el modo en que operan los juicios morales, pero una cosa es que estos estudios den a conocer las bases cerebrales de la obligación moral, que constituyen una condición de posibilidad de lo moral, y, otra, es que esas explicaciones sean suficientes para explicar el fundamento de la obligación moral, ya que a esta también la condiciona la vida social y cultural (2011).

Por suerte, también en la práctica turística existen relaciones entre diversas gentes basadas en el respeto y la responsabilidad. Eso no está aquí en discusión. No obstante, ha sido habitual en los estudios sociales la descripción de comportamientos turísticos que se caracterizan por mostrar una “relajación” moral en contextos de ocio (Brunner, 1995). Estas líneas han buscado mostrar que existe un sustrato social con suficiente entidad como para abordar en profundidad las implicaciones éticas que se derivan del uso de neurotecnologías para potenciar el placer en el turismo. Se trata de una tarea de la ética en la que esta debe determinar, desde su propia disciplina, las naturalezas éticas del placer que pueden potenciarse en el turismo mediante las neurotecnologías, aspecto que no ha sido abordado de pleno por los estudios neuroturísticos.

4. Conclusiones.

Tal y como se ha señalado, las preguntas por las repercusiones del uso de neurotecnologías en la autonomía de los individuos es una cuestión que ha sido abordada por la ética del *neuromarketing* y cuyo análisis resulta pertinente sea cual sea su ámbito de aplicación. No obstante, lo que ha pretendido esta exposición ha sido esbozar algunos puntos de partida para una problematización ética específica del neuroturismo que surge de la confluencia entre los objetivos de este, de algunas aportaciones de la teoría social del turismo y del campo de la neuroética.

Desde la hipótesis de que el neuroturismo pueda contribuir a configurar destinos turísticos en base a los criterios emocionales que surgen de la información neuronal obtenida de los turistas, se ha formulado la pregunta de cómo podrían responder estos a los dilemas morales que se le presenten en los destinos. Algunas investigaciones neuroéticas señalan que los seres humanos estamos configurados neuronalmente para elegir emocionalmente, en el sentido de que

se trata de un acto pre-reflexivo, no racional, el que se encuentra en el origen de los procesos electivos. Además, nos dicen estos estudios, cuanto menor relación se tenga con un entorno no cercano, menor probabilidad de que se responda moralmente a los dilemas que pueden presentarse. De ello podría deducirse que es natural que los turistas tiendan a preocuparse moralmente menos por otros individuos considerados externos a su círculo cercano, aspecto relevante para una actividad como el turismo en la que se producen contactos entre gentes a las que, normalmente, no les precede relación alguna. Se trata de una perspectiva que puede contribuir a explicar la base neurológica de comportamientos turísticos que llevan siendo descritos por la teoría social desde hace décadas. Si se tiene en cuenta este contexto neuroético y que el neuroturismo busca mostrar al turista cuál es su verdadera elección, es decir, aquella que responde criterios emocionales, se observa que esta técnica puede condicionar, en gran medida, la elección del turista.

Sin embargo, de ello no puede deducirse que la determine completamente, puesto que la obligación moral no está a merced de la lógica de las conexiones neuronales. Algunas de las posturas neuroéticas aludidas en el texto señalan que los impulsos emocionales que parecen condicionar lo moral están mediados por valoraciones racionales, marcadas por aspectos sociales y culturales. Ahora bien, el poder que ejerce el neuroturismo sí que puede, por decirlo de algún modo, obligar al turista a esforzarse más por introducir valoraciones éticas que problematicen las normas que orientan sus acciones. Ello sitúa al turista en un plano de tensión y sugiere una reconfiguración de las relaciones de poder planteadas, por ejemplo, por la teoría social del turismo desarrollada Urry, quien desplazaba el foco del poder de la configuración del turismo al consumidor. La irrupción del neuroturismo obliga a poner el foco, también, en el lado de la producción.

Tal vez el uso de otros medios de persuasión o de obtención de información, más tradicionales, superen hoy en día a los propios del neuroturismo. Sin embargo, analizar los métodos y los valores que se asocian al uso de neurotecnologías en el turismo puede contribuir a entender cómo se desarrolla esta práctica, quiénes ostentan poder y, por lo tanto, a quiénes puede exigírsele responsabilidad en el uso de unas técnicas que puede que vayan ganando

terreno. Al igual que otras prácticas, el turismo tiene el potencial de generar injusticias y desigualdades sociales. Es por ello que, ante las repercusiones éticas que pueden derivarse de configurar servicios turísticos y de prescribir destinos en base a criterios emocionales, la ética se encuentra ante la tarea de dar razones de por qué puede convenir que el turismo se promueva apoyándose no solo en criterios estéticos o emocionales conducentes a la búsqueda de placer. Ello puede constituir un marco de referencia explícito para formular una crítica al modo de operar del neuroturismo, pero también una vía con la que orientar su actividad, de tal modo que contribuya a un desarrollo del turismo más justo.

BIBLIOGRAFÍA

- Araújo, C., Kastenholz, E. and Santos, I. (2017): “A relevância do neuromarketing no turismo: revisão da literatura”, *Revista Turismo e Desenvolvimento*, 27/28, 745–759.
- Bigné, E. (2015): “Neuroturismo: Transpórtate a la nueva investigación en turismo”, en López Olivares, D. (Ed.), *Turismo y Movilidad: Interrelaciones y Nuevas Oportunidades*, Tirant Lo Blanc, Valencia, 15–29.
- Brunner, E. (1995): “The Ethnographer/Tourist in Indonesia”, en Lanfant, M.-F., Allcock, J. and Bruner, E. (Eds.), *International Tourism. Identity and Change*, Sage, London, 224–241.
- Caton, K. (2012): “Taking the moral turn in tourism studies”, *Annals of Tourism Research*, 39 (4), 1906–1928.
- Cortina, A. (2002): *Por Una Ética Del Consumo*, Taurus, Madrid.
- Cortina, A. (2011): *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias Para La Educación Moral*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, A. (2012): *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, Comares, Granada :
- Foucault, M. (2001): *El Nacimiento de La Clínica. Una Arqueología de La Mirada Médica*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires.
- Foucault, M. (2002): *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires.
- García-Marzá, D. and Conill, J. (2012): “Neuroeconomía y neuromarketing”, en Villafañe, J. and Canel, M.J. (Eds.), *La Comunicación Empresarial y La Gestión de Los Intangibles En España y Latinoamérica*, Pearson, Madrid, 143–1673.
- Giudici, E., Dettori, A. and Caboni, F. (2017): “Neurotourism: Futuristic perspective or today’s reality?”, *20th Excellence in Services International Conference*, Verona, 335–346.
- Goossens, C. (2000): “Tourism information and pleasure motivation”, *Annals of Tourism Research*, 27 (2), 301–321.

- Graburn, N.H.H. (1992): "Turismo: el viaje sagrado", in Smith, V.L. (Ed.), *Anfitriones e Invitados*, Endymion, Madrid, 45–68.
- Greene, J. (2003): "From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?", *Nature Reviews Neuroscience*, 4 (10), 846–849.
- Haidt, J. (2001): "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, 108 (1), 814–834.
- Koc, E. and Boz, H. (2014): "Psychoneurobiochemistry of tourism marketing", *Tourism Management*, 44, 140–148.
- Liebman, G. (2012): "Tourism and neuroscience: A preliminary approach", *Tourismos*, Vol. 7 (2), 39–54.
- Ma, Q.G., Hu, L.F., Pei, G.X., Ren, P.Y. and Ge, P. (2014): "Applying Neuroscience to Tourism Management: A Primary Exploration of Neurotourism", *Applied Mechanics and Materials*, 670–671, 1637–1640.
- MacCannell, D. (2011): *The Ethics of Sightseeing*, University of California Press, Berkeley.
- Sociograph Neuromarketing. (10 de enero de 2018): "'El Destinómetro', Neuromarketing y Turismo", recuperado de <https://www.sociograph.es/blog/el-destinometro-neuromarketing-y-turismo/>
- Sotomayor, M.I. (2013): "Neuroindicadores Turísticos", *Cultura*, 285, 25–50.
- Tribe, J. (1997): "The Indiscipline of Tourism", *Annals of Tourism Research*, 24 (3), 638–657.
- Urry, J. (1990): *The Tourist Gaze*, Sage, London.
- Urry, J. (1996): *Consuming Places*, Routledge, London.

La promesa según Jacques Derrida

Eithan Yepes de la Hoz
ethan_yps@hotmail.com

Resumen: Al comienzo del segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche introdujo una reflexión a propósito de la relación entre humanidad y promesa. La posibilidad de una filosofía no metafísica quedó entonces vinculada a una relectura del significado de la promesa una vez ha muerto Dios. En este artículo esbozamos la propuesta de Jacques Derrida, poniendo especial énfasis en su crítica a las teorías de los actos de habla a partir del concepto de «contexto». A través de un recorrido que transita desde la afirmación aparentemente inocente: «el hombre promete», hasta las condiciones de posibilidad e im-posibilidad de esa capacidad que tenemos los hablantes, la propuesta de Derrida obrará un giro en la concepción de la promesa como siendo la palabra del otro en mí, abriendo así una discusión a propósito de lo hiperbólico de toda ética.

Palabras clave: Promesa, Nietzsche, Derrida, superación metafísica

Preámbulo – las promesas de Nietzsche

Como tantas veces, fue Nietzsche quien nos legó la más difícil reflexión en torno a la promesa, y con ella, algunas de las preguntas más incisivas: ¿qué se puede prometer cuando Dios, el garante último, ha muerto, y cómo hacerlo, con qué actitud, bajo qué palabra, la de quién, a quién y hacia dónde? En definitiva, ¿qué significa el acto de prometer sin fundamentos ni seguridades? La pregunta es más acuciante por cuanto la promesa parece estar ligada a una determinada concepción del hombre y de la filosofía. Totalidad y verdad como promesas, y la promesa como el problema *del* hombre, y en particular del *philó-sophos*, que,

desde una discusión jurídica -categorial, categórica, sentenciosa, judicial, criminológica, que determina culpabilidades y responsabilidades (es Nietzsche quien nos recuerda que la genealogía de la promesa no es extraña a estas discusiones y a su vocabulario)-, (es el filósofo quien) habría de dar cuenta del todo como verdad.

Para no extenderme demasiado con la lectura de los textos de Nietzsche, señalaré a modo de preámbulo tres momentos del segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, a fin de recoger un determinado movimiento de este pensamiento especialmente sensible a lo que, dándose en el hombre, a partir de sus límites, apunta a otra cosa:

1) Nietzsche (2005: 75) comienza este segundo tratado con las siguientes consideraciones: «Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* - ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema *del* hombre?... » Se marca el doble sentido del genitivo: la promesa es el problema *del* hombre, la paradoja a la que hemos de enfrentarnos y, quizá, a la que hemos de tratar de dar respuesta, pero también es lo que nos define como animales enfermos, desdoblándonos en pasado y futuro sin posibilidad de habitar el presente, y así, culpando y culpándonos. Sin embargo, no hay que perder de vista esa apelación a la legitimidad («un animal al que le *sea lícito hacer promesas*») cuyo desarrollo desembocará, cuando el fruto ya esté maduro, en el auténtico hombre libre y soberano, aquél que merece confianza, temor y respeto (Nietzsche, 2005: 77-78):

El hombre “libre”, el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su *medida del valor*: mirando a los otros desde sí mismo [y no desde la «eticidad de la costumbre», *Sittlichkeit der Sitte*], honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes *es lícito* hacer promesas), -es decir, a todo el que hace promesas como un soberano [...]: con igual necesidad tendrá preparado un puntapié para los flacos que hacen promesas sin que les sea lícito...

La promesa, o más precisamente, la licitud del acto de prometer sería uno de los puntos desde el que el hombre determinaría su futuro, allí donde la humanidad se escinde en sus posibilidades.

2) Tras haber delineado el movimiento de la génesis de la conciencia, proceso complejo, que obliga al lector a detenerse y detectar pacientemente esos momentos donde la actividad y la pasividad difícilmente pueden ya diferenciarse (el genealogista ha de estar particularmente atento a esas fuerzas que, como el olvido, no son meramente pasivas, pero tampoco activas en el sentido de la voluntad humana), tras haber trazado el vínculo que existe en alemán entre culpa y deuda (*Schuld*) y entre hombre y medida (*Mensch, messen*), tras haber trazado una sangrienta historia del surgimiento del hombre de conciencia moral, en el párrafo 16 Nietzsche se dispone a dar una primera expresión provisional a su «hipótesis sobre el origen de la “mala conciencia”», a saber: una vez que el hombre se vio encerrado «en el sortilegio de la sociedad y de la paz», sus instintos quedaron desvalorizados y en suspenso. Con ello el hombre devino calculador y calculable, sus instintos se volvieron contra *sí mismos* al sufrir la más violenta de las separaciones, la que le separa del animal. Todo lo que no pudo desarrollarse hacia *afuera*, se volvió *hacia adentro*. Hasta aquí, cada palabra de Nietzsche se revuelve contra este proceso de caída del hombre en una servidumbre de la que, por otra parte, no parece que hubiera escapatoria sencilla. Pero inmediatamente, en las últimas palabras, se introduce una consideración no menor, otro aspecto del mismo proceso que contemplaría el trastorno de la misma tierra (Nietzsche, 2005: 110):

Añadamos enseguida que, por otro lado, con el hecho de un alma animal que se volvía contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial. [...] hubo necesidad de espectadores divinos para apreciar en lo justo el espectáculo que entonces se inició y cuyo final es aún completamente imprevisible, -un espectáculo demasiado delicado, demasiado maravilloso, demasiado paradójico como para que pudiera representarse en cualquier ridículo astro sin que, cosa absurda, nadie lo presenciase. Desde entonces el hombre se cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el “gran Niño” de Heráclito [...] -despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa...

3) Finalmente, esta apelación al futuro se vinculará en los dos últimos párrafos de este segundo tratado con el mensaje de Zaratustra (Nietzsche, 2005: 124-125):

Este hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada *-alguna vez tiene que llegar...*

Y las últimas líneas:

En este punto sólo una cosa me conviene, callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más "futuro", a uno más fuerte que yo, -lo que únicamente le está permitido a *Zaratustra*, a *Zaratustra el ateo* (lit. el sin Dios...)

¿Es pensable una promesa inhumana, dada por un hombre? De Nietzsche hacia lo por-venir, hacia algo otro que sólo se deja anunciar como lo extraño y peligroso, pero también *desde* lo que *se anuncia* y lo que se dejaba vislumbrar casi como una certeza ante la que hay que callar, cediéndole el lugar de un silencio en este preciso instante. La tarea planteada nos convoca. Pensar el particular compromiso del pensamiento con lo que vendrá habrá de ser una tarea inexcusable de esa filosofía que ya no se quiere metafísica. Pero aquí nos interesa rescatar de estos momentos del texto nietzscheano sobre todo una cosa: el hombre promete. Todo ocurre como si la humanidad se jugase en esta indecisión entre el uso transitivo y el intransitivo del verbo prometer, *entre* la actividad y la pasividad, *en* esa torsión que se dibuja a propósito de la promesa entre *lo que hace el hombre* y *lo que hace al hombre*, es decir, aquello que padece y que, mostrando sus posibilidades, lo excede. Será este mismo movimiento el que llevará a cabo Derrida, que nunca remitió a Nietzsche cuando habló de la promesa, aun si el lenguaje y las intenciones de ambos difieren en lugares decisivos.

El hombre, que promete

De modo inmediato podríamos decir que la promesa es un acto que realizamos los hablantes con palabras, un acto de habla tal y como fue definido por Austin (2016, 50): «Expresar la oración (por supuesto en las circunstancias apropiadas) no es describir ni *hacer* aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar lo que estoy haciendo: es hacerlo». En cuanto tal, habrá de estar situado *en* un contexto, o lo que seguramente sea más preciso, *entre* contextos (en el caso de la promesa el contexto de enunciación y el contexto de cumplimiento, si es que éste llega). ¿Qué es un contexto? Esto nos lleva a un texto que Derrida presentó en 1971, *Firma, acontecimiento, contexto*, donde precisamente incidió en el análisis de este concepto, esencial en toda la teoría de la acción comunicativa y que, según él, nunca fue cuestionado filosóficamente en profundidad. Su crítica a esta noción aparentemente clara puede recogerse en dos puntos centrales:

i) La delimitación de un contexto de comunicación, situación teórica previa para determinar la validez o no de un acto de habla, se ve dificultada por cuanto hay medios de comunicación cuya particularidad reside precisamente en su transcontextualidad. Así, la escritura, en sentido ordinario, revelaría ejemplarmente esta capacidad para transgredir los contextos. Cito a Derrida (2013: 358): «El signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto [«real»] dado la ha emitido o producido». Pero la escritura también amenazaría la estabilidad de un contexto lingüístico particular (que aseguraría, por ejemplo, que una formulación como «prometo que...» siempre definiera un acto de promesa), por cuanto siempre será posible citar una palabra, frase, párrafo, en otro conjunto de marcas, pues (Derrida, 2013: 356-357) «la posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de este una clave comunicable, transmitible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general». Llevada a sus últimas consecuencias, se diluirían las fronteras entre «contexto “real”» y «contexto lingüístico», en la medida en que la marca, la huella (*trace*) señala el punto en

que lo citable más allá del texto -contexto lingüístico- es también un más allá del contexto de emisión y recepción -contexto «real»-, dirigiéndose siempre hacia otro (con)texto: cobrando así cierto sentido aquella sentencia tan problemática que dicta que «no hay fuera-del-texto» ((Derrida, 2012: 202) «*Il n'y a pas de hors-texte*»). Comunicación querrá decir así, transición, metaforización o contaminación contextual.

ii) La otra dificultad relativa al intento de saturar un contexto se sitúa en el propio ejercicio teórico de delimitación. Todo intento de definir los límites contextuales se ha de situar, por definición, inmerso en un contexto. Las posibilidades son dos: a) desde un contexto *determinado* se quiere dar cuenta de otro contexto *determinado* -nótese que ya ambos están definidos, lo que presupone el problema-, y, además, se pretende que uno es suficientemente exterior al otro como para que no haya interferencias, de modo que la descripción del contexto ajeno sea «objetiva»; en tal caso, la contaminación se produce en la remisión de uno al otro, en la necesidad de que lo dicho en uno de ellos sea todavía válido -se pueda repetir, citar, incluso siga siendo ajustado y verdadero- en el otro, en definitiva, que haya posibilidad de comunicación entre ellos, que sean porosos el uno para el otro; b) la otra posibilidad sería que se buscara dar cuenta del contexto desde él mismo, produciéndose así un extrañamiento en la relación entre la parte y el todo, por cuanto un acto comunicativo intra-contextual querría dar cuenta del todo comunicativo en que se inserta, dibujando así la paradójica geometría de la invaginación que Derrida tantas veces empleó. En palabras de Derrida (2011: 13-14), esta vez de *Prejuzgados. Ante la ley*: «el contexto no es totalmente explicitable, al menos porque la explicitación misma debería incluirse dentro del contexto».

Pero ¿en qué medida estas reflexiones sobre la comunicación en general nos interesan en una reflexión sobre la promesa? Hay dos puntos cruciales que debemos recoger de los análisis de Derrida: a) la comunicación está, por definición, vinculada al contexto, pero de manera peculiar: como la fuerza que une aun separando, al menos, dos contextos, y b) la comunicación presupone un acto pre-comunicativo e inaugural que imprime ese poder transgresor a su movimiento y que, como veremos, tiene que ver con su estar dirigido a otro, con que algún otro abra el espacio para mi dirigirme a él. Derrida vincula estas

consecuencias con los términos escritura, huella, *différance*, pero también con la promesa, pues ella, incluso en el sentido más habitual, es lo que ofreciéndose en un «contexto presente», tiene la fuerza para proyectarse sobre «contextos por-venir». Este impulso transgresor o metafórico puede apreciarse también en la etimología del término, donde *pro-mittere* señala ese carácter de eyección, de misiva. En esto consiste su poder realizativo, siguiendo la estructura general descrita esta vez por Derrida (2013: 362): «no tiene referente [...] fuera de él o en todo caso antes de él y frente a él. No describe algo que existe fuera del lenguaje y ante él. Produce o transforma una situación, opera». Pero, en cuanto acto codificado, la promesa, como todo realizativo, estará sometida a la ley general de la iterabilidad que la teoría de los actos de habla ha denominado «rito» o convención, es decir, vendrá marcada por una ausencia igual de esencial al acto que se presenta y se proyecta como promesa, pero cuyo sentido habrá de señalar esta vez no ya a lo que se deja al cumplimiento por-venir, sino a lo que hunde sus raíces en lo desconocido de lo ya-sido, al pasado implícito en toda ley, en todo «lo que hay que hacer» -y que no lo hemos determinado nosotros-. Sin esta referencia a lo sido, jamás un acto podrá ser (es decir, ser entendido como, es el otro el que juzga la legalidad del acto) una promesa. Todo realizativo ocurrirá, de este modo, bajo la paradójica estructura del acontecimiento: aquello que, continuando y suponiendo una matriz que ha estado ahí antes que el acto particular, éste no se deja simplemente resumir en lo que ya siempre ha ocurrido, sino que inaugura su propio espacio. En el caso de la promesa singular, una nueva dimensión para su cumplimiento.

De entre todos los actos discursivos que podrían aducirse, Derrida otorga preminencia a la promesa. En este sentido no es el único que intuyó este privilegio. Ya Searle abogó por la ejemplaridad de la promesa en su clásico libro sobre actos de habla. Sin embargo, el filósofo norteamericano nunca se preguntó por el valor de esta ejemplaridad más allá de resultar un comienzo cómodo y didáctico. En el intento por llevar a sistema los actos ilocucionarios que su maestro Austin comenzó a tematizar, Searle (2013: 73) considera que el acto de prometer, su «presa inicial», «es bastante formal y está bastante bien articulado [...] pero veremos que tiene algo más que interés local». La extensión del análisis que más adelante llevará a cabo, desde la estructura general del acto de

prometer a otros tipos de actos ilocucionarios, se sostiene en las siguientes consideraciones: dado que i) hay agentes lingüísticos que efectivamente prometen de modo ejemplar, ii) somos (los teóricos) capaces de determinar con exactitud una estructura general para ese tipo de actos y iii) los actos de prometer guardan con otros tipos de actos ilocucionarios puntos en común, que ya estarían recogidos en la estructura general de la promesa -en última instancia, todos son actos ilocucionarios, y lo que se ha descrito para la promesa no es sino la dimensión ilocutiva misma, de la que la promesa sería un caso ejemplar, más ciertas características que corresponden al acto particular de prometer-; suponiendo que todo esto sea así, bastarán unos mínimos cambios para pasar de la descripción de la promesa a la descripción de cualquier otro acto lingüístico, sin que ello implique la circularidad de definir un acto ilocutivo sobre otros actos ilocutivos. En sus propias palabras (Searle, 2013: 84): «Si este análisis [el de la promesa] tiene algún interés más allá del caso de prometer, parece entonces que estas distinciones habrán de trasladarse a otros tipos de actos ilocucionarios, y pienso que una pequeña reflexión mostrará que esto es así». De modo que, aunque la promesa se tome como el punto de partida más adecuado para un análisis sistemático de los actos ilocucionarios, Searle no busca dar cuenta de las particularidades de la promesa con independencia de la teorización sistemática de un esquema general del acto de habla. Es un ejemplo, el mejor, pero nada más, no al menos a nivel de teoría del lenguaje (quizá sí a nivel de reflexión moral o política).

En parte este modo de proceder se explica por la metodología del filósofo americano. En efecto, Searle considera que en la medida en que queremos comprender un concepto, en este caso el de promesa, es preciso acudir al *núcleo del concepto* para desentrañar ese conocimiento tácito que como hablantes nativos de una lengua tenemos de él. Por ello afirmará que su análisis ignora (Searle, 2013: 75) «las promesas marginales, los casos límites y las promesas parcialmente defectuosas», e inmediatamente, en el párrafo siguiente: «limito mi discusión a las promesas completamente explícitas e ignoro las promesas hechas por medio de giros elípticos, insinuaciones, metáforas, etc.». Esta idea del núcleo de la promesa se acerca, el propio Searle lo reconoce, a «un caso simple e idealizado», que se intuye muy alejado al uso ordinario del lenguaje

ordinario que hacen los hablantes nativos. La justificación de esta idealidad se sustenta en que (Searle, 2013:75) «sin abstracción e idealización no hay sistematización». Pero este impulso a la abstracción ¿no cuestiona a través de todo este sistema de limitaciones y exclusiones las constantes apelaciones de Searle al lenguaje ordinario y al rol de los hablantes nativos? ¿Qué concepto de «ordinario» se desprende de todo ello? ¿Cómo regula el lenguaje ordinario todas estas exclusiones sistemáticas, siguiendo el principio según el cual (Searle, 2013: 25) «las caracterizaciones lingüísticas, si se hacen en el mismo lenguaje que los elementos caracterizados, son ellas mismas emisiones hechas de acuerdo con las [mismas] reglas»? Y, sobre todo, ¿cabe otro concepto de promesa más allá de estas reducciones?

La respuesta de Searle a los múltiples contraejemplos que pueden imaginarse a su definición de prometer sitúa el énfasis en su apelación a la capacidad proyectiva (Cfr. págs. 20 y ss.) de ciertos criterios y condiciones, que permitirían dar cuenta de los casos limítrofes y anómalos partiendo de los casos paradigmáticos. Dar cuenta de esos casos paradigmáticos vendría a ser tanto como descubrir el núcleo mismo del acto de prometer, a partir del cual tendríamos que ser capaces de explicar el porqué de las anomalías. Pero siguiendo su análisis sistemático, el gesto excluyente precede siempre a la definición del caso paradigmático, y tampoco puede recurrirse a una apelación definitiva a la natividad de los hablantes dada la idealidad necesaria para la sistematización (que vuelve a situar la exclusión de ciertos usos ordinarios del acto de prometer en primer plano).

El privilegio que otorga Derrida (2006: 104) a la promesa es de otro orden, más fundamental si se quiere:

Los teóricos de los *speech acts* toman el ejemplo de la promesa como un ejemplo de performativo entre otros. Yo estaría tentado de decir que toda frase, todo performativo, implica una promesa, que la promesa no es un performativo entre otros. Desde que me dirijo al otro, desde que le digo «yo te hablo», estoy ya en el orden de la promesa. Yo te hablo, eso quiere decir «prometo continuar, ir hasta el final de la frase, prometo decirte la verdad incluso si miento» - y para mentir es preciso, por otra parte, prometer decir la verdad-. *La promesa es el elemento mismo del lenguaje*. Decir el acontecimiento aquí, no sería decir un objeto que

fuese el acontecimiento, sino decir un acontecimiento que el decir produce.

Prometer el mal

La promesa sería, así, aquello que acontece con cada palabra, antes incluso de la toma de la palabra. Y, sin embargo, esta audaz afirmación no está exenta de problematizaciones. Sin duda la más acuciante es aquella que tiene que ver con la pregunta por la posibilidad o no de prometer el mal. La exigencia de una respuesta es tanto más urgente cuanto que si no fuese posible para la promesa estar «más allá del bien y el mal», jamás podría convertirse en el elemento del lenguaje, capaz de hacer tanto el bien como el mal definiendo sus ámbitos. Para la teoría de los actos de habla esta posibilidad está vedada. Searle (2013: 77-78) la niega en su definición de la promesa con la condición cuarta: «O [Oyente] preferiría que H [Hablante] hiciese A a que no hiciese A, y H cree que O preferiría que él hiciese A a que no hiciese A». Según el autor americano esta condición supondría la distinción entre la promesa, un compromiso de que se hará algo a favor del receptor, y una amenaza, un compromiso de que algo se hará en contra del receptor (Searle, 2013: 77-78):

una promesa será defectuosa si la cosa prometida es algo que la persona a la que se le promete no desea que se haga, puesto que una promesa no defectuosa debe hacerse con la intención de que sea una promesa y no de que sea una amenaza o un consejo.

Sin embargo, a pesar de que este requisito parece enteramente razonable, Searle no deja claro en qué medida la creencia del emisor de que el oyente prefiere que se haga lo prometido ha de estar justificada, y si es así, bajo qué criterio -si es preciso un testimonio directo del oyente, si basta una mera conjetura, si son suficientes deducciones a partir de otros conocimientos que tenemos de aquella persona, testimonios de terceros, etc. Nótese que cuanto mayor sea la exigencia con que sometamos la promesa bajo estos criterios, mayor número de actos que consideraríamos como promesa, quedarían fuera de su ámbito. De un modo que resultaría especialmente llamativo, el lenguaje se

plagaría de promesas erróneas, o peor, de amenazas disfrazadas de promesas. Pero más allá de las malintencionadas lecturas deconstructivas, fue Austin (2016: 84) quien primeramente cuestionó de modo claro esta distinción entre promesa y amenaza cuando puso el siguiente ejemplo:

supongamos que digo “te prometo encerrarte en un convento” cuando considero, a diferencia de lo que piensa mi interlocutor, que eso será para su bien, o cuando es mi interlocutor quien piensa esto último, pero yo no, o incluso cuando ambos estamos de acuerdo en ello pero, en los hechos, es evidente que ambos estamos equivocados.

Aun con todo, ejemplos como este siempre podrán considerarse más una cuestión de hecho que de derecho, más un accidente que le ocurre al caso de prometer que una nota esencial propia de toda promesa (no defectuosa). Pero introducimos así la discusión a propósito del «accidente esencial»: si una eventualidad de carácter negativo es susceptible de ocurrir a cada momento, imposibilitando o dificultando con su ocurrencia el acto mismo, ¿es meramente un accidente ocasional que le ocurre a un acto puro y libre de impedimentos por definición?, ¿o se trata, más bien, de una condición de posibilidad «negativa», es decir, de im-posibilidad? Si se opta por la primera, habría que explicar entonces por qué es el caso que el defecto siempre pueda comparecer -y no es fácil hacerlo sin acudir a vocabulario de predicador: los que bien prometen frente a los que se pierden en los defectos del lenguaje ordinario, nunca óptimo por otra parte, pero siempre el suelo obligado de la teoría. En cambio, si la opción es la segunda, lo que está más cerca de la intención derridiana, entonces nos veremos abocados a considerar que si el acto de prometer ocurre no es porque sea esencialmente distinto de la amenaza, sino más bien porque la posibilidad de su perversión atraviesa su núcleo. Un acto que quiere prometer pero que no fuese susceptible de convertirse en una amenaza, que estuviera seguro de su estatuto siempre positivo ¿sería una promesa? ¿o una predicción, un cálculo probabilístico de la mejor opción? ¿En qué medida sería capaz esa positividad esencial de la promesa pura de atravesar los diversos contextos que se interponen entre el acto de prometer y el pretendido momento del cumplimiento de lo prometido? ¿Podría darse el caso de que un bien prometido deviniese un

mal amenazado en el momento del cumplimiento? ¿Estaríamos entonces cumpliendo la promesa o realizando y ejecutando una nueva amenaza, dejando sin cumplimiento el primer acto? ¿Y si una promesa a un segundo fuera una amenaza a un tercero? ¿Tiene que tener el hablante en cuenta todas estas posibilidades inciertas cuando busca prometer un bien a otro? Derrida (2006: 105) presenta esta imposibilidad en el corazón de lo posible del siguiente modo:

Se sabe por experiencia que el don puede ser amenazante, que la promesa más benefactora puede corromperse por sí misma, que puedo hacer el mal prometiendo el bien [...]. Es preciso que esta perversibilidad esté en el corazón de lo que es bueno, de la buena promesa, para que la promesa sea lo que es; es preciso que pueda no ser promesa, que pueda ser traicionada para ser posible, para tener la ocasión. Esta amenaza no es una cosa mala, es su ocasión, sin amenaza no habría promesa. Si la promesa fuera automáticamente mantenida sería una máquina, un ordenador, un cálculo. Para que una promesa no sea un cálculo mecánico o una programación, es preciso que pueda ser traicionada. Esta posibilidad de traición debe habitar la promesa más inocente.

La intención de Derrida es mucho más sutil de lo que algunos de sus detractores han pretendido que fuese. En palabras como éstas no se busca que bien y mal sean indiferentes, que promesas y amenazas se vuelvan indistinguibles, ni siquiera confundir lo posible con lo imposible de un modo tan banal. Se trata de la estrategia de la deconstrucción: tras un momento de lectura atenta en el que se reconstruyen las oposiciones que rigen un texto, con vista a desmontar la jerarquía que lo gobiernan, es necesario también (Derrida, 2014: 68) «marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba y deconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo “concepto”, concepto de lo que ya no se deja, no se ha dejado jamás, comprender en el régimen anterior». La irrupción de ese «nuevo concepto» no es, pues, una simple inversión o confusión. A veces Derrida emplea el prefijo «archi» para distinguir el «nuevo concepto» del «viejo concepto», si es que es conveniente o adecuado estratégicamente mantener el viejo nombre¹, así con

¹ ¿Por qué utilizar un viejo nombre para un nuevo concepto? El movimiento responde a una estrategia general que Derrida (2014: 110-111) describe así: «teniendo en cuenta el hecho de que un nombre no nombra la simplicidad puntual de un concepto, sino un sistema de predicados que definen un concepto, una estructura conceptual *centrada* sobre tal o cual predicado, se

«archi-escritura». Del mismo modo podemos aquí hablar de una archi-promesa que no se deje resumir bajo la oposición tradicional promesa-amenaza, sino que sea capaz de dar cuenta de ella. Amenazar también es prometer, en un estrato más profundo, llegar hasta el final, cumplir la amenaza. Esta archi-promesa, sin embargo, y aquí se juega la sutileza de un cambio de perspectiva como el que vimos a propósito de Nietzsche, no es indiferente en lo que respecta a la oposición, lo indica el nombre que toma partido por uno de los bandos. Este tomar partido por el «lado del bien» no es casual ni caprichoso. Pero para comprender esta razón, es preciso atender a una característica fundamental de estos «nuevos» términos acuñados por Derrida, a saber: están caracterizados por una pasividad fundamental. En el caso de la promesa, un bien más fundamental en el acto de prometer que prometer el bien o amenazar el mal: su estar dirigida al otro, lo que siempre es positivo, aunque inmediatamente se pervierta. Y la pasividad se encuentra, en términos levinasianos, en la mirada del otro.

La promesa – el tiempo del otro

Derrida (2017: 634) escribió, a propósito de la oración, que a primera vista sería el ejemplo de performativo más atento a la singularidad del otro (y no de cualquier otro sino de Dios, el Otro del que nada se puede decir y que siempre nos habría precedido antes de que podamos tomar la palabra para darle las gracias):

Hablaré, pues, de una promesa, pero también en la promesa. La experiencia de la teología negativa depende quizás *de* una promesa, la del otro, que debo mantener porque me compromete a hablar allí donde la negatividad debería llevar el discurso a su absoluta rarefacción [...] ¿Por qué no puedo evitar hablar, sino porque una promesa me ha implicado antes incluso de que comience a mantener el más mínimo discurso? Si, en consecuencia, hablo de la promesa, no podría tomar

procede: 1. A la extracción de un rasgo predicativo reducido, mantenido en reserva, limitado en una estructura conceptual dada (...), *llamado X*; 2. a la de-limitación, al injerto y a la extensión regulada de ese predicado extraído, manteniéndose el nombre X a título de *palanca de cambio* y para conservar un contacto con la organización anterior que se trata de transformar efectivamente. Así pues, extracción, injerto, extensión: eso es a lo que llamo (...) la escritura.»

respecto a ella ninguna distancia metalingüística. El discurso sobre la promesa es por adelantado una promesa: *en* la promesa. No hablaré, pues, de tal o cual promesa sino de aquella que, tan necesaria como imposible, nos inscribe con su huella en el lenguaje, antes del lenguaje. Desde el momento en que abro la boca, ya he prometido, o más bien, ya antes la promesa ha atrapado al yo [*je*] que promete hablar al otro [...] Esta promesa es más vieja que yo [*moi*].

De todos los puntos que comparecen en esta larga cita quería destacar la compleja relación entre la promesa y la oración. Todo lo dicho de la oración hace pensar que, en el fondo, es su estructura la que habría de considerarse como el elemento del lenguaje y que, por tanto, también el acto de prometer, siempre dirigido al otro, se recogería bajo esa estructura del reconocimiento; sin embargo, promesa y plegaria no se confunden para Derrida, no son términos ni actos intercambiables. Su relación es más compleja que cualquier derivación lógica o cronológica. Aun siendo la oración, sobre todo la de la teología negativa, una atención absoluta al quien (esto es, la subversión de la estructura categorial del tipo *S es P*), no menos habría que decir que toda oración conlleva una promesa de respeto y atención, de igual modo que, en cuanto performativo, que hace lo que dice y dice lo que hace reservando ese espacio al otro, la oración supone siempre la promesa de un tiempo nuevo, en el que yo pueda dirigirme al otro aunque no tenga nada que decir. Y, pese a todo, Derrida todavía considera que la promesa mantiene su privilegio como elemento del lenguaje. La razón es precisamente esa llamada externa que motiva el movimiento unidireccional de la oración (la voz del otro en mí): si oro, aun si no me escuchan, es porque la promesa *del* otro ya me ha empuja a orar, esa promesa ya ha atrapado al yo y es más vieja que yo (archi-promesa). Yo no podría orar sin esa promesa sin contenido del otro. El otro habla en mí antes que yo, y todo dirigirme al otro y a mí mismo sería ya el reconocimiento de esta situación. Y es que el otro me ha prometido, a mí mismo y a los demás, desde que me dio la posibilidad de expresar mis propios miedos y deseos, renovando así cada vez el trazo de una promesa que siempre quedará incumplida. De este modo Derrida obra ese giro en el acto de prometer, a saber: la promesa es tanto algo que hacemos *con* el lenguaje como algo que nos sucede *en* el lenguaje, siempre heredado pero siempre dado a nuevas posibilidades, colmado de futuro.

Finalmente, al igual que ocurre en ese juego sin centro que es lenguaje, o precisamente por ser su elemento, esto es, por ser ese constante exceder-se de un lenguaje que no puede contenerse en sus propios límites, la archi-promesa más radical la pronunciaríamos todos o ninguno. Una promesa necesaria pero imposible, aquella que amenaza o promete (pero ya no servirían estas dicotomías) que ninguna promesa llegará a cumplirse por completo, que incide en cada momento en la posibilidad de ser de otro modo y en la imposibilidad del cierre sobre sí mismo del instante presente que arrastraría consigo todas las esperanzas. En el fondo esto no es diferente de lo que promulgaban aquellas doctrinas del final de los tiempos o de la historia. Pero ¿qué y cómo prometer cuando Dios o sus largas sombras ya no están ahí para garantizar ese final? La propuesta de Derrida quiere ser la de una ética radical, aquella que abogaría por un segundo más, por otra oportunidad más para que vengan otros, aun si ello implica la paradoja más dolorosa: nunca acontecerá ese instante de redención final, pues el tiempo lo ha infectado todo.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L. (2016) *Cómo hacer cosas con palabras*, Madrid: Paidós.
- DERRIDA, J., Soussana, G. y Nouss, A. (2006) *Decir el acontecimiento...*
- DERRIDA, Jacques (2011) *Prejuzgados. Ante la ley*. Madrid: Avarigani.
- DERRIDA, J. (2012) *De la gramatología*, México: Siglo XXI.
- DERRIDA, Jacques (2013) *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (2014) *Posiciones*, Valencia: Pre-textos.
- DERRIDA, Jacques (2017) *Psyché. Invenciones del otro*, Buenos Aires: La Zebra,
- NIETZSCHE, Friedrich (2005) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza.
- SEARLE, J. (2013) *Actos de habla*, Madrid: Cátedra.

La filosofia domèstica, una reflexió pendent

Marc Mercadé Serra
mmercade74@gmail.com

Resum: De la triada de les ciències pràctiques de l'Antiguitat -l'ètica, la política i l'economia- solament trobam en l'espectre de la filosofia pràctica actual l'ètica i la política. La "filosofia econòmica" no s'ha pogut establir fins ara, ni com a temàtica ni com a disciplina, de manera anàloga a la filosofia política o a la ètica de la triada originària. Aquesta comunicació pretén ajudar a delimitar una aproximació filosòfica a la "vida domèstica" per al seu restabliment actual com a objecte de reflexió filosòfica. El que defensa aquesta comunicació és la possibilitat d'una reflexió filosòfica sobre aquesta vida domèstica, diferent als enfocaments culturals, sociològics o antropològics. Per això, cal determinar una metodologia i unes dimensions que permetin reemprendre la reflexió filosòfica grega sobre l'*oïkos* de Xenofont, Plató i Aristòtil. Retornar-hi per descobrir la rellevància d'una *oikonomía* ens pot ajudar a articular en el present aquesta reflexió pendent.

Abstract: From all the triad of the practical sciences of antiquity - ethics, politics and economics – we can only find ethics and politics in the spectrum of the current practical philosophy. The "economic philosophy" hasn't been established until now, neither as a topic nor as a discipline, as the political philosophy or the ethics of the original triad has. This communication aims to help define a philosophical approach to "domestic life" for its current restoration as a subject of philosophical reflection. This communication defends that a philosophical reflection on this domestic life is possible, which is different from the cultural, sociological or anthropological approaches. For this, it is necessary to determine a methodology and dimensions that allow the Greek philosophical reflection about *oïkos* of Xenophon, Plato and Aristotle. Going back to discover the relevance of an *oikonomía* can help us articulate this still undone reflection at present.

Paraules clau: *Oikonomia*, Filosofia de la casa, Quotidianitat domèstica, Filosofia clàssica.

Introducció

Des de la filosofia, la vida domèstica sovint ha semblat una qüestió trivial, esmunyedissa, sense-sentit, pròpia —potser— per discutir en una conversa de cafè que constitueix una imatge típica de la vida quotidiana, de la vida de cada dia i on els homes i dones ens veiem involucrats de manera natural, en el descans de la nostra lluita per la supervivència o l'èxit personal. Des dels inicis de la història la qüestió de la vida quotidiana ha estat ignorada formalment com a objecte de consideració social, cultural i —conseqüentment—filosòfica. Es pensava i es pensa—explícita o implícitament— que aquest tipus d'acció no mereix ser incorporat a la reflexió filosòfica, a diferència d'altres camps d'acció com l'ètica, la política, el treball o el coneixement, o se la subordina negant-li prou entitat com per ser reflexionada en si mateixa. Sorgeix així una pregunta arrelada també en els inicis de la filosofia occidental: és possible articular una reflexió sobre la vida domèstica des d'una perspectiva filosòfica?

El plantejament d'aquesta pregunta parteix de la revaloració de la “vida privada” a partir de la modernitat. La publicació els 1985-1986-1987 dels tres volums de *Histoire de la vie privée* dels historiadors Philippe Ariès i George Duby o el 1994 de *An Intimate History of Humanity* del filòsof i historiador Theodore Zeldin, o a casa nostra l'assaig de Josep M. Esquirol, *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat* del 2015 són exemples d'un nou corrent filosòfic que s'interessa per un àmbit de la vida humana que semblava invisible o insignificant pel pensament. Aquests estudis demostren la possibilitat d'investigar i, sobretot, de reflexionar aquest àmbit “privat” i “íntim” de la vida humana. Aquesta comunicació es centra en una part rellevant d'aquesta vida privada i íntima de la humanitat: la vida domèstica. En l'obra de Theodore Zeldin (1994) trobam una afirmació que concentra un experiència sovint invisible per a la filosofia: “La meua vida és un fracàs (My life is a failure)”. Aquest crit concentra per Zeldin una vida de treball domèstic sense parar ni pensar (en res més que tenir un moment de pau en el dia a dia). Una vida considerada buida d'una

densitat existencial que s'autocomprèn sovint com la Juliette del primer relat de Zeldin: "No som ningú en aquest món."¹

Abans com ara, la quotidianitat domèstica és viscuda sovint com una esclavitud o, per a qui descobreix la plenitud humana que s'hi amaga, la realitat més difícil de compatibilitzar amb l'èxit intel·lectual i professional o el reconeixement social. Com va descriure Hannah Arendt (1958: 86-87) la relació entre vida domèstica i esclavitud no és casual. Des d'aquesta relació, si mirem al nostre voltant, no deixa de sorprendre que el reconeixement de la dignitat de la persona humana aconseguixi canviar la mentalitat sobre l'esclavitud però no sobre la dedicació domèstica. S'obre davant nostre una realitat humana mancada d'una profunda reflexió que permeti la seva transformació. En la modernitat, les persones que s'hi involucren plenament se senten sovint excloses de la realització personal del nostre model social d'èxit personal. En aquesta experiència de fracàs, que acompanya una vida vinculada a la quotidianitat domèstica, la filosofia i els filòsofs hi tenim molt a reflexionar i a dir.

La sociologia i l'antropologia han fet de la vida domèstica, sota els conceptes de "parentiu" o "família", un objecte d'estudi amb entitat pròpia, constituint-ne matèries acadèmiques. En canvi, en filosofia manca un reconeixement que l'estableixi com objecte d'estudi equiparable al que s'ha esdevingut en altres àmbits del coneixement. ¿Per què la filosofia política o l'ètica tenen entitat pròpia dins els estudis actuals de filosofia pràctica, i la filosofia domèstica no? ¿Per què aquest buit per part de la filosofia d'un dels àmbits més rellevants en la vida humana? Com sosté Peter Seele (2012) de la triada de les ciències pràctiques de l'Antiguitat -l'ètica, la política i l'economia- solament trobam en l'espectre de la filosofia pràctica actual l'ètica i la política. D'aquesta manera, sosté Seele, no s'ha pogut establir fins ara analògicament a la filosofia política o a la ètica de la tríada originària, ni com a temàtica ni com a subdisciplina, la "filosofia econòmica" (*Ökonomische Philosophie*). Vists els pocs projectes que s'han fet, conclou: "Des d'una perspectiva sistemàtica i positiva,

¹ En aquest sentit afirma Theodore Zeldin: "Darrera les desgràcies de Juliette, veig a tots els qui han viscut però es consideren fracassats o se'ls ha tractat com a tal. La pitjor sensació de fracàs es té en constatar que, en realitat, no hem viscut, que no se'ns ha considerat éssers humans independents, que mai se'ns ha escoltat, que mai se'ns ha demanat l'opinió, que se'ns ha tractat com un moble, com una propietat aliena." Zeldin, 1994: 6 (trad. pròpia).

aquest fet convida a la comunicació i a l'estudi"². Són escassos, per tant, els assaigs com els d'Esquirol on trobar, en sentit propi, una "filosofia de la casa" (2015: 38-52). El tractament que rep des de la filosofia sempre és marginal en l'ètica, l'antropologia filosòfica o la filosofia política i social. Aquesta comunicació pretén ajudar a delimitar una aproximació filosòfica a la "vida domèstica" per al seu restabliment actual. La filosofia domèstica, com a reflexió filosòfica de la "casa", barreja dues qüestions àmpliament estudiades i reflexionades avui dia des d'altres àmbits del pensament.³ Per un costat, "la casa" i, per un altre, "la quotidianitat". L'encreuament, des d'una perspectiva filosòfica, d'aquest dos àmbits constitueix un objecte d'estudi apropiat per a la filosofia del que anomenem "vida domèstica". El que defensa aquesta comunicació és la possibilitat d'una reflexió filosòfica sobre aquesta vida domèstica, diferent als enfocaments sociològics o antropològics.

Em cal ara delimitar l'abast d'aquests dos pols que permetrien articular una filosofia domèstica. Com defineixen Lluís Duch i Joan Carles Mèlich en la vasta obra *Antropologia de la quotidianitat* (2003), la família s'ha de considerar la primera "estructura d'acollida" que anomenen *codescendència*.⁴ La família és, en paraules seves, "el lloc de la irrupció de la vida humana en el món". La seva rellevància prové del fet de ser el marc fonamental i imprescindible on "l'ésser humà establirà aquelles referències i orientacions que determinaran, positivament i/o negativament, tots els aspectes fonamentals de la seva vida." (Duch i Mèlich, 2003: 439). La filosofia pot ampliar aquesta perspectiva antropològica centrant-se específicament en la quotidianitat domèstica i la seva relació amb la constitució de la consciència de la pròpia identitat. Per un altre costat, com afirma Charles Taylor a *Sources of self. The making of the modern*

² Trad. pròpia de: "Aus systematischer Perspektive wirkt diese Entwicklung –positiv formuliert– als einladendes Desiderat in Forschung und Lehre." Seele, 2012: V.

³ Al final del seu llibre, Josep M. Esquirol afirma: "El proïsme, la casa, la cura, són els elements d'una filosofia de la proximitat que ha reconegut l'experiència del nihilisme i de la intempèrie com a fundadores. [...] La gent senzilla ho ha sabut sempre: paga la pena resistir. La reflexió filosòfica hi arriba tard, però hi arriba." (2015: 173).

⁴ Relacionada a les altres dos "estructures d'acollida" que són la *coresidència* i la *cotranscendència* que conformen la seva *Antropologia de la quotidianitat*. Sobre l'abast antropològic de l'expressió "estructura d'acollida" vegeu Duch, 2000: 17-40. Josep M. Esquirol (2015: 48-52) afirma que "l'acollida és condició de l'existència" i que l'expressió més emblemàtica d'emparar i de fer recer per protegir és la casa. Per això: "La família constitueix el centre cabdal de qualsevol mena de reflexió antropològica, sobretot si, [...], les transmissions i la relacionalitat que hauria d'instituir són considerades com a pal de paller i fonament imprescindible de la constitució historicocultural de l'humà." Duch i Mèlich, 2003: 7

identity (1989) la modernitat es caracteritza per una revalorització de la “vida privada” o “vida quotidiana”. Taylor defensa la tesi que a partir de la modernitat la “vida quotidiana” a adquirit suficient pes ontològic per ser estudiada com un marc de referència legítim d’acció humana. El ressorgiment i la revalorització d’aquest àmbit fa que cercar una articulació filosòfica que inclogui la vida quotidiana no sigui una tasca insignificant, sinó summament rellevant, per a la construcció de la nostra pròpia identitat.

En aquesta vida quotidiana els homes i dones s’enfronten contínuament a la indefensió i a la incertesa en l’intent de comprendre la complexitat i polivalència del món de la vida. Una reflexió filosòfica de la quotidianitat domèstica ha de permetre aclarir, dignificar i modificar tantes situacions humanes com les descrites per Theodore Zeldin en la seva història íntima de la humanitat. Aquesta reflexió pendent reneix sota la convicció que la situació de l’ésser humà es modifica si prenem consciència d’ella. Com defensava Jan Patočka (1991) la nostra realitat –que sempre està en situació- es modifica ja amb el sol fet que sigui objecte de reflexió. Naturalment, queda per saber si la simple reflexió significa *eo ipso* un canvi a millor. Però, la situació que es reflexiona és, fins a cert punt, una situació aclarida, o, si més no, en vies d’aclariment. Aquesta perspectiva filosòfica pot il·luminar una “quotidianitat domèstica” com una reflexió propera a la “vida”.⁵ Com diu Peter Sloterdijk (1989) aquesta nova perspectiva analítica que incorpora la saviesa de la vida quotidiana permet superar la tendència a l’enclaustrament sobre si mateix que caracteritza el pensament filosòfic occidental.

En els darrers anys trobam un interès per aprofundir històricament aquesta perspectiva de la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica. Un exemple és la tesi doctoral presentada el 2010 a Heidelberg pel Dr. John Unholtz sota el títol “*Gutsein im Oikos. Subpolitische Tugenden in den oikonomischen Schriften*

⁵ La necessitat en la filosofia contemporània de retornar al “món de la vida” (*Lebenswelt*) no és solament un fet clau per a la seva supervivència social sinó, sobretot, per recuperar la seva identitat. Amb aquestes paraules ho expressava Raimond Panikkar: “Una filosofia que sólo se ocupa con estructuras, teorías, ideas y se aparta de la vida, evita la praxis y reprime los sentimientos, es para mí no solo unilateral porque deja aspectos de la realidad sin considerar, sino también mala filosofía. La realidad no puede aprehenderse, comprenderse, ser realizada con un solo órgano o sólo en una de sus dimensiones. Esto convertiría a la filosofía en otra ciencia, en un tipo de álgebra, pero destruiría a la filosofía como sabiduría e impediría su expresión en un estilo humano de vida.” (a: Ortiz-Osés i Laneros, 2005: 165).

der klassischen Antike". Aquesta tesi centra la seva investigació en l'anàlisi dels dos tractats de la Grècia clàssica que sobre la vida domèstica se'ns han conservat. Aquests dos tractats són l'*Economia* de Xenofont, el primer tractat filosòfic sobre l'economia entesa com la ciència de l'administració de la casa, i els tres llibres dels *Econòmics* atribuïts a Aristòtil. Part d'aquest treball es va incloure en l'estudi sobre filosofia pràctica en l'antiguitat que ja he esmentat de Peter Seele (2012). Aquests títols són reveladors que l'*economia* va ser una qüestió rellevant de la Filosofia grega, tant rellevant com l'ètica o la política. Però el desenvolupament de Seele dels aspectes programàtics d'una "Ökonomische Philosophie" l'allunya d'una "filosofia domèstica" en considerar la "Hausväterliteratur und Hauswirtschaftslehre" una aproximació massa simple.⁶ Per tant, malgrat aquest renovat interès per l'economia, aquesta no es planteja com una reflexió de la vida domèstica. Aquesta pèrdua d'identitat originària fa que avui el terme "economia", es distanciï totalment de la seva referència no solament etimològica sinó també filosòfica quan es definida com una "administració ordenada dels béns d'una comunitat, d'un estat, d'un establiment" (DIEC). Aquesta consolidada significació actual interfereix en la comprensió adequada del terme filosòfic *economia*. La superació d'aquesta situació la podem trobar en els mateixos autors que van donar el sus de sortida a la reflexió filosòfica sobre l'*oïkos*: Xenofont, Plató i Aristòtil.⁷ El seus tractats, com les múltiples referències en altres filòsofs importants com Plató, responen a un intens debat i reflexió sobre la vida domèstica en els inicis de la Història de la Filosofia. Retornar-hi per descobrir la rellevància d'una "filosofia domèstica" ens pot ajudar a explicitar allò que en les nostres pràctiques actuals és tàcit.

⁶ Seele afirma que "Ausgangspunkt der Ökonomischen Philosophie wären antike Schriften zur Ökonomie etwa von Aristoteles, Platon oder Xenophon. Die Behauptung, es ginge in der antiken Ökonomie um Hauswirtschaft, ist –freundlich gesagt- verkürzt" per acabar conclouent posant com a referència el llibre II dels *Econòmics*: "Versteht man Ökonomie nicht eng als Haus im bautechmischen Sinne, sondern als Haushalt im Sinne von Haushaltskonto (Etat, Budget oder Account wären die modernen Begriffe), so wäre die genealogische Linie von der Antike zur Ökonomie bis in die Gegenwart durchgängig denkbar,..." (2012, VI). La meua comunicació vol ampliar la mirada sobre els escrits clàssics d'*oikonomía* per tal de superar aquest reduccionisme economicista.

⁷ Per això, al llarg de la comunicació usaré el terme grec transliterat *oikonomía*.

Problemàtica de la qüestió: invisibilitat i insignificança de la vida domèstica

La vida domèstica s'insereix en el que George Duby (a: Ariès i Deby, 1985: 10) definia com una àrea particular, anomenada privada, on es troba la família, i per tant l'espai domèstic. Situada en el més íntim de la vida privada, la vida domèstica, es troba amagada -amb paraules de Duby- tancada amb clau. Amb aquest marc social i històric, retornar a la Filosofia aquesta reflexió originària s'enfronta a una doble dificultat.

La primera és **la manca de sistematització** de la qüestió al llarg de la Història de la Filosofia. En no ser tractada sistemàticament la vida domèstica s'ha convertit en una "qüestió invisible" als ulls de la filosofia. Són molt pocs els tractats sobre la "vida domèstica" al llarg de la Història de la filosofia, i els únics que es conserven són de la Grècia clàssica, el de Xenofont i els que s'atribueixen a Aristòtil. El seu estudi s'ha fet fins ara derivar-los vers el concepte actual del que Aristòtil anomenava crematística i que avui anomenem "economia".⁸ Aquesta "invisibilitat" de la vida domèstica està a l'origen de la negació d'aquesta com a objecte de tractament filosòfic, produint al llarg de la Història de la filosofia un desplaçament de la "vida privada" o "vida quotidiana" domèstica vers altres disciplines del coneixement, fins a desaparèixer de la reflexió filosòfica. Així, malgrat el ressorgiment de la qüestió de la "vida privada" en la modernitat, el tractament filosòfic de la vida domèstica es pot qualificar de pràcticament nul. Per tant, cal superar el prejudici que fa de la vida domèstica una qüestió invisible als ulls de la filosofia i dels filòsofs.

La segona dificultat és la seva **manca de substantivitat** per les seves contradiccions i la seva capacitat de transparència. El sociòleg francès Henri

⁸ Per veure l'evolució del concepte vegeu l'entrada "Economía política" a: Raynaud i Rials, 1996: 207-211. L'autor Gilbert Faccarello comença la història de les diferents concepcions de la paraula "economia" en la utilització que en fa de la paraula Xenofont, Plató, Aristòtil i els diferents llibres dels "econòmics" atribuïts a Aristòtil. En aquests inicis l'*oikonomía* que prové del grec *oikos* (casa) i del radical *nomos* (lleí o principi d'organització) el tradueix per administració domèstica o familiar en el sentit ampli de gestió. Ja en aquests autors Faccarello introdueix l'ambigüitat amb l'àmbit de l'administració d'allò públic (polític). Aquesta ambigüitat, connexió i pas de l'àmbit privat al públic que trobam en alguns textos de Xenofont, Plató i Aristòtil és la raó per la qual en el sorgiment dels Estats moderns s'expressi amb aquest mateix terme l'administració pública. Curiosament el primer en emprar el concepte en la modernitat serà Jacques Lefèvre d'Étables que el 1506 que anomenarà "economia pública" al segon llibre dels *Econòmics* del Pseudo-Aristòtil, origen del concepte "economia política" de Louis Turquet de Mayerne el 1611, fent-ne ja conceptes intercanviables fins a l'actualitat.

Lefebvre en l'obra *Critique de la vie quotidienne* (1958) la definia conceptualment com a repetició, insignificança i depressió. No tant la vida en el treball com la vida en el viatge de tornada a casa que descrivia com un estat de sopor i avorriment interromput per desitjos entremesclats d'heroisme, aventura i fugida, això és, un mitjà tan insatisfactori com silencios. Aquesta mirada també ha afectat a la filosofia contemporània equiparant quotidianitat i inautenticitat.⁹ La trobam en una de les poques autores que la va tractar, Hannah Arendt, que la relaciona amb la futilitat dels productes consumits que no deixen rastre en el món, la *labor*.¹⁰ Però com objecta Josep M. Esquirol "amb aquesta anàlisi, no es toca ni de lluny la pregonesa de la quotidianitat" (2015: 63). Com diu Arendt (1958, 103) efectivament el pa desapareix en ser consumit, a diferència de les obres fruit del treball com la taula on es menja que pot durar més que la curta vida mortal. Però oblida, com assenyala Esquirol, que encara dura més el gest de compartir. La vida quotidiana existeix en tots nosaltres, afirma Lefebvre (1972: 94) a través d'una sèrie de continuïtats ordenades, rutines, hàbits, costums i estructures essencials que donem per sabudes i que, amb totes les seves contradiccions, mantenen els fonaments de la nostra seguretat en la nostra vida de tots els dies. Aquesta quotidianitat es relaciona amb la senzillesa, però és el prejudici social i filosòfic que l'ha identificada amb la insignificança.¹¹ Per tant, cal superar el prejudici que fa de la vida domèstica una qüestió insignificant per a la filosofia i pels filòsofs.

D'aquí la manca de consideració de la vida domèstica com a qüestió filosòfica. Per ressaltar el valor d'aquesta realitat humana convé retornar a aquell moment, potser l'únic, de la història que generà una important reflexió filosòfica.

⁹ Per tenir una panoràmica de l'enfocament d'aquesta qüestió des de la sociologia vegeu Lindón, 2000: 7-18. En aquesta presentació es mostra com el concepte "vida quotidiana" ha esdevingut un concepte clau per les diferents escoles del pensament sociològic contemporani. De tota la bibliografia explicada per Alicia Lindón podem situar l'inici de l'estudi sociològic de la "vida quotidiana" en Henry Lefevre. La seva valoració negativa per tal de constituir-la objecte d'estudi social és paral·lel a la valoració que posterga la quotidianitat domèstica una realitat problemàtica per a la reflexió filosòfica.

¹⁰ Hannah Arendt introdueix la *labor* afirmant "The human condition of labor is life itself." (1958: 7), cf. el capítol III sobre la *labor* (1958: 79-135).

¹¹ "The least durable of tangible things are those needed for the life process itself." (Arendt, 1958: 96).

Del present al passat...

Considerar la quotidianitat domèstica com a subjecte d'estudi propi de la filosofia és reintroduir la idea d'una *oikonomia* com una filosofia domèstica moderna, posant en valor la necessitat d'aquesta la reflexió filosòfica. Aquesta tesi suposa considerar que les posicions del present es defineixen sempre respecte les passades, prenen aquestes últimes com a models o fracassos. En comprendre les diferències que ens separen dels antics, adquirim una millor idea de fins a on hem veritablement assimilat els seus paradigmes d'autonorma i consegüentment adoptem una nova perspectiva en la filosofia contemporània.¹² Descobrir valoracions que estaven manifestament admeses aleshores i que continuen actives, però encobertes, en la consciència actual (Taylor, 1989: 103-105). Amb aquesta finalitat cal realitzar una "re-lectura" de textos clàssics que permeti redimensionar la nostra mirada actual de la vida domèstica.

La majoria dels estudis sobre la vida domèstica en l'època clàssica han treballat alguns d'aquests textos filosòfics però des de punts de vista dispars com la relació de gènere (Mossé, 1983; Foucault, 1984; Pomeroy, 1975), la productivitat (Finley, 1973) o la família com a institució política i social (Lacey, 1968; Strauss, 1970; Cox, 1998), però no articulats en una reflexió filosòfica sobre la quotidianitat pròpia de l'*oïkos* grec.¹³ Una característica comuna d'aquests estudis clàssics sobre l'*oïkos* es la centralitat dels moments de rellevància o repercussió social com són el matrimoni, divorci, naixements, herències, productivitat... Aquests moments domèstics, en tant que esdeveniments socials no esgoten però l'amplitud de la vida domèstica. El fet excepcional, que té repercussió social, tot i ser més observable per a un estudiós de la cultura, no escruta les dimensions vitals pròpies de la casa que fou la base de la reflexió filosòfica. Els filòsofs clàssics, en no tractar sobre els moments

¹² Com sosté Charles Taylor per entendre'ns a nosaltres mateixos en el present en veiem conduïts al passat en la recerca d'articulacions paradigmàtiques de les nostres explicitacions formatives. Retrocedint fins al descobriment d'allò que hem estat o en allò que les nostres pràctiques van ser forjades també en la vida domèstica. Aquest paper formatiu de les teories del passat ens permeten comprendre la nostra realitat en tant que no concorden amb el present o ens hi projecten. ("Philosophy and its history" dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984: 26).

¹³ Per exemple, sovint en els estudis clàssics des de Lacey (1968) fins a Cox (1998) es fonamenten sobretot en determinades inscripcions i "orationes" d'Andocines, Antifó, Demòstenes, Iseu i Lisias i solen donar un paper secundari a la informació aportada per la tragèdia i la comèdia per la seva "exageració", als oradors per "mentiders" i als filòsofs per "utòpics"; vegeu Lacey, 1968: 9-11.

socials especials sinó la naturalesa de la mateixa, posaven de manifest, com cap altre font clàssica, la vida íntima i quotidiana de l'*oïkos* grec.¹⁴

Un altre problema que important per a una “filosofia domèstica” és la inexistència de cap tractat, ni disciplina mínimament semblant a una filosofia política, una ètica o filosofia moral, una filosofia de la ciència,... Totes aquestes disciplines gaudeixen avui de reconeixement acadèmic donat el seu inqüestionable tractament al llarg de la història de la filosofia. Per tant, per demostrar que és possible elaborar una filosofia domèstica cal anar a l'arrel, als orígens de la història de la filosofia occidental, per cercar una fonamentació històrica d'una reflexió que és actual. Reflexionar sobre la idea grega d'*oikonomía* és una anada al passat des del present per resoldre problemes presents (Llinàs i Pacheco, 2016). Una mirada a les possibles respostes que la filosofia donà a qüestions humanes poden fonamentar o desvetllar les respostes a inquietuds i angoixes que atenyen al nostre present. Per Xenofont, Plató, Aristòtil i els seus deixebles la repercussió pública de la filosofia, a la que s'adreçava els seus escrits (Szlezák, 1991: 48-49), cercava transformar o justificar determinades concepcions sobre la vida domèstica. La filosofia neix, també, com una reflexió de la vida quotidiana dels seus conciutadans. Aquest fet constitutiu del quefer filosòfic és el que ens permet establir ponts entre l'inici històric de la idea grega d'*oikonomía*, com a filosofia domèstica, i la nostra contemporaneïtat. Com afirma Marina Garcés (2015) la filosofia va néixer com a

¹⁴ En el seu estudi social i cultural, Cheryl A. Cox (1998: 130-167) dedica un capítol a respondre la pregunta: “What Was an *Oikos*?” i la conclusió a què arriba és que no es pot delimitar l'abast d'aquesta realitat, que no va ser ni estàtica ni estable en la Grècia clàssica. No obstant això, si que hi ha unes fronteres que marquen l'amplitud del concepte *oïkos*. Una definició de “mínims” inclouria el que Cox anomena “família nuclear” definida per Hesíode (*Op.* 405) com: “La casa primer, la dona i el bou per a l'arada”, donant per suposat l'home i els fills. Aquesta definició inclou el mínim que un grec entenia per *oïkos*: la família nuclear (home, dona i fills) i les propietats (lloc on viure i mitjans de supervivència) (Just, 1989: 27: “The *oïkos* was, in short, the basic Athenian family unit”). Aquesta primera realitat estarà present en tota la Grècia antiga i la trobam convivint des dels inicis amb una altra realitat domèstica més ample. Aquesta definició mínima s'eixampla elàsticament fins incloure l'*oïkos* que trobam descrit en l'*Economia* de Xenofont que es pot classificar com una definició de màxims. Aquest seria el paradigma de la complexitat que pot arribar a tenir aquest terme en la literatura grega i els estudis sobre l'evolució i la diversitat de les societats gregues. Aquesta realitat màxima ja estava en els orígens de la cultura grega i la trobam representada en el casal d'Odisseu que inclou la “família nuclear”, els lligams de parentiu, les propietats físiques (edificacions, terres, esclaus, tallers,...) i persones no familiars lligades a l'*oïkos* (concubines, heteres, prostitutes, treballadors a sou, amics i forasters hostatjats) (Finley, 1985: 73-106). Entre aquestes dues dimensions es mou una única realitat entorn a la qual neix la filosofia domèstica i a la qual els filòsofs grecs es refereixen amb el terme *oïkos*. L'objectiu d'aquesta perspectiva històrica no és centrar-se en aquesta realitat històrica, social i cultural sinó en la mirada filosòfica que feu florir una reflexió rica i diversa sobre la vida domèstica.

debat a l'aire lliure i als carrers retorna. L'*oikonomía* formava part de la discussió amb la que va néixer la filosofia. Fonamentar històricament la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica permet obrir noves possibilitats del discurs filosòfic en la nostra quotidianitat. Però també permet obrir la filosofia a una experiència moderna connectada amb l'inici de la filosofia. Avui, com en els seus orígens, vivim en l'evidència que les transformacions socials posen en conflicte les nostres formes de vida. Aquesta recerca en els orígens mateixos de la filosofia occidental ens permet parlar en propietat d'una "filosofia domèstica" si tenim present dos aspectes metodològics:

El primer és **no recloure** la reflexió filosòfica sobre l'*oïkos* únicament als tractats específics que conservam: l'*Economia* de Xenofont, el llibre I de la *Política* d'Aristòtil i els *Econòmics* que se li atribueixen. En els inicis de la història de la filosofia va existir una "filosofia domèstica" de la mateixa manera com avui parlem de la filosofia política o de l'ètica de qualsevol dels principals filòsofs d'aquesta època. La imatge d'aquesta primera etapa filosòfica sobre la casa tenia com a marc de referència la idea de la "vida millor".¹⁵ L'ideal ètic del "bell i bo" de la moral de l'honor, guerrera i política, fou transformat en nou ideal filosòfic ressituant tots els àmbits i activitats de la vida, entre els quals també la vida domèstica. Per exemple, per Plató fer-se filòsof significava experimentar una transformació de l'ànima que canvia totalment la vida (Szlezák, 1991: 75), aquest canvi ha d'incloure la vida domèstica. Per tant, la vida que examina el filòsof (Plató, *Ap.* 38a) també implica la vida domèstica. Sota aquest criteri podem constatar com malgrat l'aparent invisibilitat i insignificança de la qüestió, que l'ha duit a considerar-la sovint com a tractats aïllats o textos anecdòtics, la vida domèstica no fou aliena a la reflexió filosòfica.¹⁶ L'*oikonomía* és una reflexió de

¹⁵ Seguesc Charles Taylor (1989: 17), per a qui en cada època existeix un marc referencial no qüestionat que ajuda a definir els requisits pels quals es jutgen les pròpies vides i mesuren la seva plenitud o buidor, ja sigui l'espai de la fama en la memòria, en els cants de la tribu o l'ordre jeràrquic del ser en l'univers. D'aquesta manera pensar, sentir i jutjar en un determinat marc referencial és funcionar amb la sensació que alguna acció o manera de viure o de sentir és incomparablement (qualitativament) millor que d'altres. Així, una forma de vida és percebuda com a més plena, una manera de sentir i actuar com a més pura, una manera de sentir i viure com a més profunda, un estil de vida com a més admirable. En l'expressió d'aquest marc trobam, des dels inicis de la literatura grega, la vida domèstica com a estructura vital ineludible (Duch i Mèlich, 2003).

¹⁶ Un dels exemples actuals més destacats és, al meu parer, l'estudi de Brendan Nagle (2006). La tesi principal d'aquesta comunicació és mostrar, i emfatitzar com ressalta el propi autor (2006: 9-12 i 300-303) la integració entre l'*oïkos* i la *pólis* en l'articulació que proposà Aristòtil. La meua

la vida domèstica que, explícita o implícitament, ha existit des dels seus orígens en Xenofont, Plató i Aristòtil i els seus deixebles. Intentar desentrellar-ne les seves articulacions –malgrat el risc de malinterpretar-los o ser parcial- demostra que no es pot contemplar el sentit d’una existència en plenitud sense incloure l’examen d’aquest àmbit irrenunciable de la vida humana. Mostrar-ne les seves articulacions ajuda a descriure una evolució en la reflexió sobre la vida domèstica d’una època fonamentadora del quefer filosòfic.

El segon aspecte, per tant, és aportar **una articulació** a la reflexió filosòfica sobre la vida domèstica a partir de la lectura dels textos que s’hi refereixen. Això exigeix, primer, escollir i aplicar una metodologia en el tractament dels textos relacionats amb la vida domèstica per, segon, aplicar-ho a unes dimensions de la mateixa que permetin el seu tractament filosòfic. Aquestes dimensions, com a proposta de tractament filosòfic, han de permetre una selecció i relació que mostri quins aspectes no poden ser desatesos en l’estudi d’aquesta qüestió en filosofia.

Perquè puguem parlar de filosofia domèstica cal establir primer **una metodologia** apropiada per al seu tractament. Donat que allò que més defineix i dificulta el tractament filosòfic és la seva quotidianitat, que la fa invisible i irrellevant, és apropiat introduir en part l’enfocament de Charles Taylor a *Sources of the self* (1989). Assumir aquest enfocament significa partir de la relació amb el ser i el bé (Taylor, 1989: 53-56). Per la mentalitat grega, com per nosaltres, la pròpia vida és significativa i satisfactòria si té prou pes moral. Per tant, cal cercar allò que els autors i els textos expressen sobre la vida domèstica en relació amb la vida que val la pena ser viscuda, és a dir, estudiar els textos on es reflecteix el que Taylor (1989: 3-8) anomena una “forta valoració” (*strong evaluation*). Això implica la discriminació d’allò que és correcte o equivocat, del que és millor o pitjor, d’allò més elevat o d’allò més baix, on els autors situen alguna de les dimensions de la vida domèstica. Les valoracions sobre la vida de la filosofia grega va oferir criteris amb els quals les futures generacions jutjam, conscient o inconscientment, totes les activitats humanes. Ho feren elaborant una articulació expressada en determinats textos sobre com cal viure la vida domèstica en

comunicació pretén col·laborar a estendre, i aplicar, aquesta nova perspectiva al pensament filosòfic.

relació a l'ideal filosòfic que proposaven. No solament en els tractats sobre *Economia* de Xenofont i els tres llibres que s'atribueixen a Aristòtil, sinó també Plató i Aristòtil expressen la seva concepció de la vida domèstica en un caramull de textos dispersos en la seva vasta obra. A part, però, cal tenir present no solament les doctrines dels filòsofs, sinó també tot allò que, encara que de forma subjacent expressa una valoració entorn a alguna dimensió de la vida domèstica. En aquest sentit és imprescindible situar les valoracions filosòfiques de la vida domèstica respecte d'un *corpus* de textos poètics, teatrals o històrics com són els d'Homer, Hesíode, Sòfocles, Eurípides, Aristòfanes, Demòstones, Isòcrates, Èsquil, Tucídides... Aquesta tasca de selecció, sistematització i anàlisi dels materials poden acreditar el tractament filosòfic de la vida domèstica. A partir d'aquest enfocament metodològic, he descrit en la meua investigació doctoral una sèrie d'"articulacions paradigmàtiques" que ens permeten recórrer un camí del present al passat i a l'inversa.

Respecte el segon punt, **unes dimensions** de la concepció de la vida domèstica com a reflexió filosòfica ha de permetre determinar quin és el lloc de la quotidianitat domèstica, quines són les seves obligacions, com han de regir les seves relacions, l'assignació de tasques i, sobretot, la valoració de les activitats que s'hi realitzen. Aquestes reflexions que es troben en la Filosofia grega, es poden articular en cinc dimensions constitutives d'una concepció filosòfica de la vida domèstica. El seu desenvolupament ha de permetre establir unes dimensions bàsiques específicament filosòfiques. Des de la perspectiva antropològica i social autors com Robert McC Netting, Richard R. Wilk i Eric J. Arnould (1984) defineixen cinc dimensions característiques d'un grup domèstic: producció, distribució, transmissió, reproducció i co-residència. També Lluís Duch i Joan Carles Mèlich (2003) desenvolupen una profunda anàlisi de la família, a cavall entre la filosofia i l'antropologia, com la primera "estructura d'acollida" de l'existència humana considerada com a *codescendència*. No obstant això, l'objectiu d'una "filosofia domèstica" no ha de ser traslladar la perspectiva cultural o històrica sinó introduir-nos en la perspectiva pròpia de la filosofia en l'expressió de Sòcrates: "Una vida sense aquest examen no és digna d'ésser viscuda" (Plató, *Ap.* 38a). Les cinc dimensions que propòs demostren la inseparable relació entre la vida domèstica i l'ideal filosòfic. L'especificitat de la

mirada filosòfica de la vida domèstica és la confrontació entre un ideal de vida filosòfic i determinades pràctiques socials i culturals, fruit de la consideració de la quotidianitat humana. La reflexió filosòfica es mostra especialment acollidora d'aquesta quotidianitat, com una reflexió atenta a la vida i no solament a determinats moments socialment rellevants de la vida domèstica. En l'anàlisi de la quotidianitat domèstica en els textos clàssics s'expressaren com a articulacions d'un ideal filosòfic que és confrontat amb el de la seva època.

La determinació de la "filosofia domèstica" en aquestes dimensions té com a objectiu demostrar que es pot dotar la concepció filosòfica de la vida domèstica d'una estructura interpretativa que permeti copsar fins a quin punt va ser important elaborar una articulació entre la vida domèstica i la seva proposta filosòfica. És important deixar clar que la distribució de la vida domèstica en cinc dimensions és una formulació qüestionable. Però el sol fet de ser discutible, sobre una fonamentació històrica i filosòfica rigorosa, significa haver retornat al debat filosòfic un àmbit descuidat. Per tant, lluny de concloure, aquesta determinació pretén obrir una nova perspectiva en la concepció filosòfica de la vida domèstica a partir d'aquestes dimensions:

La primera dimensió és l'**ideal domèstic**. Tota proposta d'ideal moral, com el filosòfic, articula diferents dimensions vitals entre les que s'hi troba la vida domèstica. En aquesta articulació la descripció de la vida filosòfica plantejada assumeix de manera concreta, expressada explícita o implícitament, un ideal domèstic. En aquest sentit la vida domèstica pot dotar de sentit o no a l'existència humana si existeix una relació valorativa respecte a un ideal moral. Aquest pot ser social com l'ideal moral grec de *kalokagathós* que, com a forta valoració, indica quines persones són dignes d'admiració i quines no, quina vida val la pena ser viscuda i quina no. La reflexió filosòfica planteja una contraposició de "vides" (Homer, *Il.* IX 410-416).¹⁷ Determinant on situem la vida domèstica respecte a l'ideal proposat sorgeixen diferents articulacions teòriques que configuren els

¹⁷ Els inicis de la relació entre l'ideal moral heroic i la vida domèstica venen marcats per una oposició expressada com dues formes de vida irreconciliables. Paradigma d'aquesta oposició és el famós dilema de la *Ilíada* sobre els dos camins que ha de triar Aquil·leu: "si resto aquí combatent, vora la ciutat dels troians, no tindrè tornada, mes la gloria que hauré serà immarcescible; però si regresso a la llar, al meu terrer entranyable, la tan alta gloria se m'esvairà, per bé que llavors viuré fins a vell: la mort no vindrà cuitosa a trobar-me." (Homer, *Il.* IX 410-416). Homer presenta la realització de l'ideal de l'heroi guerrer incompatible amb la vida domèstica, caracteritzada per l'anonimat, la manca de glòria o la mort ignominiosa.

models d'ideal de vida domèstica. Aquestes articulacions avui, com en la Filosofia clàssica, poden ser diferents. Xenofont presenta en l'*Economia* (I 1-17) un ideal domèstic integrat en l'excel·lència ciutadana com a part irrenunciable de la transformació d'una vida filosòfica. El ciutadà excel·lent que aspira als honors polítics i militars necessita d'uns coneixements i unes pràctiques que el vinculen a la casa (X., *Smp.* VIII 37-43; *Mem.* III,4 6-12). Xenofont presenta l'estreta vinculació moral entre la política, l'estratègia i l'*oikonomia* sota el prisma de la racionalitat filosòfica (*Mem.* III,4 6-7). L'articulació de Xenofont podria anomenar-se **una filosofia domèstica integradora**. En canvi, la proposta platònica cerca superar els problemes de la particularitat d'aquesta vida, repensant nous models domèstics que no comprometin ni la vida filosòfica ni la política. Plató planteja la vida filosòfica com un enfrontament vital amb l'ideal clàssic, que identifica amb els interessos particulars dels *oïkos* (*Grg.* 500c-d i *Tht.* 175e-176a). Plató trenca amb l'articulació integradora de Xenofont identificant la vida domèstica amb l'àmbit del desig i el plaer que corromp la ciutat i impossibilita la vida contemplativa (*Pl.*, *Tht.* 173e; *R.* 500b-c). L'ideal filosòfic platònic s'afirma en contraposició a la vida pràctica, identificada amb els interessos privats dels *oïkos* (*Pl.*, *Grg.* 484c-485e i 500c-d; *Tht.* 172c-173d). És per aquest motiu l'articulació platònica podria ser anomenada com **una filosofia domèstica excloent** de la vida domèstica. Aristòtil proposa un diferent tipus d'integració de la vida domèstica subordinant-la a la realització ciutadana de l'únic membre de la casa que pot desentendre-s'hi, excloent els altres membres domèstics de la dignitat que atorga una vida filosòfica i ciutadana (*Pol.* I,1). La seva proposta harmonitza dos elements que s'havien presentat antitètics en la filosofia socràtica de Xenofont i Plató. Per un costat, l'ideal clàssic atenenc de la vida domèstica i, per un altre, l'examen al qual se sotmet aquest ideal a partir del nou ideal filosòfic (*Arist.*, *EN* 1097b7-11; *Pol.* 1253a7-8). L'harmonització entre ideal clàssic domèstic i la vida filosòfica du a una integració diferent, d'arrel platònica, a la de Xenofont. Aristòtil elabora **una filosofia domèstica subordinant** l'àmbit privat de la casa a l'àmbit públic de la ciutat. Aquesta articulació es deu al fet que Aristòtil és especialment porós a les concepcions contemporànies. Però aquest retorn de l'*oikonomia* com a coneixement necessari per a l'ideal moral es desenvolupa en els *Econòmics* com una reflexió fragmentada (*Ps-Arist.*, *Oec.* 1343a). Les conseqüències d'aquesta **filosofia domèstica fragmentada** és la

desarticulació de l'ideal domèstic, identificant-ho amb la dona (Ps-Arist., *Oec.* III 140), i un l'ideal del marit situat fora de la vida domèstica (Ps-Arist., *Oec.* III 145,11-146,15). En aquest procés la fragmentació de la concepció de la vida domèstica du a la desaparició de la idea d'*oikonomía* com a una filosofia domèstica (Ps-Arist., *Oec.* 1345b16).

Aquestes articulacions duen a considerar o refusar la vida domèstica com a font de béns morals. La vida de les persones té sentit si l'orienten a determinats béns morals. Segons l'ideal domèstic, la casa pot ser font moral de **béns domèstics** capaços de conferir significat i substància a la vida de les persones vinculades amb la vida domèstica. Una segona dimensió, per tant, gira entorn a la consideració de la casa com a bé moral per a la vida filosòfica. La vida domèstica contribueix a la realització de la vida humana plena si es considera un bé moral necessari per a la vida filosòfica. Les diferents articulacions dels béns domèstics tenen la seva justificació en les continuïtats i discontinuïtats que s'estableixen entre les finalitats naturals de la vida domèstica -reproducció i supervivència- i les humanes –cura i suport mutus - com a expressió de la racionalitat (X., *Oec.* VII,19; Pl., *Prt.* 322a-b). Xenofont elabora una articulació on la vida domèstica i l'atenció al funcionament de la casa són condicions morals superiors (*Oec.* VI,13-17). D'aquesta manera la casa és un bé equiparable, no solament als socialment rellevants que deriven de l'exercici de la ciutadania, sinó també als d'una vida filosòfica que té cura del cos i de l'ànima (X., *Oec.* I,13 i 23). L'ideal filosòfic s'identifica en l'home i la dona (Iscòmac i la seva esposa: *Oec.* XI,6 i VII,30) que saben trobar una harmonia entre tres béns morals superiors: **l'ànima, el cos i la casa**. Plató, en canvi, exposa els perills que pot dur considerar la casa com un bé suprem (*Ap.* 30c-31c; 36b-d). A partir de la seva concepció de la vida domèstica s'agreuja la tendència de l'ideal filosòfic a desconfiar de la particularitat que suposa la casa (Pl., *R.* 362b-c). Les conseqüències són una subordinació dels béns domèstics o una translació a un àmbit més universal, que no posi en perill la convivència en una comunitat política, ni l'aspiració individual a una vida intel·lectual (Natali, 2005: 216-219). Amb Plató, la casa perd definitivament el seu estatus de font moral superior capaç de vertebrar una vida filosòfica (desapareixent dels relats sobre l'origen de la societat de *Prt.* 320d-322s; *R.* 369c-372d; *Lg.* 676a-679c). En Aristòtil

trobam una concepció que disgrega la vida domèstica en determinats béns que la societat considera rellevants per a una bona vida (*Pol.* VII,1 i 13). La casa compleix una funció bàsica, tant necessària com imperiosa és la seva superació per béns superiors com els polítics o filosòfics (*Arist. Pol.* 1252b30-34; 1280b39-1281a2). Solament l'ànima i el cos es mantenen com a fonts morals i la casa es dissolt en els béns externs (llinatge, riquesa, descendència) que s'hi subordinen (*Arist., Rh.* I,5). Aquesta concepció, aprofundida en els *Econòmics* mostren la fragilitat de la vida domèstica, fragilitat que cal afrontar a partir d'un ideal filosòfic d'acceptació de les contingències humanes i socials. La casa desapareix com a bé moral per fragmentar-se en les disposicions morals entre els cònjuges i amb la descendència (*Ps-Arist., Oec.* III 142,20). Posar de manifest aquestes articulacions morals permet delimitar quines accions són dignes d'admiració i doten de dignitat la implicació en la vida domèstica. En la mesura en què la vida domèstica es considera valuosa, digna o admirable es presenta com un bé que implica la persona a través d'unes virtuts o a l'inversa.

La tercera dimensió la conforma les **virtuts domèstiques**. L'evidència que no és reconeix la dignitat humana sense virtut fa indispensable la consideració de la virtut en la vida domèstica. Primer, investigant si les virtuts filosòfiques proposades per a la consecució de la plenitud de la vida es poden aplicar en la quotidianitat domèstica (*X., Oec.* I,1 16; *Arist., Pol.* 1259b18-31). I segon, si existeixen virtuts específicament domèstiques que obren el camí del reconeixement de la dignitat humana d'aquells que les exerciten. L'ideal filosòfic determina el grau de consecució d'aquests béns per mitjà de la consideració de la vida domèstica com a font de virtuts o vicis domèstics en relació a les virtuts filosòfiques de l'autodomini i la justícia. Les concepcions que fonamenten la virtut en un coneixement del bé cercat, com Xenofont (*Oec.* VI,12-16) i Plató (*Men.* 71e-72a), i no en la naturalesa ni en l'àmbit de l'existència humana en què s'apliquin, com Aristòtil (*Pol.* 1260a15-17), permeten considerar les accions domèstiques expressió de la virtut. D'aquesta manera la virtut pot ser compartida i ensenyada a tots els membres de la casa, en tant que comunitat articulada entorn a un mateixos béns morals. Virtuts filosòfiques com l'autodomini (*X., Mem.* I,5 4; II,1 1; *Oec.* XII,11-14; *Pl., Alc.* 133c-134c), la justícia (*X., Oec.* IX,13; *Arist., EN* 1134b9-18) i la templança (*X., Oec.* VII,14-16 i 27; *Pl., Men.* 73b) són

necessàries en la vida domèstica. Les posicions divergeixen en la mesura en què es rebaixa la seva consideració com a font moral. Per Xenofont, considerar la casa un bé suprem implica reconèixer l'existència de virtuts domèstiques -la cura (*Oec.* XII,19-20), l'ordre (*Oec.* VIII,3; IX,14) i la bellesa (*Oec.* X i XI)- com a admirables en la seva contribució a l'excel·lència ciutadana. Per Plató, la particularitat de la vida domèstica converteix la casa font dels vicis que destrueixen la comunitat política –el plaer i l'ambició (*R.* 464c-d)-, tot i haver de reconèixer que la vida domèstica participa i col·labora en l'educació en la virtut. Aristòtil parteix de l'evidència que la casa és la primera educadora en virtuts polítiques (*EN* 1099b29-32; 1152b1-3), però en limita el seu reconeixement a l'únic membre de la comunitat política: l'home mascle lliure (*Pol.* 1259b20-25; cf. *Ps-Arist.*, *Oec.* I,3). Solament fora de la vida domèstica és pot aconseguir una vida plenament virtuosa, rebaixant la dignitat de les persones que en resten totalment vinculades. La virtut domèstica, desvinculada de la política, esdevé en els *Econòmics* quelcom intern a la casa (*Ps-Arist.*, *Oec.* III,140 12-19) sense articulació amb les quotes més altes de reconeixement de la dignitat humana (*Ps-Arist.*, *Oec.* 1344a17). Escindint el vincle entre justícia domèstica i política, la vida domèstica esdevé un espai privat, identificat amb els deures de la dona respecte la llei del cap de la casa (*Ps-Arist.*, *Oec.* III,142 19).

La vida domèstica és desenvolupa com una comunitat entre persones que es relacionen quotidianament. Per això, les **relacions domèstiques** conformen una quarta dimensió ineludible de la vida domèstica. La reflexió filosòfica examina com són, i sobretot, com han de ser aquestes sota el prisma de l'ideal filosòfic de cada autor (*Pl.*, *Plt.* 309c). La concepció filosòfica de la vida domèstica planteja perspectives diferents per afrontar les dificultats relacionals pròpies de la casa. Aquesta engloba tant el valor moral de les relacions afectives humanes com les relacions amb el patrimoni domèstic (*X.*, *Oec.* III,15; X,3; *Pl.*, *Lg.* 740b-741a; *Arist.*, *Pol.* 1256b). La reflexió filosòfica sobre les relacions mostra com cada nova proposta d'ideal moral defineix un marc relacional entre els seus membres, i entre aquests i el patrimoni, a partir de la seva vinculació amb la casa. Aquest marc condiona el tracte que s'ha de donar o rebre, dotant de profunditat els afectes que sorgeixen en la convivència quotidiana i expressats en una normativització de les relacions (*synergia* en Xenofont, *Oec.* III,10;

aphodisia en Plató, *R.* 599c; *philia* en Aristòtil, *EN* 1161b16-22). La reflexió filosòfica de les relacions domèstiques que es consideren apropiades entre les persones i amb el patrimoni parteix de si contribueixen o impedeixen la vida filosòfica. En aquest sentit es tenen dues posicions. La que trobam en Xenofont i Plató proposa supplantar també en la vida domèstica les “naturals” relacions de dominació (Homer, *Od.* XXIII 7-9) per un model derivat del seu ideal de vida filosòfic. En Xenofont, les relacions domèstiques poden gaudir de la mateixa qualitat moral que les cíviques (concordia a Xenofont, *Mem.* IV,4 16) introduint aspectes filosòfics com el diàleg en les relacions conjugals (X., *Oec.* III,10; VII,10) o plantejant les relacions amb els esclaus com una comunitat fonamentada en la bona disposició dels servents a partir del seu tracte humanitzant (X., *Oec.* VII,37; XII,8-9). Plató i Aristòtil també reflexionen sobre la qualitat humana dels lligams afectius que uneixen els membres de la casa. En Plató trobam la desconfiança i la necessitat de control dels forts afectes que es creen en les relacions conjugals (*Smp.* 207a-b; *Lg.* 783a-b i 807b; *R.* 389d-e, 403a i 426a-b). Al mateix temps, però, cerca com orientar a la vida filosòfica i a la comunitat política uns vincles – els familiars (*R.* 458d-460a; *Lg.* 773b-c; *Plt.* 310d-e)- que es consideren model d’humanitat i comunitat (*República* 463c; *Lisis* 207d-e). Aristòtil, els considera a partir del reconeixement d’una especificitat (biològiques: *EN* 1161b16-19; *Pol.* 1252a24-30; i morals: *EN* 1156a7-11; *Pol.* 1252b9-1253a18) que les distingeix de les relacions cíviques, en el grau i la mesura que són relacions plaents, útils i virtuoses. Aquesta diferenciació de grau (Arist., *EN* 1162a4-9), que els *Econòmics* ja prenen com a supòsit inqüestionable, és l’origen de l’escissió entre relacions filosòfiques i domèstiques. És retorna a unes relacions de domini com a fonament de la convivència domèstica, trencant qualsevol analogia amb la comunitat política. En canvi, la reflexió filosòfica es mostra sempre com un coneixement necessari per a gestionar el patrimoni domèstic sota criteris morals. Aquests principis que conformen l’*oikonomia* permeten a la persona no esdevenir esclau de l’ambició desmesurada que provoca les riqueses i les seves perniciosos conseqüències per a la vida domèstica (Ps-Arist., *Oec.* III,145 12-13).

Aquestes relacions es teixeixen en una distribució quotidiana dels treballs que sustenten la vida domèstica. La darrera dimensió, que no la menys

important, són les **tasques domèstiques**. La distribució de tasques és correlativa a la concepció del treball domèstic, com a acció pròpia o indigna d'una vida filosòfica. La reflexió filosòfica sobre els treballs domèstics es constitueix, per tant, en un element que configura la dignitat humana de les persones que s'involucren en atendre les necessitats quotidianes de la vida humana. La concepció del treball domèstic fa que la persona assumeixi determinades tasques domèstiques o se'n desentenguin al considerar-les incompatibles amb l'ideal moral que dota de sentit l'existència humana. La valoració del treball domèstic condueix a un repartiment de tasques en coherència a la concepció domèstica de cada doctrina filosòfica. La vida domèstica es constitueix així en una assignació de tasques com a activitats apropiades o inapropiades per assolir, per mitjà de la virtut, la consecució de l'ideal de vida filosòfica (*Ps-Arist.*, *Oec.* 1344a1-3). Des d'aquesta perspectiva, la transformació de Xenofont del valor moral de determinats treballs domèstics condueix a una corresponsabilitat entre els cònjuges a partir de la complementarietat de les naturaleses (*Oec.* VII 16-22). L'home és capaç de considerar la seva implicació en determinades tasques domèstiques en la mesura que aquestes es relacionen amb l'ideal de vida (*Oec.* XXI 2-6). En contraposició, les propostes de Plató i Aristòtil demostren com el valor del treball domèstic i, per tant, la distribució de tasques depèn de la seva contribució a l'ideal filosòfic o polític (*Pl.*, *Lg.* 808a-b). Com més es separa la vida domèstica de la vida pública, més ignominiosos i menyspreables es consideren els treballs domèstics (*Pl.*, *Grg.* 485a-e). I les persones que aspiren a certes quotes de dignitat moral senten la imperiosa necessitat de desatendre'ls descarregant-los sobre aquells que manquen de dignitat humana (*Pl.*, *R.* 395b-d; *Lg.* 846d-847b). En canvi, com més articulat es concep la pròpia tasca domèstica amb l'ideal filosòfic, aquest es pren en consideració i les persones que s'hi vinculen són reconegudes en la seva dignitat, com és el cas de la dona en Xenofont (*Oec.* 16-17) i Plató (*Lg.* 805c-d). Un aspecte important d'aquest canvi que propicia la reflexió filosòfica és la descripció de les relacions conjugals en termes de concòrdia, establint una analogia amb la vida política. Les relacions domèstiques són contemplades des de l'àmbit de la racionalitat obrint una concepció nova i diferent de les relacions entre esposos: la cooperació. La relació conjugal no respon solament a una necessitat instintiva, jeure junts al llit i tenir fills, sinó també excel·lir moralment en una vida en comú. La cooperació,

per tant, és una exigència moral per al funcionament de la casa (X., *Oec.* VII 28). Entendre les relacions com una col·laboració mútua planteja de forma inequívoca una superació de la relació patrimonialitzada dels esclaus (Arist., *Pol.* 1255b30-37) i misògina (Arist., *Pol.* 1269b12-1270a15). La clau és centrar la reflexió sobre la llei domèstica en els principis meritocràtics que superen determinades diferències naturals sexuals (Arist., *Pol.* 1277b13-19). La reflexió filosòfica però seguí el camí contrari, iniciat per Aristòtil (*Pol.* 1255b30-37), fins a retornar la dona i l'esclau domèstic a la interioritat de la casa com una existència que exclou qualsevol reconeixement filosòfic (Arist., *Pol.* 1260a13-23; Ps-Arist., *Oec.* III,1 140,24).

Conclusions: del passat al present...

Aquestes dimensions configuren una concepció filosòfica de la vida domèstica que pot permetre desenvolupar avui una *oikonomía* com a “filosofia domèstica” contemporània. Com afirmava a l'inici d'aquesta comunicació, com a element fonamental de la realització humana, encara avui dia aquest és possiblement un dels darrers reductes mancats de reflexió i la clarificació filosòfica. Perquè no hi ha cap àmbit de la realitat humana que escapi a la reflexió filosòfica, cal en la vida domèstica explicitar allò que és tàcit en la vida de les persones, tant les de fa dos mil·lennis com les d'avui. Indiscutiblement, han canviat el contextos socials i culturals però la filosofia continua podent aportar la seva mirada clarificadora com a activitat racional que examina el que feim, pensam, creem i suposam.¹⁸ La filosofia clàssica ho feu en la seva època sotmetent-la a l'examen crític de la raó que obre noves possibilitats i crea alternatives, encara que sigui inserit en un marc referencial ineludible. El salt del passat al present en la filosofia que justifica aquesta proposta de reflexió permet

¹⁸ “The philosophical reformulations which allow us to find a better position from which to take a justified stand on some belief, assumption, cast to thought, have something of the nature of our formulations of continuing practices. They transfer what has sunk to the level of an organizing principle for present practices, and hence is beyond examination, into a view for which there can be *reasons*, either for or against. And they are generic and historical for the same reason. In order to understand properly what we are about, we have to understand how we got where we are. We have to regress to the last perspicuous disclosure, which in the case of philosophical issues will be a formulation. That is why doing philosophy, at least if it involves such creative redescriptions, is inseparable from doing the history of philosophy.” Taylor: “Philosophy and its history” dins Rorty; Schneewind i Skinner, 1984: 28.

també en l'*oikonomía* adonar-nos que solament aprofundint en els fonaments filosòfics d'aquest àmbit humà podrem tenir una renovada comprensió de la nostra pròpia identitat. La filosofia domèstica posa de manifest que sense una comprensió de la vida domèstica no és possible entendre'ns a nosaltres mateixos. Per tant, si no abordem aquesta part de la història, com afirma Taylor: "We cannot understand ourselves without coming to grips with this history" (Taylor, 1989: xi-preface).

La vida domèstica forma part de l'articulació vital de l'ideal filosòfic dels primers autors que reflexionaren sobre el sentit de l'existència, com ho pot ser de les filòsofes i filòsofs del s. XXI. La conclusió final és que no es pot articular ni escriure una història de la nostra identitat sense tenir en compte la vida domèstica. La vida domèstica té prou entitat pròpia per a ser considerada un àmbit de reflexió filosòfica. Realitzar aquesta afirmació programàtica aportant un fonament històric permet concloure que l'*oikonomía*, com a idea filosòfica, és una "filosofia domèstica", és a dir, és possible una concepció filosòfica de la vida domèstica. Però, també, cal afegir el que podria semblar una obvietat natural, que no podem dotar de sentit a la nostra vida sense articular-hi, implícita o explícitament, la vida domèstica. Per a un filòsof aquesta segona afirmació es presenta problemàtica quan pensa com una vida bona hauria d'incloure, entre d'altres, una llar ben administrada, és a dir, una bona *oikonomía*. La concepció de la vida domèstica en condueix a plantejar una "filosofia domèstica". Acab agafant una analogia de Marina Garcés (2015: 12) per a qui més enllà de dedicar-nos a la música o la filosofia, existeix una experiència de la música i del pensar filosòfic que ens travessa ho vulguem o no. No es pot escapar de la música com no es pot escapar de la filosofia. Aquesta comunicació conclou afirmant que aquesta experiència filosòfica inclou una determinada concepció de la casa. No solament perquè en general es pugui dir que qualsevol persona que pensi estratègies per compaginar avui vida laboral, social i domèstica pot considerar-se filòsof. Sinó específicament perquè el filòsof, pensant, es situa enfront a una enriquidora experiència de quotidianitat domèstica.

BIBLIOGRAFIA

Per als textos clàssics grecs s'usen les abreviatures del diccionari de Liddell-Scott (1996): *A Greek-English Lexicon*, Recuperat de http://stephanus.tlg.uci.edu/lsgj/01-authors_and_works.html

Arendt, H. (1958): *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press.

Ariès, Ph. i Duby, G. (1985): *Historia de la vida privada. Del imperio romano al año mil* (vol. I), Madrid, Taurus.

Cox, Ch. (1998): *Household Interests, Property, Marriage Strategies and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press.

Duch, Ll. (2000): *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana* (vol. 3), Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Duch, Ll. i Mèlich, J.-C (2003): *Escenaris de la corporeïtat: antropologia de la vida quotidiana* (vol. 2.1), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Duby, G. i Schmitt-Pantel, P, (Eds.) (1992): *A History of Women in the West*. (vol. 1) Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

Esquirol, J.-M. (2015): *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*, Barcelona, Quaderns crema.

Finley, M. I. (1985): *El món d'Ulisses*, Barcelona, Ed. Empúries.

— (1973). *The Ancient Economy*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Foucault, M. (1984): *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Éditions Gallimard.

Garcés, M. (2015): *Filosofia inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Just, R. (1989): *Women in Athenian Law and Life*, London, Routledge.

Lacey, W. K. (1968): *The Family in Classical Greece*, London, Thames and Hudson.

- Lefebvre, H. (1958): *Critique de la vie quotidienne. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche.
- (1972): *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Ed. Alianza Editorial,.
- Lindón, A. (Coord.) (2000): *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Llinàs, J.-Ll. i Pacheco, N. F. (2016): A: Orden Jiménez, R. V. (Dir.): *Akróasis. Serie de Didáctica de la Filosofía*, Madrid, Escolar y mayo editores i Universidad Complutense.
- Mossé, C. (1983): *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Albin Michel.
- Nagle, B. (2006): *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Natali, C. (2005): «L'évasion de l'*oikos* dans la *République* de Platon». A: Dixsaut, M. (Dir.): *Études sur la République* (vol. 1), Paris, Vrin.
- Netting, R.; Wilk, R. i Arnould, E. (Eds.) (1984): *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, Berkeley-Los Angeles- London, University of California.
- Ortiz-Osés, A. i Laneros, P. (2005): *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Bilbao, Deusto.
- Patočka, J. (1991): *Platón y Europa*, Barcelona, Península.
- Pomeroy, S. (1975): *Goddesses, Whores, Wives, & Slaves: Women in Classical Antiquity*, London, PIMLICO.
- Raynaud, Ph. i Rials, S. (Eds.) (1996): *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Madrid, Akal.
- Rorty, R.; Schneewind, J.B. i Skinner, Q. (Eds.) (1984): *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Seele, P. (Ed.) (2012): *Ökonomie, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie der Antike*, Berlin, De Gruyter.
- Sloterdijk, P. (1989): *Critica de la razón cínica*, Madrid, Taurus.

- Strauss, L. (1970): *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Szlezák, Th. A. (1997): *Leer Platón*, Madrid, Alianza Universidad.
- Taylor, Ch. (1989): *Sources of the self. The making of de modern indentity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Unholtz, J. (2010): *Gutsein im Oikos. Subpolitische Tugenden in den oikonomischen Schriften der klassischen Antike*, (Tesi doctoral) Heidelberg, Universitat Johannes Gutenberg.
- Zeldin, Th. (1994): *An Intimate History of Humanity*, London, Sinclair Stevenson.

Ontologia i intersubjectivitat en l'últim Severino

Francesc Morató

Resum: A *La struttura originaria* (1958) Severino escrigué: “Jo sóc l'únic filòsof i la meua l'única filosofia”. Aquesta declaració, ingènuament i fóra context llegida, podria semblar una declaració plenament solipsista, quan és, en canvi, la primera paraula i la primera raó d'un discurs, que dura una vida, mentre demana el reconeixement que l'altre, que la tradició haja pogut pensar, no passa de ser una interpretació agosarada. Resposta altament crítica a tendències presents en la filosofia actual, com ara la fenomenologia o l'eticisme deslligat de l'ontologia. Ambdós completament conscients de la alteritat, com a experiència diferenciada de l'experiència cognitiva, però, alhora, incapaços de reconèixer les arrels ontològiques del problema i, en conseqüència, de trobar una vertadera eixida que mire a anar més enllà de l'herència rebuda.

Paraules clau: Temps, Aïllament, Solitud, Glòria, Tècnica, Immens.

Abstract: In *La struttura originaria* (1958) Severino wrote: “I'm the sole philosopher and my philosophy the sole philosophy”. Childishly read, could seem a statement of full solipsism. Instead, it is the first word, and the first reason, of a speech lasting a life and demanding the recognition of the fact that the other, who the tradition can think about, is no more than a daring interpretation. Highly critic answer to tendencies easily visible in phenomenology or ethicism separated of ontology. Both aware that otherness is a experience different from knowledge, but, at the same time, unable to realize the ontological roots and, consequently, a truly alternative as a ontological issue, aiming to go beyond our heritage

Keywords: Time, Isolation, Loneliness, Glory, Technics, Immens.

INTRODUCCIÓ

En l'actualitat, potser més que mai, per bé que la qüestió haja estat sempre present, un pensament ambiciós com el d'E. Severino, no pot esquivar, ni minimitzar la complexitat inherent al problema de l'altre. Sense un plantejament seriós, resulten inevitables les cadenes del que Severino diu la *terra segura*, que aconsegueix desnaturalitzar i reconduir al ja sabut qualsevol novetat, mentre es presenta com la sola realitat digna de confiança. Al seu interior, pesen tant les tradicions i costums, procedents en moltes ocasions d'un passat irreconstruïble des d'una actualitat limitada en els seus objectius i excessivament cofoia de sí mateixa, com un model d'objectivitat científica excessivament lligat al desenvolupament clàssic del model newtonià i, per contra, insensible als canvis esdevinguts amb la pràctica totalitat de disciplines científiques al llarg del segle XX, mentre continua vigent la fal·làcia d'una ciència que avança inaturada al marge de la filosofia, i d'una filosofia que no té res que dir a la ciència, impermeable a ella, per un altre costat. La *terra segura* té el seu tret principal en l'ardit de presentar-se com a última paraula inapel·lable, com a *no ultrapassable*. Amb la qual cosa, es produeix una situació particular, en un temps que la seua filosofia, per un cantó, no deixa de proclamar el caràcter últim i innegociable de l'esdevenir, per altre, però, cedeix a certs "anacronismes" que empenyen envers la creença que encara hi ha entitats immunes a la força de l'esdevenir. Un pas enrere, per tant. La *terra segura* sembla ser una d'aquestes entitats, l'*altre*, més o menys "previsible", l'altra, àdhuc en la forma hegeliana o marxista -que de manera més o menys explícita han adoptat el conjunt de les ciències humanes- de construcció analògica d'un subjecte de la història o de la societat, que té com a model aquell subjecte que hom dóna per descomptada la seua coneixença. Front a aquest estat de coses, Severino comença (a *Oltrepassare*, 2007) l'esbós d'un *Altre* no definit ni per la seua estretor, ni pel seu tancament, lluny, en qualsevol cas, del que algunes filosofies entenen per intersubjectivitat, sinó per la seua *immensitat* eternament en creixement – sola manera de atansar la comprensió que la millor filosofia actual fa de l'Esdevenir sense, alhora, privar-lo de fonament, ni sufocar-lo al mateix temps que l'afirma.

Culminació, al meu entendre, del peculiaríssim discurs sobre la naturalesa de l'esdevenir i el repte que suposa, que Severino ha elaborat al llarg de més de seixanta anys. Sense aquest element, el conjunt hauria quedat incomplet i exposat a l'acusació de solipsisme i defuig de certes crítiques.

L'autor de l'article presentà el 1994, a la Universitat de València, la primera tesi redactada en Espanya sobre l'obra de Severino. Al respecte, ha publicat: *Una introducció al pensament d'E. Severino*, València, Alfons el Magnànim, 2002; dossier al nº 56 de la revista *Debats*, estiu 96; a més de traduccions com *Més enllà del llenguatge*, València, 3i4, 1996; l'article "Una teoria de la justícia: John Rawls entre aristotelisme y kantisme", inclòs en *Democrazia, tecnica, capitalismo* (Brescia, Morcelliana, 2010) en la revista *La torre del virrey*. A més, en castellà han aparegut la *Historia de la filosofía* (Barcelona, Ariel), *La esencia del nihilismo* (Madrid, Taurus, 1991) y *La tendencia fundamental de nuestro tiempo* (Navarra, Pamiela, 2010).

ONTOLOGIA I INTERSUBJECTIVITAT EN L'ÚLTIM SEVERINO

Probablement siga una autèntica temeritat per la meua banda ocupar-me d'un problema tan delimitat com el del títol en un autor que, malgrat algunes traduccions, alguna meua, no ha entrat mai en el debat d'idees a ca nostra ni, tampoc, a la resta de l'Estat. I que, a més, cas d'haver-ho fet, tal com ha ocorregut en casos similars, es veuria abocat a una llarga travessera de perplexitat i desconcert. Amb tot, sense rebassar les limitacions esmentades, les terres de parla catalana no han estat especialment desatentes amb Severino. Andrés Sánchez Pascual el portà a la Universitat de Barcelona a finals dels 80 i Xavier Antich a la Fundació Tàpies el 1995, després d'una fallida visita al Congrés de Girona del Desembre del 94. Jo acabava aleshores de doctorar-me i, gràcies al professor Antich i a l'editorial 3i4 pogué veure la llum la traducció d'una de les obres més representatives de l'últim Severino: *Més enllà del llenguatge*, també de les més completes en presentar les moltes derivacions del pensament de l'autor. En el Congrés esmentat, vaig escoltar una de les frases que he rondinat més aplicada a Severino: "el seu pensament ens reconcilia amb

la realitat” per part de -crec- un aspirant a doctor que es deia Francesc Martínez i amb qui no he tingut cap contacte des d’aleshores. Si algú de vostès el coneix, li pregaria que li transmetés el meu agraïment profund.

Amb tot -no ens enganyem- qui parla de *realisme* en relació a un pensament que sosté l’eternitat no sols de l’èsser, sinó també de qualsevol ens, inclosos el bri de palla o el pèl de la barba socràtica, en l’àmbit de *tot* allò que s’esdevé en la nostra vida o en la nostra mort, la nostra vida i la nostra mort mateixes, qui parla així, dic, molt ingenu hauria de ser -o molt espavilat, vés a saber!- per no esperar que li caiga a sobre un munt de crítiques, o, pitjor encara i em tem que més freqüentment, d’indiferència. En la meva intervenció d’avui no puc ocupar-me massa del nucli d’aquest pensament i és possible que, com acabe de dir, en comportar-me així potser cometa un error. El que sí puc abordar, tot i que modestament i de manera força incompleta, són algunes conseqüències de la solució donada al problema de l’*altre* en el pensament de Severino i, sobretot, de la constel·lació de problemes que en depenen. Avance que del problema de l’altre depén el significat que atorguem a termes com *públic*, i de la consideració de públic polèmiques tan actuals com la referida al populisme. Tots creiem fer-ne un ús correcte, també els mitjans de comunicació, les ciències del llenguatge o de la cultura, també aquelles formals i naturals. Tant que, en general hi ha la impressió que no pague la pena detindre’ns en aquesta qüestió. La proposta que tracte de presentar parteix, en canvi, de premisses ben diferents.

Una problemàtica que ha trigat molt en irrompre-hi, atès la preeminència atorgada sempre per Severino al problema ontològic, inseparable del de la naturalesa de l’*esdevenir*. Aquest, tal com ha estat entès per Occident seria la força que una cosa, una determinació, un mot, un significat, una vivència, un fet històric, una llei física o un principi matemàtic pogués ser altre -o esdevenir altre- d’allò que en un moment determinat és. La cosa pot convertir-se en una altra: la llenya cendra; el mot no ser la cosa, tal com es desentenen del problema les ciències del llenguatge en donar per sentat la validesa de termes com *significat* i *significant*; la vivència ser trahida per la seua expressió com molt bé sabem els que ens dediquem a escriure o a un tipus o altre de comunicació com puga ser l’ensenyament; el fet històric no coincidir amb la interpretació, irrenunciable segons totes les hermenèutiques; finalment, no podem oblidar la distància

existent, pel que fa a les ciències naturals i formals, entre “lleï i cas”, títol, per cert, d'un dels escrits més sintètics i engrescadors de l'autor. A un o altre nivell, vivim tots convençuts tant de la inevitabilitat com de la utilitat de l'ús d'aquestes categories, de manera que les assimilem a la nostra *humanitat*. I qui no se sentirà desconcertat en ser invitat a adoptar un posat crític front a allò que considera la *normalitat* pròpia de la seua humanitat? Reconec haver-me alegrat quan després d'haver conegut Severino i haver estat assaltat per tota classe de curiositat i de dubtes, vaig saber de la seua pròpia boca que Lévinas, autor que fa molts anys que admire i que continue llegint, en conèixer-se tots dos a la Universitat de Venezia li digué: “Vosté és un gran ontòleg, però vosté ha oblidat l'home”. Per sort, no era jo l'únic sorprés. Altres, amb molt més bagatge que jo, m'havien precedit.

Lévinas no s'equivocava, perquè el que d'antuvi tenim és aquesta innegociable subordinació al principi ontològic, que, per a Severino, no pot ser sinó la identitat de l'ésser amb sí mateix o, el que ve a ser el mateix: la impossibilitat de l'ésser -de qualsevol ésser, no només d'aquell rodó parmenideà!- d'esdevenir *altri* d'allò que és. Impossibilitat, sense anar més lluny, que aquest acte que ara ens aplega -a l'igual que qualsevol altra determinació- fóra un no-res quan encara no havia començat o torne a ser un no-res quan el desinterés que jo haja pogut suscitar o les normes d'aquest congrés, ens obliguen a cloure'l. Això, en sí mateix, ja constituïria tot un atac contra la línia de flotació del que fa un moment déiem la nostra normalitat, o també, afegim: familiaritat. Tant que insistir en la proposta de Severino podria semblar un camí idoni per destruir tot allò que més -diuen els italians- *ci sta al cuore*. Els afectes, la necessitat d'oblit, la inevitable selecció des de la mateixa percepció, el perdó... allò que, en un mot, ens fa *humans*. I hauria quelcom de més humà que l'evidència del temps i dels seus efectes? En forma part de manera prominent de la nostra humanitat, de manera que hauríem de qualificar d'*inhumana* la posició contrària, acompanyada d'alguna de les seues conseqüències, com ara la invitació a substituir l'aproximació que més amunt hem fet de l'esdevenir per aquesta altra: allò que fa possible l'entrada i eixida dels *eterns* del cercle del que apareix – que és justament el que Severino proposa. A l'instant saltarien els més escèptics: “i no és això una mera posposició verbal del problema”? Si decidírem

unir-nos a aquest cor, tampoc anàvem a ser els primers. Ja les primeres presentacions de la seua posició madura, a partir de *La struttura originaria* i, des del punt de vista mediàtic encara més, de l'article que obri *Essenza del nichilismo: Ritornare a Parmenide*, van provocar que el seu mestre sempre admirat G. Bontadini, li recriminàs haver convertit la primera i més fonamental de totes les categories filosòfiques -l'Ésser- en "allò amb el qual i sense el qual, hom roman tal qual".

El pas dels anys, però, i sobretot milers de pàgines han generat arguments defensius de la pròpia posició, la qual sense desdir-se ha maldat per fer-se més dúctil i, fins i tot, per obtenir una resposta pròpia personal al problema que ens ocupa. En aquest sentit, trobem la ferma determinació de impedir desvincular la intersubjectivitat de l'ontologia. I si aquesta consent que una cosa siga (o esdevinga) una altra, de la mateixa manera, tenim quelcom més que la possibilitat que allò que prenc per *altri*, no siga l'altre, i no passe de ser-ne una interpretació; en haver confiat en excés que coses tals com el que considere cos o psiquisme de l'altre constitueixen proves irrefutables que hi ha altre, que l'altre no és jo, que la relació amb mi mateix i amb altri no són equiparables. Venint d'on venim, des de l'interior de la tradició a la qual pertanyem, era el que havia de passar. Heu's ací dos autèntics bastions -Jo i Altre, Subjecte que coneix i Objecte que es deixa conèixer- dotats de privilegis, més que siga temporals i amb data de caducitat, respecte a un Ésser-Esdevenir que desplega la seua influència inexorable sobre tot allò que en diem realitat. De la qual, certament, també en formen part, els esmentats subjecte i objecte. Sols que ells s'*interpreten* a sí mateixos com a puntualment més estables o situats al defora, com a recurs necessari, tot i que, al capdavall, se sàpien presa també de la força única de l'esdevenir. Ara, ¿qué passa quan una filosofia s'entesta en defensar que no hi ha cap superador (*oltrepassabile*) que siga al seu torn insuperable (*inoltrepassabile*), cap realitat, cosa, determinació, a la qual li siga concedit estructurar-se a la manera del primer motor que movia sense ser ell mateix mogut? Passa que comencem a prescindir del que semblava irrenunciable en l'ontologia tradicional, el que hem dit "bastions" i que en general la filosofia de Severino en diu *immutables*. Certament "subjecte", "objecte", "jo", "altre" no gaudeixen de totes les prerrogatives pròpies d'altres inmutables com eren les

idees platòniques, el déu primer motor o, fins i tot, les lleis matemàtiques que regien sobre l'Univers en la física i mecànica clàssiques. Aquelles determinacions no obliden el seu caràcter puntual o de mer recurs. Tanmateix, tot i que es presenten d'una forma debilitada i fins i tot en alguns aspectes autocrítica, no poden evitar tota la problemàtica inherent a l'ontologia tradicional, aquella que *sí* obri la possibilitat a l'existència de superadors mai no superables – amb la qual cosa, i malgrat totes les coincidències puntuals, es torna necessàriament incòmoda la presència del temps. I en tant que el nostre temps veu com al seu interior li plouen les crítiques als principis de l'ontologia tradicional -sense perdonar el que d'ella puga quedar, que no és poc, en l'àmbit de les diferents ciències- no pot silenciar el dubte (si més no) referent a la solvència, estabilitat i duració de les categories esmentades. De fet, ja fa temps que escoltàvem dir Rimbaud allò de *Je est un autre* i a Yourcenar allò altre: *L'être que j'appelle moi*. Molts d'aquells que les convencions presenten com a literats solen ser més desinhibits que aquells altres que presenten com a filòsofs. Amb tot, en un i altre cas, abunden les excepcions dels que prescindeixen de les convencions que separen els gèneres literaris. És el cas de H. Arendt que en l'entrada 19 del diari Agost-Setembre de 1952, després d'observar la tangència entre *Pensar* i *Dubtar*, escriu:

L'escissió subjecte-objecte, i totes les categories que en deriven, identifica el pensar amb el parlar, però elimina de l' "a-propòsit-de" propi del parlar la relació amb el datiu, la retira de l'espai intermedi entre els homes que parlen entre ells de quelcom. Això esdevé després objecte aïllat, al qual es contraposa un subjecte igualment aïllat. L'objecte ha perdut la connexió amb els altres en l'espai intermedi – el subjecte, que en realitat no és un subjecte pensant, sinó parlant, ha perdut la connexió i el dubte respecte a sí mateix. Així, ambdós resulten aïllats, i qualsevol pot dominar l'altre en qualsevol moment¹.

No cite aquest text per advertir exagerades concomitàncies entre dos grans pensadors que em sedueixen des de fa molts anys, encara que no negaré la sorpresa esperonadora que suposa trobar-se l'*aïllament* en posició de privilegi. En aquest punt, a més, s'escau recordar les moltes ocasions que Severino ha

1 Cite segons la segona edició italiana, Vicenza, Neri Pozza, 2011, p 206.

advertit que en Hegel són les determinacions de l'enteniment (*Verstand*), aïllades i abstractes per naturalesa, i no aquelles de la raó (*Vernunft*!), les exposades a la contradicció, és a dir, a convertir-se en altri d'allò que són: *summum ius summa iniuria, womit augesprochen ist dass das abstrakte Recht, auf seine Spitze getrieben, in Unrecht unschlägt*. "Amb el qual hom vol dir que el dret abstracte, portat al límit, es converteix en injustícia (no dret)".²

Aïllament i *Solitud* són, per a Severino, els trets més característics del que anomena la *Terra segura*, és a dir, l'àmbit en què la *Voluntat* (la decisió, el poder, la violència) creu poder desplegar les estratègies pròpies sense haver de retre comptes a cap altra instància, ni tan sols pensar que puga haver-ne altra. Més enllà de la trajectòria intel·lectual dels autors, almenys a aquest nivell quasi periodístic, és innegable, com a mínim, la pertinença compartida a una època, tot i que siga de forma minoritària, i sense que això li traga res del seu interès, àdhuc del seu interès superior sobre altres propostes que gaudeixen de major prèdica i difusió. En qualsevol cas, Severino porta dècades fent un ús d'aquests termes emblemàtics, diríem que deliberadament, de forma no precisament antropomòrfica. Aïllament i solitud no són en la seua perspectiva predicats necessàriament i exclusiva units als humans, ni tampoc a les relacions humanes. Amb el mateix dret cal aplicar-los a la ciència i al llenguatge, a allò que pensem que són i, en conseqüència a allò per al qual en fem ús. Temps enrere li llegíem que "la vida és una de les obres més originàries de la solitud"³, molt més recentment ens diu: "El mortal no té un cos o un ànima com un arbre té branques... El mortal *vol* ser cos i ànima"⁴. *Mortal* és qualsevol de nosaltres en tant que convençut que cada cosa, incloses la teua o la meua vida vinguen del no-res i tinguen el mateix destí. Convençuts, igualment, que el temps que vivim és temps de fer i desfer, de extraure coses del no-res i d'enviar-ne altres al mateix indret, almenys en l'esfera limitada en què creiem poder exercir la voluntat. Aristòtil ho deixà clar fa molts segles, la seva herència, avui, continua formant part del *sentit comú*. I qui gosa oposar-s'hi al sentit comú? Qui replicaria el fet

2 *Lògica de l'enclopèdia*, LXXXI, Zusatz 1.

3 *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1972, p 235.

4 *La gloria*, Milano, 2001, p 227.

que, en darrera instància, l'última paraula la té el temps. *Sein ist Zeit* és, per a Severino, quelcom més que una expressió sintetitzadora de la gran obra de Heidegger: és la convicció més profunda del mortal que el nostre temps deixa emergir sense embolcalls i sense contrast. La qual de forma implícita ha estat sempre en els pensaments, i en les obres, d'Occident, però que només ara podem contemplar i, encara més: servir-nos-en, de forma fefaent.

Ara bé, el sentit comú, el llenguatge que creu ser clar, també té els seus problemes no resolts, gràcies, o paral·lelament, a la seva imposició innegable, i el seu èxit aclaparador en l'àmbit d'incidència de la voluntat, i de la tècnica, que és l'expressió més reeixida d'aquella en l'actualitat, tot i que Severino evite l'acostament mediàtic, merament *tecnicista* de la tècnica, d'aquells que empenten un envers la cresta de l'ona d'un tema de moda, al qual hom pot accedir amb no massa profunditat especulativa i, això sí, provistos d'una bona dosi de ràbia (els *enragés* de sempre), de pressa i de narcisisme, disposats a aixecar la polèmica, ben abans de resseguir el curs de les arrels dels problemes que, actuals i "moderns" que siguin, porten sempre a l'esplèndid manantial que és la història de la filosofia. I això no va només dirigit a la superficialitat periodística destinada al consum ràpid, sinó també a aquella altra científica, agressivament autàrquica, especialment quan algú gosa confrontar-la amb el seu passat comú amb la filosofia. Ens hem acostumat a acceptar que qui es lliura a una qüestió avui dominant com és la tècnica, animat pel compromís (*engagement*), no pot simultàniament fer-ho amb qüestions "clàssiques", conreades per escoles que exigeixen lectures atentes i continuades *sine ira et studio*, com és el cas de l'*Alteritat*, acaparada per la corrent fenomenològic-existencial. En canvi, la proposta que ara centra el nostre interès naix justament de l'encontre d'aquestes dues línies i, sobretot, dels fruits que pot donar la superació d'aquest encontre. De la continuada superació dels efectes de tota especialització, tan o més present, dissortadament, en el gremi dels filòsofs, pocs i mal avenguts i, encara pitjor: militantment indiferents al que estiga passant - sense anar més lluny- al despatx del costat del seu. En un acte de característiques similars a aquest fa uns vuit anys, Severino ho exposava amb claredat meridiana, a més de permetre'ns ara a nosaltres recordar que ni per un moment ens hem allunyat del tema que prometíem:

El pensament filosòfic posseix aquesta extraordinària sobergueria i - millor confessar-ho perquè en cas contrari mentiríem- aquesta actitud luciferina gràcies a la qual tracta d'anar a l'arrel de les diferenciacions especialistes, mentre que cadascuna d'elles diu què siga l'altre des del seu punt de vista⁵.

Si avancem algunes pàgines d'aquest col·loqui torinés trobarem completament exposada una reserva, o millor: una invitació a ampliar, a la qual m'acabe de referir:

Si retrocedim en el temps, ens adonem que avui hem reduït el conjunt de esdeveniments que considerem interlocutors nostres. Els nostres interlocutors d'avui són una secció molt limitada respecte allò que *illo tempore* era considerat interlocutor. *In illo tempore* interlocutor era tot: els núvols, la pluja, les pedres, els vegetals, els humans, els animals encara més. Pensen en la convivència entre humans i divins, en les hierogàmies, o, fins i tot, en el fet de nodrir-se de qui es considera potent, el qual és aliment per excel·lència. De fet, animal o enemic són menjats perquè hom vol identificar-se amb la potència que hom creu reclosa al seu interior. Es tracta d'un altre exemple de com la fam no és mai fet biològic estricte. Àdhuc hom mata els déus i se'ls menja. No per simple maldat, sinó perquè nodrir-se'n comporta la identificació amb ells... Hom pot dir que no hi ha res que no siga interlocutor de l'home antic⁶.

Poc abans, Severino interpreta la cèlebre declaració de Sartre -"l'infern són els altres"- de manera força personal: "Però què hi ha al fons d'aquest caràcter infernal de l'altre? Sobretot, que l'altre no és present". Presents, si de cas, són el seu cos, determinats trets psíquics o físics, i determinats fets biogràfics. Tot això, en conjunt, però, queda molt al darrere de l'altre *en sí mateix*, sense que passe de ser *interpretació*, volició que siga l'altre, i no l'altre *Ding an sich*. "En l'aïllament de la terra la interpretació creu que el *cos d'altri* siga l' "altre"⁷ ens diu i, potser, una de les millors mostres del compliment de l'asserció la tinguem en el desenllaç del notable esforç dut a terme per E. Husserl a la V *Meditació*, el guany en què culmina -que "només pot haver una única comunitat de mònades, la

5 Marco Aime ed E. Severino *Il diverso come icona del male*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p 15.

6 *ibidem* p 34.

7 *La gloria*, Milano, Adelphi, 2001, p 189.

comunitat de les mònades coexistents... només un únic món objectiu, un únic temps objectiu, només una naturalesa”⁸ - no aconsegueix alliberar-se del llast del que li hem escoltat d’antuvi: “La possibilitat que jo, en eixir del meu *ego* absolut, arribe als altres *egos*, els quals, entre altres no existeixen realment en mi, sinó que només són allò allò del que tinc consciència en mi, no pot ser plantejada fenomenològicament”⁹. Si això és cert, mereixen atenció les reserves de Severino front a la possibilitat que la Fenomenologia pugui demostrar l’existència de l’altre, o millor: pugui demostrar-ne la possibilitat (la hipòtesi, la *intencionalitat* certament) però res més:

Però també per a Husserl l’“altre *ego*” és quelcom que no apareix, o siga, quelcom que “el meu *ego*” no pot “per principi copsar originaliter” (par. 55); de manera que a la fenomenologia, no només la husserliana, per principi se li tanca la possibilitat d’afirmar la necessitat dels “altres *egos*”¹⁰.

La qüestió resultarà tant més incòmoda si, almenys procedimentalment, aparquem l’estranyesa amb que l’*ego* experimenta l’*alter ego*, i ens cenyim als resultats. Almenys a nivell formal hi hauria una innegable similitud entre els punts d’arribada de ambdós autors. Al capdavant, semblen desbordats, en el millor dels sentits de la paraula, jo diria, tractant de ser acceptat per tots dos: per l’infinit de l’experiència i per la infinita xàrcia que nuga totes les experiències, meves o d’altri, passades o futures. Si deixem a banda les expressions husserlianes que descriuen aquesta situació -acompanyades sempre, però, en el balanç final, de certa possibilitat de dubte i de fracàs- un Severino que difícilment no qualificaríem

8 *Cartesianische Meditationen* 60.

9 *Ibidem* 42. D’altra banda, al 56, Husserl es reafirma dient: “ells (els altres) estan realment separats de la meua mónada, en la mesura que cap connexió real (*reell*) porta de llurs vivències a les meves, ni en general, d’allò que els és essencialment propi a la meua propietat. A aquesta separació correspon, en efecte, la separació real (*real*) mundanal de la meua existència psicofísica de la de l’altre, i aquesta separació es presenta com a espacial en virtut de l’espacialitat dels cossos orgànics objectius.” (56). No és menys cert, però, que tal com passa moltes vegades en aquest text dominat per la vacil·lació, a rengló seguit, com si volgués evitar una interpretació fèrria del que acabem de llegir, matisa: “D’altra banda, aquesta comunitat originària no és, precisament un no-res. Cada mónada és una unitat absolutament tancada; però, de totes maneres, la penetració irreal intencional dels altres en la meua primordialitat no és irreal en el sentit d’un ésser ací dintre en somnis o d’un ésser representat a la manera d’una mera fantasia”. No és un no-res, però tampoc “porta de llurs vivències a les meves” – per a mi, resulta obvi el dramatisme del text.

10 *La gloria*, p 210.

de pletòric, escriu: “El desplegament infinit de la Glòria de la terra inclou, en qualsevol cercle el desplegament infinit de les “altres vides” i de qualsevol ens de la terra dels altres cercles”¹¹.

Tots nosaltres som un cercle fet de moltíssims altres, oberts sempre a altres d'incomptables, encara que no il·limitats. Si fórem il·limitats, és a dir: si poguéssim constituir-nos en receptors del Tot infinit i concret, de les infinites experiències del passat i del futur, aleshores, no hi hauria problema de l'altre (ni tampoc del passat), ni qüestionaríem l'abast de la crítica que cal dur a terme, per fer-se'n càrrec, dels recursos del que Severino diu *epistème*; seríem aquell tipus d'insuperable que només compet, en canvi, al Cercle originari. Simplificant al màxim, diríem que el *Cercle originari de l'aparèixer*, és sempre idèntic a sí mateix i, tanmateix imprescindible, precisament, per retre compte de l'ésser, de la “identitat” de qualsevol canvi, de qualsevol realitat que excedisca l'àmbit de l'originari, i també de qualsevol cercle finit i necessàriament superable. Des de l'origen mateix, el pensament d'Occident ha tingut problemes per assumir -per a atorgar dignitat ontològica- a l'excedent de l'originari. Només iniciat, el *múltiple* i el *moviment* suposen el repte més gran que la *idea* ha de superar. Sense poder evitar, en la majoria d'ocasions, un camí tortuós (n'hi ha prou amb recordar el *Parmènides* i el *Sofista* platònics) i, al capdavall, mancat de la satisfacció, que hauria suposat la troballa d'una solució. En general el dubte, el dolor fins i tot, ve motivat, per l'advertència (i això no és un mèrit menor d'aquesta tradició, del qual les altres no sempre poden presumir!) de la inestabilitat, de la privació ontològica, del perill d'*irrealitat* que plana sobre qualsevol excedent de l'originari, del dubte sobre qualsevol altre *cercle* no originari, per exemple, aquells que inclouen *el temps i l'altre*. Allò habitual passaria per acollir-los, per embolcallar-los, sense, però, posar en discussió la jerarquia que posa l'originari -el cercle el contingut del qual autonega la pròpia negació i, per això, no s'esdevé- per sobre del no originari, d'allò que “ve després” o que pertany a l'*altre*. D'altra banda, resulta innegable la presa de consciència per part de bona part de la filosofia moderna del problema. En general, sol ser atribuït, amb diferents matisos, al predomini indiscutit fins ahir mateix a allò que el mestre de Severino, G. Bontadini, haguera

11 *Ibidem*, p 256.

dit *gnoseologisme* (per bé que en parle sobretot com a característica de la filosofia moderna), de *teoricisme* o *intel·lectualisme* segons totes les variants de *filosofia de la praxis*; Severino l'anomena *epistème*, de la qual diu però que “en el seu transcurs hom s'adona que una multiplicitat de consciències no és cosa que pertanyi a l'`experiència`, no és cap `contingut fenomenològic`”¹².

Gens estrany en conseqüència que la crítica al teoricisme propi de la tradició, se sustente sempre sobre la irresolta qüestió dels “altres”, no sols sobre el “contemplativisme”, autèntic cavall de batalla, en canvi, de la tradició marxiana. Més aviat, qui té la sort de mirar-s'ho amb certa distància, hi veu una implicació mútua. Sense deixar fora l'aportació de Heidegger, per al qual -en el mateix sentit de marcar distàncies respecte a la mera experiència cognitiva- afirma que “*Els altres* no significa el mateix que la totalitat dels altres fora de mi...” (i allò que són) no té el caràcter ontològic d'un “*ser amb davant dels ulls* dintre d'un món”¹³. Podríem continuar amb Lévinas, que ja a *Le temps et l'autre* (1947), contraposa la “*collectivité du côté-à-côté*.” llegada per Plató al conjunt de la tradició, a la col·lectivitat “jo-tu”, “col·lectivitat que no és comunió”¹⁴. Amb Sartre, finalment, que al capítol de *L'être et la néant*, intitolat *L'être pour autrui*, fa per repartir-se entre el reconeixement dels que l'han precedit en la consideració del problema, Hegel, Husserl i Heidegger, i la crítica a les seues limitacions, principalment, la renovada assimilació de l'experiència de l'altre a experiència cognitiva.

Podem dir, doncs, que ens trobem davant d'un dels grans problemes de la filosofia contemporània, com a mínim, segons Severino, des dels idealistes alemanys, tantes vegades menystinguts com a especulatius i ignorants de les vicissituds humanes. Ara, aquests han aparegut quan encetava la destrucció de l'*epistème*, és a dir, la destrucció del procediment, indiscutit mentre ha durat l'hegemonia de la tradició, de pensar allò que s'esdevé amb allò altre que no s'esdevé, el que en diu *immutables*: idees platòniques, univers astronòmic estable, lleis matemàtiques que el governaven mentre inspiraven la física i mecànica clàssiques, moral i dret “natural”, cànon estètic... Reconec que aquest és el punt que més greu em sap no disposar de més temps i que més obligat em

12 *Ibidem* p 167-8.

13 *Sein und Zeit* par. 26.

14 *Le temps et l'autre*, fata morgana, 1979, p 89.

veig de confiar que vostés hagen llegit Severino o decidisquen fer-ho en el futur. Espere compensar amb la traducció que incloc al final d'un petit fragment de *La morte e la terra*, que permet albairar la profunditat del problema que ens ocupa. En qualsevol cas, per a ell, si sumem la "novetat" que suposa la preocupació per l'altre amb la destrucció de l'epistème, només caben dues possibilitats:

Una, no passar d'interpretació, fe, exigència moral, construcció o constitució hipotètica... que l'altre és.

Dues, el sol.lipsisme¹⁵.

Bé, la primera és la majoritària, tot i caracteritzar-se les més de les vegades per ignorar el perill que oculta, que no és altre que el contingut de la segona. Podríem dir que la gran majoria no es resigna al solipsisme, però que, simultàniament, es reconeix incapaç d'afirmar l'altre més enllà de la "intenció" de fer-ho i, conseqüentment, acceptant implícitament que el "natural", "fonamental", "originari" és l'*aïllament* - no només dels homes entre sí. Si fóra només qüestió "humana" potser n'hi hauria prou -en el sentit que no es podria fer més- que "invocar" o "exhortar" al reconeixement dels homes entre sí. Això, però, deixaria intocat el fet que cadascun d'ells continuaria pensant que el món és fet de coses i situacions aïllades entre si, que la seua relació amb ells és igualment basada en l'aïllament, tant com la de cadascun amb el propi cos, i aquella altra que fa del cos altri el "signe" de l'altre... l'aïllament i la solitud (referits amb el mateix dret a les dades científiques, als records, als afectes, a les filies i a les fòbies) serien allò substancial i primigeni, la realitat ontològica més ferma, contra la qual s'estavellaria qualsevol competència.

És aquesta una ontologia convençuda simultàniament de l'autosuficiència del món, àdhuc per atorgar-se l'explicació de sí mateix; de la sumissió a un esdevenir entés com allò que treu les coses (determinacions, paraules, sentiments etc.) del no-res per retornar-les-hi; i finalment, de la separació essencial entre tot allò que s'esdevé. D'ací que Severino insistisca en la impossibilitat de tota fenomenologia

15 Cfr. *La gloria*, cc. V i VI.

-i d'altres tendències crescudes a la seua ombra- d'establir nexes necessaris amb l'altre i, fins i tot, de garantir la mateixa existència dels altres. Aquesta es torna necessàriament objecte d'una *fe* subjecta a *interpretació*, sobre les quals resulta impossible que no plane sempre la sospita de la irrealitat del seu contingut. O el que és el mateix: la sospita del fracàs de l'analogia que, des de la *terra segura*, hom dóna per existent entre el jo i l'altre. Per exemple, quan en la reparació, la venjança, la sol·licitud o oferta de perdó, un creu a l'existència efectiva de la correspondència entre "el meu fer-te infeliç" i "el teu fer-me infeliç". Aquestes reaccions tan familiars, tan "humanes", queden, però, exposades al desmentiment, fins i tot: a un cert grau de presa de consciència de la contradicció que amaguen, en tant que, sense haver fet els comptes amb el problema ontològic, sempre cabrà la possibilitat que el "meu fer-te infeliç" arribe quan ja ha passat o ja no és el "teu haver-me fet infeliç", és a dir, que allò motiu de compensació haja deixat ja de ser, i allò que hom creu compensar siga una altra cosa¹⁶. La sola cosa que sosté el fet que continue endavant el procés de compensació, és la creença que les coses en la vida altri passen com i passen quan, passen en la meua. És, doncs, sobre l'hegemonia de la *meua* vida, que es creu en posició de privilegi per saber què siga *la vida*, que acare la presència de l'altre, sense poder -i, potser, també: sense voler- rescatar-la d'un rol subsidiari, merament analògic o intencional, tal com manifesten els successius fracassos d'aquells que tracten de fonamentar la presència de l'altre, sense revisar els fonaments ontològics sobre els quals descansa la nostra entera tradició.

I que conste, que sóc perfectament conscient del caràcter absolutament artificiosos amb què la majoria de vostés valoraran, almenys en primera instància, aquest discurs. Fóra tant com ignorar per la meua part els efectes i resistències d'allò que en diu la *terra segura*, el seus *aïllament* i *solitud*. Com pensaran, potser, que suposa perseguir un problema irreal, i en qualsevol cas sense solució, quan n'hi ha tants altres que cada dia exigeixen respostes inajornables. Del psicòleg que media al jurista que vol ser equànime -que, com qualsevol altra determinació formen part de la *terra segura*, ells i les seues obres, tots nosaltres i les nostres obres- s'esdevenen, en la major part de casos al marge de tota

16 Cfr. *La gloria*, VI *Esperire l'esperienza altrui*, en especial: V *Patire il dolore che si fa patire*, pp 215-266.

aquesta problemàtica, és a dir, fent com que no hi ha tal problema, convençuts que només així arribaran abans a un desenllaç més o menys satisfactori per a tots els agents implicats. I ací no estem per cercar-li a la humanitat solucions que no trobe ella mateixa, sinó en una fase anterior, propedèutica diríem. Simplement, avisem que cap la possibilitat de perdre l'oportunitat de reconèixer que

És necessari, per exemple, que en un altre cercle “la vida” existesca no com a una altra “vida meua”, sinó com a “una altra vida”; que el “jo” de la terra aïllada en el cercle originari existesca en un altre cercle no com a una altra manera de ser aquest “jo”, sinó com a un “altre jo”¹⁷.

Perdre l'oportunitat significaria tant com resignar-se a la insuperabilitat de l'analogia entre l'altre i jo. Convertir-la en un *inoltrepassabile*. No discutirem que aquest siga la tendència més habitual de qualsevol mortal, l'extrema dificultat que suposa obrir-se a allò que, a partir de *Oltrepassare* (2007), però, sobretot, a *La morte e la terra* (2011), Severino anomenarà l'*immens*, el qual, però, ja apareix implícitament a *La gloria* com a constatació que

Cada cercle és el futur i, ahora, el passat de tots els altres, àdhuc després de l'ocàs de l'aïllament de la terra (fins i tot, després de no ser ja cercles del mortal), atés que amb l'ocàs de l'aïllament de la terra no decau la terra¹⁸.

Insistisc: conec la profunda desconfiança que aquest discurs que parla de “la necessitat de l'existència d'una multiplicitat infinita de ‘vides’ diferents”¹⁹ o de “desplegament infinit de la Glòria (que) inclou, en cada cercle, el desplegament infinit de les ‘altres vides’ i de cada ens de la terra dels altres cercles”²⁰ – pot arribar a suscitar. El titanisme de l'empresa i la temptació constant d'abandó i substitució per un angle, una perspectiva, considerats a l'abast i atansables per la voluntat, a la mesura del *cercle finit* que cadascú pensa que és i que és la

17 *Ibidem*, p 255.

18 *Ibidem*, p 233.

19 *Ibidem*, p 237-8. Cursiva meua.

20 *Ibidem*, p 256.

nostra vida, el nostre fragment d'experiència. Vostés, jo, Severino mateix el primer, que tots toquem dempeus a terra, mai no negaríem aquesta tendència. Encara més: sense aquesta tendència, ni tan sols l'univers existiria. Si hi ha univers, vida, història, proïsme és perquè també hi ha error, i no sols: també recurrència i repetició de l'error.

Tampoc, però, podem ocultar les conseqüències que la desatenció d'aquest discurs, certament desassossegant, poden suposar, inclosos els problemes "reals", "concrets", que reclamen promptitud, imaginació, pragmatisme, en particular, en aquest context - els que cauen dintre d'allò que solem despatxar con a ciències humanes, o socials. Aquestes, encara que tantes vegades no en vulguen saber res de filosofia, ni dels grans noms de la tradició, i altres vegades identifiquen la seua maduresa amb el despegament definitiu de la vella saviesa, difícilment poden distanciar-se de "la tesi sociològica derivada de Hegel, que la consciència social 'pública' és diferent de les consciències individuals"²¹. Resulta evident que si la tradició no aconseguia esbandir el perill ben real que el nostre altre no passara d'*interpretació* de l'altre, el mateix ha de passar amb aquesta *consciència social pública*, elevada, a més, pel nostre temps -en expressió de T. Mann- a *consagració religiosa (religiöser Weihe*²²) i en expressió de Severino en "voluntat de poder... reconeixement públic de la potència... en el temps actual la forma més poderosa de l'esmentat reconeixement són els sistemes planetaris de comunicació i les xàrcies telemàtico-informàtiques"²³. Amb això, hom podria pensar que el problema s'ha acabat, o millor: s'ha dissolt, en aquest present en què semblen superar-se tots els obstacles que la tradició advertia, tals com les distàncies, espacials i socials, la divisió entre el públic i el privat... m'atrevisc a dir que la famosa *incomunicabilitat* d'Antonioni als anys 60 avui quasi sembla un contingut tradicional - menys una *forma*, en tant que és evident que Hanecke, que sí s'inclou en allò que *públicament* es difon i s'aprecia, admira a Antonioni. Cite Hanecke perquè l'interés que suscita podria ser pres com a prova irrefutable de la profunditat a la qual *també* pot arribar aquesta consciència pública actual; i, també, com a prova de l'equívoc que encalça a aquells que s'entesten a nedar en contra ¿Per sort els nostres joves, almenys aquells cultes i encuriosits, no

21 *Oltrepassare*, Milano, Adelphi, 2007, p 618.

22 T. Mann *Betrachtungen eines unpolitischen*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2004, p 270.

23 *Oltrepassare*, p 621.

poden ser interlocutors nostres ben vàlids des dels seus referents i nosaltres des dels nostres? ¿no sobrarien les precaucions i les recances?

Certament, hom no pot dir que el nostre temps no dedique una bona part de les seues energies a l'atenció per allò públic. Com a la seua manera, amb tota probabilitat, ho han fet tots els temps. Al segle XIX, per exemple, amb una força que els ha mantingut ben presents en tot allò esdevingut després, Hegel i Marx alçaren a primer nivell de consideració el paper de la contradicció, inherent als fets, a la història, a la societat, però inherent, sobretot, a la representació que els agents (classes socials, estaments, individus) se'n fan, de *com cada cercle finit* s'esforça en superar la seua finitud, o en el cas més comú probablement: es limita a passar dia i empényer any. Si deixem a banda la interessantíssima qüestió -a la qual, Severino ha dedicat pàgines força importants- i que resumim amb les paraules: "la realitat no és contradictòria, però el pensament que es contradiu és real"²⁴ amb què contestava a L. Colletti, al temps que aportava arguments decisius per a la seua lectura de Hegel, i ens quedem en el que es diu a *Oltrepassare*:

no n'hi ha prou amb l'aparèixer de la contradicció, i tampoc n'hi ha prou amb que la contradicció aparega com a negada..., cal que aparega aquella impossibilitat d'insuperabilitat del que irromp situada al fonament de la Glòria de la terra...

tampoc ací és suficient (al contrari del que pensen Hegel i Marx) amb l'aparèixer de l'esmentada contradicció i tampoc és suficient el seu aparèixer com a negada²⁵.

El que trobem és una nota decisiva del que al començ en deiem "realisme", ben diferenciat d'allò que la consciència o opinió pública considera el significat(s) propi(s) del terme. El mer estar convençut d'alguna cosa, sustentat sobre la "fe" que els "altres" comparteixen una "fe" idèntica o similar, per tractar-se de "opinió pública" – tot i ser-ne una dada real (i eterna), és lluny d'esgotar la profunditat

24 Cfr. *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978, en particular l'epígraf 3 del segon capítol: *Capitalismo e intelletto astratto*. Sense ànim d'exhaurir les moltes ocasions en què la eficaç fórmula apareix, cite també *La bilancia* (Rizzoli, 1992), ací al epígraf intitolat *Sulla contraddizione del marxismo*, llegim: "Certament, la realitat no és contradictòria –en aquest momento no pot ser dia i nit en un mateix punt del globos-, però el fet de contradir-se és ben real" (p 58).

25 *Oltrepassare*, p 617-8.

dels arrels, que, en cas de ser observats, demostrarien no només la puntualitat o factualitat d'allò que passa, sinó, sobretot, la seua necessitat. Dit més concretament: és molt probable que en el nostre context faça dècades que és una “dada pública”, compartida per qualsevol “mortal” mínimament format i atent al que passa al seu voltant, l'hegemonia de la tècnica sobre qualsevol forma de tradició (científica, moral, estètica etc.). Potser, fins i tot, a hores d'ara, un tòpic “popular” (fonamentat, però, sobre quelcom no tan popular com és la reflexió sobre l'alteritat) que no meresca ni un minut de discussió. Tot i així, és constitutivament incapaç de reconèixer la *necessitat* que pogués contindre aquesta mateixa dada, és a dir, la possibilitat de ser més que un fet o que una dada. És per això que diu: *Més “probable”, per part d'aquella fe, que en l'esmentada consciència “pública” aparega la destrucció del mite per part de l'epistème; menys probable que aparega la inevitabilitat d'aquesta destrucció*²⁶.

Paral·lel al posicionament front a Hegel i Marx, és el sostingut anys enrere front al hinduisme, al qual atribuïa “la tesi que l'alienació consistesca a considerar-se alienat”²⁷. Hegel, al seu torn, podria defensar-se dient que, amb motiu de les seues crítiques a l'estoïc, ja havia sostingut aquests arguments: la idea de la llibertat, però no la llibertat real. Per les mateixes raons: no el públic, ni el social *reals*, sinó només la seua idea. A qui, però, podria lliurar-se aquest altre, social, públics *reals*? A mi, a tu, certament, però, sobretot al *tercer*, i als infinits tercers que, com a mínim fan inevitable, si més no, el llampec de l'*immens*. No és a un nou contingut de coneixement i d'experiència que, en tots aquests casos, hom apel·la, sinó a una actitud oposada a la pròpia de la *terra segura*, a l'actitud sabedora de la vastitud del tercer, i dels infinits tercers – si volem que per un moment es troben dos llenguatges (el de Severino, i el de Sartre-Lévinas-Lévy²⁸). No és suficient, en qualsevol cas, haver advertit la insuficiència de la

26 *Ibidem*, p 642.

27 *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p 543.

28 Els texts de Benny Lévy, últim i polèmic secretari de Sartre, han estat publicats per l'editorial Verdier. En ells duu a terme un interessantíssim exercici de lectura empès per un coneixement profund de l'obra de Sartre i de Lévinas. S'escauria investigar la confluència, sense cap encontre factual o biogràfic que l'avale, amb Severino. La seua reflexió sobre el *tercer*, herència dels dos filòsofs citats, podria dialogar amb l'*immens* de Severino. Més sorprenent resulta encara que en *Lévinas: Dieu et la philosophie* -transcripció del Seminari de Jerusalem entre el 21-XI-96 i el 9-VII-97- aparega de manera rellevant la qüestió de la Glòria, a partir de la 7ena. Sessió del 8-I-97.

relació teòrica jo-tu per situar en el seu lloc la relació amb altri. L'important, però, més enllà dels noms i del mèrit que corresponga a cadascú, és haver trobat una consciència, tot el progressiva i parcial que hom vulga, situada entre dir i fer, certament; basada però, en l'oposició al legat de l'ontologia tradicional, incapaç, al capdavant, de fonamentar un *altre* no limitat a ser un mer doble, o una mera projecció, del jo. Des d'aquestes premisses, resulta impossible una comprensió de la societat que (com l'hagués qualificada un dels referents indiscutibles de Severino: G. Gentile) que no siga *inter homines*, ben diferent i llunyana al que seria una societat *in interiore homine*²⁹. Molt em tem, però, que aquesta distinció ni tan sols li vinga al cap a les diverses manifestacions de la cultura actual, convençuda de poder créixer i prosperar sense allò que considera subtiletes especulatives, en la línia del que se sol considerar llocs comuns des del positivisme i utilitarisme imperants. Això no significa, però, que amb la repressió exercida sobre les qüestions tingudes per especulatives, les ciències puguin dormir tranquil·les i s'acaben els problemes. Com vostés s'apunta al llarg de la meua intervenció, si la presència de l'altre resulta problemàtica en el marc de l'ontologia tradicional, no menys problemàtica és la presència del passat – en definitiva perquè el problema, abans que de l'altre o del passat, o de la mort (altre tema que no sol mai desentendre's del que ací ens ha reunit avui) és de la naturalesa, de l'essència, del *quid* del que entenem per *presència*. En aquest cas, tot i que els professionals de les especialitats d'una manera o altra tanquen files i neguen el problema, hauran d'afrontar el descrèdit que lapidàriament anomenem crisi de les humanitats, i que no és sinó la punta de l'iceberg. Crisi connectada, al seu torn, amb la ignorància deliberada sobre el caràcter històric i hipotètic en que totes les ciències, també aquelles formals i naturals, com a obres de l'aïllament i la solitud que són, actuen. Aquestes són, però, qüestions que l'obra de Severino no ha deixat des de fa anys de plantejar i que, en l'última etapa, fins a *La morte e la terra*, s'han vist enriquides per un tractament acurat del tema que jo proposava.

Per acabar, em permetran que transcriba un fragment d'una de les últimes grans obres de Severino que, de manera particularment expressiva, exposa el

29 Cfr. G. Gentile *La filosofia del diritto*

fonament mateix del que ací déiem *Aïllament* i *Solitud*, una estructura lògicometafísica, ben abans que un sentiment o que un estat d'ànim. La qual cosa, més enllà de la seua aparença “merament” especulativa, truca al més íntim de la civilització de la tècnica.

APÈNDIX: *La terra e la morte*, pp 362-363

Aquesta impossibilitat (de la resurrecció) té implicacions de gran calat, perquè afecta a qualsevol “substrat” tal com l’entenen les savieses d’Orient i d’Occident referides a la terra aïllada – les savieses que tenen com a fonament l’esdevenir altre de les coses. L’ésser Sócrates és el “substrat” comú a Sócrates assegut i a Sócrates dempeus; i en alçar-se Sócrates, esdevé altre de Sócrates assegut. Precisament per això, Sócrates és separat de Sócrates assegut i Sócrates dempeus, és a dir que *no* és ni l’un ni l’altre, per el mateix motiu pel qual el “substrat” de la voluntat morta i d’aquella altra resorgida és separat de les altres. Si Sócrates no fóra separat de Sócrates assegut, no podria alçar-se; si no pogués ser separat de Sócrates dempeus no podria haver estat assegut. Separat d’ambdós, tenim, doncs, un altre ens. Afirmar que Sócrates assegut (o Sócrates dempeus) és Sócrates és, doncs, contradictori (tant com afirmar que A és no A). Com és contradictori afirmar que aquesta voluntat resorgida (o morta) és aquesta voluntat.

En la terra aïllada hom pensa de fet que la identitat que unifica els processos del món, siga identitat d’allò esdevingut altre de sí. Resulta així inevitable que la identitat dels diferents que es realitzen en l’esdevenir, siga quelcom separat d’ells i, en ser entesa com el seu predicat comú, siga quelcom d’impossible i acabe per mostrar-se tal fins i tot a l’interior de les savieses de la terra aïllada, on creix sempre i augmenta la fe en l’especialització i en el “fragment”. L’esmentada identitat és quelcom d’impossible, un cop que hom creu que el viu esdevé mort, el dormit despert, el jove vell, un cop que hom creu que hi haja quelcom que roman idèntic en el passatge que va de quelcom al propi oposat. Idèntic: *tautó*, com, en canvi, voldria Heràclit (fr. 88), mentre expressa, contràriament al que se sol pensar, la saviesa completa de la terra aïllada – i afirmar que els oposats són “el mateix” (*tautó*), precisament, perquè les coses esdevenen el propi oposat, “es precipiten” (*metapesónta*) en ells i viceversa. En la mirada del destí de la veritat,

la identitat dels diferents és, en canvi, la identitat dels eters. Per tant, no és separa d'ells. N'és necessàriament el predicat.

Ara, atés que en la terra aïllada la identitat dels diferents és impossible, és igualment impossible creure en ella.

CONCLUSIONS:

Al nostre entendre, el rescat efectuat per Severino de la figura de l'Altre respecte al que coneixem com a propi de les filosofies de la intersubjectivitat, a l'igual que per aquelles altres sustentades sobre el primat de l'ètica, permet un replantejament més profund de la qüestió, el qual duu (sense negar-les) molt més enllà de la relació merament interpersonal, "privada", i de la mera actualitat (present), en obrir pas a la possibilitat, simultàniament, tant d'un Altre no definit pel tancament i pel límit, com d'un esdevenir no exposat a la seua negació i desvalorització, degudes al pes de la jerarquia ontològica tradicional – les quals, òbviament, exigeixen des del mateix moment el qüestionament d'aquesta. La introducció de la categoria de l'"immens" té, en aquest sentit, un altíssim significat i, malgrat el seu caràcter encara minoritari i excepcional en el panorama actual, conté l'oportunitat d'establir un diàleg amb la línia, no menys provocativa, representada per Sartre-Lévinas-Lévy, que més enllà de l'Altre "jo-tu" "cara-a-cara", parla d'un altre *tercer*, i d'una experiència denominada, sorpresivament però argumentable, amb un terme de gran abast en el Severino dels darrers anys: *La glòria*.

Emociones: géneros naturales vs. construcciones sociales

Marta Cabrera Miquel
Marta.Cabrera@uv.es

Resumen: Esta comunicación aborda una de las problemáticas más controvertidas para la filosofía de las emociones en la actualidad, a saber, la cuestión de si las emociones son géneros naturales o construcciones sociales. La ausencia de consenso en relación a este problema tiene grandes consecuencias para la investigación científica y filosófica, ya que cada una de las alternativas orienta el estudio de las emociones de forma radicalmente distinta. A día de hoy, no existe una teoría de emociones capaz de dar cuenta de manera completa y satisfactoria de las emociones como géneros naturales ni de las emociones como construcciones sociales. Por tanto, forma parte de nuestra misión analizar y valorar los argumentos a favor y en contra de cada una de las posturas y señalar qué ideas parecen más acertadas y razonables dentro del campo de estudio filosófico de las emociones.

Palabras clave: categoría, propiedades, cualidad sentida, experiencia emocional.

A través de la presente comunicación pretendo introducir una reflexión filosófica en torno a qué son las emociones, en particular, en torno a si las emociones son géneros naturales o construcciones sociales. A día de hoy, no parece haber ninguna teoría sobre emociones que dé cuenta de manera satisfactoria de las mismas en términos de alguna de estas dos alternativas. Esta reflexión es, no obstante, pertinente dado que la manera en la que concebimos las emociones condiciona el modo en el que las estudiamos y nos aproximamos a ellas. Lo más probable es que las investigaciones que se deriven de una concepción de las emociones como géneros naturales sean en varios aspectos

fundamentalmente distintas de las investigaciones asociadas a una concepción de las emociones como construcciones sociales: los elementos que privilegiaremos para nuestro estudio de la emoción serán diferentes, el tipo de explicación que daremos de las acciones en las que hay involucradas emociones no será idéntico, la manera de aproximarnos a las experiencias emocionales de individuos pertenecientes a sociedades distintas también será diferente, etc.

La reflexión filosófica en torno a esta cuestión pone de manifiesto la existencia de un problema previo a cualquier investigación en el ámbito de la filosofía de las emociones, esto es, la ausencia de una categoría definida de emoción. Ante la pregunta ¿de qué hablamos cuando hablamos de emoción?, parece, en ocasiones, que hay tantas respuestas como autores hablando de emociones. Para el propósito que tenemos aquí y ahora, podríamos suspender nuestro juicio en relación a esta cuestión, pero lo cierto es que se trata de una problemática que atravesará el conjunto de nuestra reflexión y que la condicionará de manera fundamental. Por ejemplo, cuando nos preguntamos si las emociones son géneros naturales, no es lo mismo plantearse si un proceso cerebral (material/físico) pertenece a un género natural o si un estado mental (que se relaciona con creencias y deseos, entre otros estados, en nuestras explicaciones cotidianas de la acción y de nuestra vida mental) forma parte de un género natural. En este último sentido, nuestra reflexión entronca con toda una tradición filosófica del estudio de la mente en la que se han dado soluciones distintas a la relación que existe entre nuestros estados mentales y los procesos cerebrales que podrían subyacer a ellos.

Dado el modo en que utilizamos el término emoción, tanto en el discurso cotidiano como en la práctica científica, da la impresión de que se trata de un término que refiere a algo muy concreto. Desde mi punto de vista, sin embargo, el conjunto de procesos y estados a los que nos referimos con el término emoción es más amplio y diverso de lo que puede parecer. Ello hace difícil hablar de una categoría unificada de emoción y, por tanto, hace difícil la pregunta de si se trata de una categoría genuinamente natural o si se trata de una categoría construida socialmente según nuestros intereses y prácticas. Creo que existen argumentos a favor y en contra de ambas concepciones pero

que aún estamos lejos de ofrecer una respuesta que resuelva de manera más o menos satisfactoria y definitiva la presente problemática. Mi objetivo es, por lo tanto, valorar los argumentos a favor y en contra de la concepción de las emociones como géneros naturales y de la concepción de las mismas como construcciones sociales y apuntar hacia las ideas que considero más razonables en relación a esta cuestión.

A pesar de que la noción de género natural (en sí misma problemática) requeriría una clarificación extensa y precisa, para los objetivos de esta comunicación me remitiré a la concepción naturalista de género natural que no lleva consigo ningún compromiso ontológico en relación a la existencia de entidades con las que identificamos los géneros naturales. Según esta concepción, hay divisiones naturales entre algunas cosas del mundo; divisiones según las cuales podemos clasificar los objetos que tienen alguna propiedad natural en común. Ello, sin embargo, no implica que cualquier distinción natural agrupe en un género natural a todas las cosas que comparten ciertas propiedades naturales: una clasificación natural no es idéntica a una clasificación de género natural. “Naturalism is the view that there are in fact natural divisions among things, so that when we attempt to make a natural classification, there is a fact of the matter as to whether that classification is indeed genuinely natural” (Bird y Tobin 2018).

Diferentes filósofos (Mill 1884, Quine 1969 y Kuhn 2000) han proporcionado una serie de criterios que podrían ayudarnos a distinguir si una clasificación natural de objetos se trata efectivamente de una clasificación de género natural. Algunos de estos criterios son los siguientes (Bird y Tobin 2018):

- (1) Los miembros de un género natural deberían tener algunas propiedades (naturales) en común. Este primer criterio nos proporciona una condición necesaria pero no suficiente, dado que varios objetos pueden poseer una propiedad natural en común (como dice Mill (1884), ser de color blanco) y sin embargo no constituir en virtud de tal propiedad un género natural. La clasificación que agrupa a todos los objetos blancos del mundo sería una clasificación que nosotros haríamos en función de nuestros intereses y no una que encontraríamos en la naturaleza.
- (2) Los géneros naturales deberían permitir inferencias inductivas. Del

mismo modo que el criterio anterior, ésta es una condición necesaria pero no suficiente dado que objetos pertenecientes a géneros distintos pueden compartir propiedades naturales.

- (3) Los géneros naturales deberían formar parte de las leyes naturales. La condición introducida por este tercer criterio es asimismo insuficiente, pues las leyes de la naturaleza pueden tener que ver con cualidades y cantidades naturales que no definen un género, como, por ejemplo, la ley de la gravitación de Newton.
- (4) Los miembros de un género natural deberían formar un género. Como señalábamos antes, todas las cosas blancas del mundo no forman un género o una clase en la naturaleza.
- (5) Los géneros naturales deberían formar una jerarquía. En el caso de que dos géneros se solapen, uno de ellos es considerado subgénero del otro.
- (6) Los géneros naturales deberían ser categorialmente distintos. No puede haber una transición fluida entre un género y otro porque, en tal caso, se trataría de una distinción hecha por nosotros y no por la naturaleza.

Definida así la noción de género natural que formará parte de nuestro análisis, podemos preguntarnos si la categoría de emoción se trata de una categoría de género natural o no. Comenzaremos examinando la concepción científica clásica de las emociones que proviene de la teoría de las emociones básicas de Paul Ekman (1984, 1992a, 1992b, 2000), una teoría que, a día de hoy, sigue gozando de gran aceptación por parte de la comunidad científica. Según Ekman, una emoción consiste en una respuesta de un programa afectivo altamente automatizada y de corta duración que se desencadena en los primeros estadios del procesamiento de información perceptiva. Dicha concepción considera, asimismo, que los procesos afectivos que constituyen la emoción tienen lugar en unas estructuras cerebrales anatómicamente muy antiguas y que compartimos con varios animales vertebrados. Ekman sostiene que las emociones son comunes a todos los seres humanos y que, por lo tanto, son universales.

Emotions evolved for their adaptive value in dealing with fundamental life tasks. Innate factors play a role in accounting for the characteristics they share, not species-constant or species- variable learning. (...) Each emotion thus prompts us in a direction which, in the course of evolution, has done better than other solutions in recurring circumstances that are relevant to goals. (...) We can have emotional reactions to thunder, music, loss of physical support, auto-erotic activity, etc. Yet I believe the primary function of emotion is to mobilize the organism to deal quickly with important interpersonal encounters, prepared to do so by what types of activity have been adaptive in the past (Ekman 2000: 46).

En la definición que Ekman proporciona de las emociones, vemos la importancia que otorga a “factores innatos” que explican las características que las emociones tienen en común. Estos factores serían independientes del aprendizaje mediante el cual, como especie, educamos y condicionamos nuestras respuestas emocionales. La clasificación de las emociones como un tipo de cosa distinto del resto de cosas que encontramos en el mundo respondería, así, a una clasificación genuinamente natural. Para Ekman, las propiedades y condiciones que unifican a las emociones como categoría son las siguientes:

Characteristics which distinguish basic emotions from one another and from other affective phenomena:

- Distinctive universal signals
- Distinctive physiology
- Automatic appraisal, tuned to
- Distinctive universals in antecedent events
- Distinctive appearance developmentally
- Presence in other primates
- Quick onset
- Brief duration
- Unbidden occurrence
- Distinctive thoughts, memories images
- Distinctive subjective experience (Ekman 2000: 56)

Como vemos, por una parte, habría una categoría o género que incluye a todas las emociones al poseer todas ellas las características descritas y, por otra parte, podríamos distinguir entre unas subcategorías o subgéneros correspondientes a

cada emoción básica (unas 5 ó 6, según Ekman: alegría, ira, tristeza, asco, miedo y sorpresa). El conjunto de estas emociones es, para Ekman, universal para la especie humana. Las propiedades naturales que dichas emociones tienen en común nos permiten realizar, además, inferencias inductivas:

For example, when we see a person with a disgust expression, we know that the person is responding to something offensive to taste or smell, literally or metaphorically, that the person is likely to make sounds such as “yuck” rather than “yum”, and is likely to turn away from the source of stimulation (Ekman 2000: 47).

De la concepción de las emociones de Ekman se deriva la idea de que las emociones son géneros naturales. Como veíamos antes, al hablar de géneros naturales estamos utilizando una categoría metafísica que nos sirve para organizar la realidad en función del tipo de cosas que en ella encontramos. Un género natural se corresponde con un prototipo que nos informa sobre las propiedades y condiciones que cualquier instancia ha de satisfacer para ser clasificado como parte del prototipo o género en cuestión. Así, si el género natural del agua está definido por la propiedad de ‘ser una molécula compuesta de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno’, podemos investigar cualquier instancia de líquido inodoro, incoloro e insípido y comprobar si pertenece a dicho género natural. Una teoría de las emociones que clasifica las experiencias emocionales en virtud de expresiones faciales, sustancias químicas liberadas en el cerebro, procesos psicológicos subyacentes, etc. nos proporciona unos prototipos que se corresponden con diferentes tipos de emociones y que, en principio, serían suficientes para analizar y catalogar los episodios emocionales que nos interesa explicar. Y, en principio, dado que estaríamos tratando con géneros naturales, dicha clasificación no respondería a intereses científicos o de otro tipo sino a la propia estructura de la realidad.

Esta particular concepción de las emociones como géneros naturales tiene importantes ventajas pues explica, entre otras cosas, el hecho de que nuestras emociones forman parte de un legado evolutivo y su presencia tanto en animales como en niños de corta edad. Además, dicha concepción da cuenta de nuestras intuiciones de que, más allá de las diferencias culturales, hay algún tipo de

experiencia común en las respuestas emocionales de todos los seres humanos. Ello explicaría nuestra capacidad para reconocer las expresiones faciales de los demás como signos o expresiones de una experiencia emocional concreta, nuestra capacidad para ponernos en el lugar del otro ante una determinada experiencia emocional, etc. Tanto en nuestra experiencia cotidiana como en nuestras investigaciones científicas de la emoción, asistimos a un sinnúmero de situaciones o casos que podemos explicar completa y adecuadamente según la teoría de Ekman. Cuando voy andando por la calle y, de repente, un coche gira bruscamente hacia mí, mi miedo a ser embestida por él es lo que explica que me aparte automáticamente de su trayectoria (sin que haya ninguna creencia involucrada en mi acción) así como el conjunto de expresiones corporales asociadas a la emoción del miedo. Una persona que pasara por la calle en ese momento, al verme paralizada, temblando y sudando, podría inducir correctamente que he sentido y siento miedo como resultado del giro brusco del coche hacia mí.

El problema principal de la concepción de las emociones básicas de Ekman es que proporciona una imagen demasiado simple de la variedad y complejidad de nuestras experiencias emocionales. Desde esta perspectiva, accedemos a una comprensión muy limitada de las emociones que no recoge todos los elementos involucrados en nuestra experiencia emocional y que pueden resultar fundamentales para su explicación. Personalmente, me resulta difícil comprender que haya una experiencia subjetiva concreta asociada a cada emoción y que cada episodio emocional haya de ser entendido como una instancia de un prototipo de emoción que nos informa sobre las características a través de las cuales reconocemos tales episodios como instancias del mismo. Por ejemplo, puedo pensar en dos circunstancias en las que diría que siento alegría: en un caso, voy andando por la calle y me cruzo con una buena amiga a la que no había visto en años y, en otro, me dan a conocer una buena noticia (me han seleccionado para un puesto de trabajo) que esperaba y deseaba desde hacía tiempo. El problema surge, desde mi punto de vista, cuando intentamos ver qué hay en común entre estas dos experiencias y que nos permite clasificar ambos episodios como experiencias de alegría. Me parece que, en el momento en el que despojamos, en un caso y en otro, a las

experiencias de todo lo que tienen de diferente para observar las similitudes, las experiencias resultantes ya no tienen nada que ver con las experiencias originales. Y ello me parece una pérdida enorme y preocupante.

En el primer caso, la experiencia emocional que atravieso cuando, andando por la calle con mis pensamientos ocupados en lo que planeo hacer a continuación, veo que la persona que viene de frente por la misma acera que yo es una buena amiga a la que hace mucho que no he visto, se trata de una experiencia muy concreta. Creo que el conjunto de elementos que forman parte de mi experiencia de alegría; mi sonrisa, mis gestos de afecto hacia ella, mi tono de voz alto, mi nerviosismo, mis ganas de saber cosas de ella y de contarle cosas importantes sobre mí, la sensación de que ha pasado demasiado tiempo desde que nos vimos la última vez, la familiaridad que siento hacia ella, etc. constituyen una experiencia extremadamente concreta e irrepetible que no puede, a mi juicio, formar parte de ningún prototipo. Tengo la impresión de que la experiencia subjetiva asociada unívocamente a la emoción básica de la alegría (y a la que tendríamos que reducir cualquier experiencia de alegría para explicarla) simplemente no se corresponde con la particularidad de cada experiencia emocional.

Pensemos en el otro caso: un día mientras estoy en el trabajo, recibo una llamada a través de la cual me comunican que he sido seleccionada para un puesto de trabajo que deseaba desde hacía mucho tiempo. La experiencia que atravieso al oír la noticia; mi sonrisa, mi gesto triunfal, la adrenalina sintetizada, mis nervios, la dirección que toman mis pensamientos y mi imaginación en relación a mi nuevo trabajo, la sensación de logro y satisfacción, el temblor de mis manos y mi voz, etc. conforman, asimismo, desde mi punto de vista, una experiencia única e irrepetible. Es por esto que considero que cada experiencia emocional ha de ser estudiada individualmente y que cualquier explicación y reducción en términos de prototipos e instancias no nos proporciona una comprensión adecuada de dichas experiencias. Soy consciente de que al describir las experiencias de alegría en cada caso estoy haciendo referencia a una mezcla de estados afectivos (como disposiciones a actuar y pensar de cierta manera) que, en principio, no se identifican con la emoción sino que son estados distintos (rasgos de carácter, estados de ánimo, etc.). La idea es que, para alcanzar una

comprensión más completa de la experiencia que atraviesa un individuo cuando responde emocionalmente a una situación, hemos de adoptar una perspectiva un poco más global del fenómeno emocional, lo cual implica replantearnos qué incluimos en nuestra definición de emoción.

Aunque para algunos casos veíamos que la concepción de Ekman bastaba para explicar una respuesta emocional, no creo que tal concepción dé cuenta de situaciones como las que acabamos de considerar. Creo que explicar la cualidad de las experiencias emocionales descritas arriba como una mezcla de emociones universales (alegría y sorpresa, alegría y amor, alegría y orgullo, etc.) no nos da un buen acceso a la experiencia vivida en cada caso. Por supuesto que hay elementos comunes a ambas experiencias de alegría pero éstas no son idénticas, ni duran lo mismo, ni involucran los mismos pensamientos, etc. Es por esto que creo que si nuestro objetivo es analizar la emoción que un individuo está experimentando y abstraemos dicha emoción para observar lo que ésta tiene en común con otras emociones, hasta el punto de despojarla de todos los aspectos que la identifican con la situación concreta en la que está siendo experimentada, habremos llevado a cabo un análisis de la emoción inútil. Estas intuiciones me han llevado a pensar que la concepción de las emociones que Peter Goldie (2000, 2004 y 2012) defiende podría ser más adecuada para nuestros intereses:

An emotion, I have argued, is a relatively complex state, involving past and present episodes of thoughts, feelings, and bodily changes, dynamically related in a narrative of part of a person's life, together with dispositions to experience further emotional episodes, and to act out of the emotion and to express that emotion (Goldie 2000:144).

Nos damos cuenta, así, de que los elementos que Ekman incluye en su análisis de la emoción no son los mismos que los que Goldie considera y, sin embargo, y en principio, ambos estarían haciendo referencia al mismo fenómeno. Es evidente que, en un caso, se trata de una explicación científica y, en otro, de una explicación proveniente del discurso cotidiano por lo que no resulta problemático que los niveles de análisis no coincidan. Lo que me preocupa es que no siempre se esté haciendo referencia al mismo tipo de fenómeno. En ocasiones, la

explicación de Ekman bastarán para explicar las respuestas emocionales de alguien mientras que, en otras ocasiones, el punto de vista de Goldie será más apropiado. La cuestión que se plantea es si entonces estamos explicando siempre el mismo tipo de cosa; de no ser así, a lo mejor deberíamos reservar el término emoción para alguna de estas dos opciones.

Volviendo a los dos ejemplos de alegría introducidos antes, desde la perspectiva de Ekman, podríamos entender que en ambos casos hay una emoción que forma parte de un género natural pero que se da en cada situación en combinación con otras emociones y estados. Imaginemos dos vasos de agua, cada uno de ellos mezclado con partículas de otras sustancias distintas. Si consiguiéramos eliminar de cada vaso las partículas de todo aquello que no es agua, podríamos decir que lo que queda en cada vaso es simplemente H₂O. Ahora bien, tomando las dos experiencias en las que, en primer lugar, me alegro de encontrarme con mi amiga y, en segundo, me alegro de que me den un puesto de trabajo, ¿podemos ir eliminando elementos que no forman parte de las propiedades y condiciones asociadas al prototipo de alegría hasta llegar a esa experiencia originaria y común que es la emoción de alegría? Me cuesta pensar que sea así, fundamentalmente porque, como indicaba antes, creo estas experiencias emocionales en su conjunto son únicas e irrepetibles y no pueden ser explicadas de manera fragmentaria.

Considero que las ideas de Ekman son extremadamente acertadas para algunos casos pero no creo que su teoría incluya todo lo que entendemos como emoción y que, mientras que sí que parece haber un grupo de emociones muy básicas que se corresponden con géneros naturales, no me parece adecuado extender dicha concepción al conjunto de nuestras respuestas emocionales. Puede que con la categoría de emoción ocurra lo mismo que con la categoría del jade (Griffiths 2004, Hacking 2007 y Bird y Tobin 2018), que no puede ser un género natural porque incluye dos minerales distintos. En esta línea, Paul E. Griffiths ha criticado duramente a la teoría de las emociones básicas de Ekman y su concepción de las emociones como universales al considerar que no ésta no agota todo lo que tradicionalmente entendemos como emoción:

Emotion, I argue, is not a natural kind relative to the domains of properties that are the focus of investigation in psychology and the neurosciences. It is not the case that the psychological states and processes encompassed by the vernacular category of emotion form a category that allows extrapolation of psychological and neuroscientific findings about a sample of emotions to other emotions in a large enough domain of properties and with enough reliability to make emotion comparable to categories in other mature areas of the life sciences, such as biological systematics or the more robust parts of nosology (Griffiths 2004:236).

Griffiths admite no haber encontrado una definición que englobe todo aquello que podemos considerar como emoción. En el capítulo que dedica a esta cuestión, presenta y analiza dos posibles alternativas a seguir en la investigación futura de las emociones. La primera de ellas consiste en identificar las emociones con los estados y procesos que la neurociencia afectiva más reciente estudia. Los últimos avances en esta disciplina podrían, según él, delimitar una categoría de emoción mucho más amplia que la tradicional, incluyendo distintos tipos de procesos afectivos y motivacionales. La segunda alternativa que Griffiths plantea es considerar las emociones como valoraciones del significado o de la importancia del entorno para el organismo. Ésta es una idea extraída de la llamada *multilevel appraisal theory*, la cual estudia y organiza las emociones en función de su contenido en lugar de investigar los procesos psicológicos y neurológicos que subyacen a las experiencias emocionales.

Griffiths sostiene que, en ocasiones, en un episodio emocional concreto, emitimos una respuesta cognitiva muy compleja y analizamos la información relativa a dicho episodio a un nivel más alto en comparación con las respuestas automatizadas propias de las emociones básicas. Griffiths denomina a esta clase de respuestas emocionales “emociones complejas” y las considera el argumento más sólido a favor de la existencia de diferentes tipos de emociones y de procesos afectivos; distintos tipos de respuesta emocional que podemos diferenciar empíricamente basándonos en la activación del neocórtex. Desde su punto de vista, los enfoques actuales de la neurociencia afectiva (entre ellos, la distinción entre emociones de fondo, primarias y secundarias de Damasio (2011)) podrían establecer en un futuro no muy lejano un dominio de fenómenos afectivos y motivacionales mucho más amplio que la categoría de emoción

tradicional, en cuyo caso identificaríamos, según él, cada emoción con el proceso afectivo subyacente a ella. La variedad de fenómenos afectivos y motivacionales incluidos, entonces, en la categoría de emoción iría en contra de la consideración de las emociones como géneros naturales.

La segunda alternativa que Griffiths propone consiste en entender las emociones como valoraciones de la importancia o del significado del entorno para el organismo. Como hemos indicado antes, dicha concepción procede de la *multilevel appraisal theory*: una teoría que analiza las emociones a raíz de las situaciones que las provocan y, por tanto, desde el contenido de las propias emociones. Griffiths señala que, a lo largo de los últimos cincuenta años, los filósofos que se han dedicado al estudio de las emociones han tendido a entenderlas como géneros naturales, pues, además de compartir un contenido similar, todas las emociones poseerían un contenido evaluativo, y ello las unificaría bajo una misma clase de cosa. Martha Nussbaum (2004) secunda dicha postura argumentando que las emociones son siempre respuestas inteligentes a la percepción de valor.

La gran objeción que Griffiths plantea a esta forma de entender las emociones tiene que ver con el tratamiento que reciben las representaciones mentales que se generan en base al contenido de la emoción. Esta teoría no distingue entre las valoraciones de bajo nivel cognitivo y aquéllas de alto nivel, simplificando una cuestión que, a juicio de Griffiths, resulta más compleja. Según él, las representaciones mentales se encuentran integradas en la estructura jerárquica de la arquitectura cognitiva y, por lo tanto, no todas se relacionan entre sí en función de su contenido de forma idéntica. Griffiths identifica los procesos de valoración de bajo nivel cognitivo con las emociones básicas y sostiene que éstos no son juicios evaluativos. Según él, estos procesos son más parecidos a creencias y se encuentran directamente relacionados con la acción. Además, a diferencia de las valoraciones de alto nivel cognitivo, en las de bajo nivel cognitivo las inferencias juegan un papel muy reducido. Todo ello conduce a Griffiths a la idea de que una teoría que analice las emociones como valoraciones del significado del entorno ha de contemplar mecanismos psicológicos distintos a los que normalmente se han tenido en cuenta en el campo del estudio de las emociones.

Como podemos ver, entre la primera y la segunda alternativa planteada por Griffiths hay un cambio radical entre la manera de aproximarnos a las emociones. En el primer caso, tratábamos con fenómenos afectivos y motivacionales identificables empíricamente en el neocórtex y, en el segundo, con estados mentales con contenido evaluativo para cuyo estudio prescindimos de los mecanismos psicológicos y neurológicos de fondo. El sentido en el que las emociones podrían ser géneros naturales en cada una de estas alternativas no es el mismo. Parece que la concepción de las emociones desde la que nos aproximamos a las propias emociones determina cómo plantearnos la pregunta de si éstas son géneros naturales o no. En un caso, examinamos expresiones faciales, duración, fisiología, activación en el neocórtex, presencia en otros animales, etc. y, en otro, el contenido intencional asociado a cada emoción. El problema reside en que, desde cada perspectiva, puede que individúemos fenómenos distintos; es decir, puede que no haya una correspondencia entre el tipo de fenómenos estudiados en un caso y en otro. Por ejemplo, si estudiamos las emociones en función de su contenido dejaremos de lado un conjunto muy amplio de emociones que no requieren de la posesión de lenguaje para ser experimentadas (que, tal vez, podrían corresponderse a las emociones más básicas de la teoría de Ekman).

It is reasonable to ask why the claim that emotion is not a natural kind matters to philosophy? The simple answer is that many philosophers still take it to be their role to provide an account of the genesis, development and consequences of a 'typical' human emotion (e.g. Wollheim, 1999). If I am correct, then there is no such thing as a *typical* emotion. Instead, there are different kinds of emotion, or of emotional process, each of which should be treated in its own terms and whose various possible interactions should be studied. Similarly, the idea that all emotions are intentionally directed at aspects of the environment in the same sense, is a core methodological assumption of much current philosophical work on the emotions. If I am correct, then we should be more concerned with the distinctive properties of the different kinds of emotional intentionality and with how these different kinds of emotion process interact in real emotional episodes. Cases in which people have an emotion in one sense and do not have it in another should be as illuminating for the philosophy of psychology as they have been for psychology itself (Griffiths*)

Hasta ahora hemos hecho referencia a diversos motivos por los que resulta poco plausible que las emociones constituyan géneros naturales. A mi juicio, no parece que haya una experiencia subjetiva o cualidad sentida que vaya asociada de manera unívoca a una emoción: nuestras experiencias emocionales son más diversas, complejas y particulares de lo que una teoría general que pretende clasificarlas al estilo de Ekman permite contemplar. Además, no todas las emociones se relacionan con otros estados mentales de la misma manera: como decía Griffiths, algunas emociones involucran respuestas cognitivas muy complejas mientras que otras no. La cuestión es si la diferencia que separa estas emociones complejas de otras más simples es de grado o de naturaleza.

Por otra parte, hay emociones que podemos identificar fácilmente con respuestas rápidas y automáticas, como en el ejemplo de mi miedo ante el coche que se dirige hacia mí en la calle, pero hay otras que no. Por poner un ejemplo de Goldie (2000), uno puede experimentar una emoción durante toda una vida; aunque mi amor hacia una persona se manifieste en episodios concretos, dado que sigo queriendo a la persona amada aun cuando no experimento continuamente episodios determinados de amor, tiene sentido decir que mi emoción dura en el tiempo. Por todos estos motivos, resulta difícil pensar que hay algo en la naturaleza, una clase sólida de cosa, que podamos identificar con la emoción.

It is unlikely that the various responses that we classify with the emotions form anything like a natural kind: some are more tied to judgments than others, some require more in the way of definite objects than do others, some are more socially structured than others, some are more deliberately cultivated than others, some are more simply and passively contagious than are others (Moran 1994: 81).

Por todo lo dicho hasta ahora, la consideración de las emociones como géneros naturales resulta altamente problemática. Una alternativa (aunque no la única) a tal concepción de las emociones sería, como ya adelantábamos antes, entenderlas como construcciones sociales. No obstante, dicha concepción está también sujeta a serias dificultades, pues resulta exagerado decir que el conjunto de nuestras respuestas emocionales se construye socialmente. Ello contradice directamente las intuiciones más básicas que destacábamos como argumentos

a favor de la concepción de las emociones como géneros naturales, a saber, el hecho de que las emociones son fruto de la evolución biológica y, por tanto, heredadas; su presencia en animales y niños de corta edad o la facilidad para reconocer las expresiones faciales como signos de una emoción.

If there is any core idea of social constructionism, it is that some object or objects are caused or controlled by social or cultural factors rather than natural factors, and if there is any core motivation of such research, it is the aim of showing that such objects are or were under our control: they could be, or might have been, otherwise (Bird y Tobin 2018).

Así como la categoría de género (femenino y masculino) no estaría basada en diferencias biológicas sino en cuestiones sociales, no parece que la categoría de emoción responda exclusivamente a intereses sociales, políticos o de otro tipo. En un sentido relevante, las emociones tienen una explicación y origen biológicos. No obstante, estudios como el llevado a cabo por Catherine Lutz (1988) nos hacen ver que hay emociones que no son universales: el pueblo de los Ifaluk, proveniente de una isla de la Micronesia, tiene términos en su vocabulario para emociones que, por ejemplo, en español o en inglés no tenemos o para los que hemos de dar una descripción más o menos aproximada en términos de otras emociones. La investigación de Lutz proporciona, así, un argumento fuerte a favor de la construcción social de las emociones.

Otro argumento que hace plausible dicha concepción de las emociones proviene de los estudios de los historiadores de las emociones, como por ejemplo William Reddy (2001). Según él, los estándares emocionales de cada sociedad, que prescriben qué emociones son apropiadas y cuáles perniciosas, así como el contexto histórico moldean la experiencia emocional de los individuos que pertenecen a ella. Esta idea puede hacernos comprender el hecho de que bajo el término “miedo”, por ejemplo, en unas épocas o sociedades se recoja o asimile una serie de experiencias mientras que en otras épocas o sociedades se haga referencia a experiencias distintas. Lejos de proponer una solución a la problemática que aquí nos ocupa, considero que hay argumentos sólidos tanto a favor como en contra de las emociones como géneros naturales y de las

emociones como construcciones sociales, por lo que no parece que el debate vaya a resolverse de manera definitiva hacia alguna de estas dos alternativas.

A lo largo de esta reflexión se han ido mezclando dos cuestiones relacionadas pero distintas: una es hasta qué punto las emociones son un único tipo de cosa (requisito para ser consideradas géneros naturales) y otra, hasta qué punto nuestras emociones están biológicamente o culturalmente determinadas (otro requisito, pero distinto). La primera cuestión tiene que ver con la existencia de una categoría o clase natural que descubrimos en la naturaleza o de una categoría bajo la cual agrupamos una serie de fenómenos según nuestros intereses. Bien podría ser que lo que llamamos emoción constituya una categoría bajo la cual hemos agrupado toda una serie de respuestas y experiencias que, si atendemos a la naturaleza y a nuestra psicología, no tienen suficiente en común como para conformar una clase natural. A lo mejor hemos unificado todo lo que históricamente hemos considerado que se oponía a la razón, esto es, las pasiones, los afectos, los sentimientos, etc. De hecho, el término emoción y su significado actual son bastante recientes en español. La otra cuestión, al margen de que las emociones se identifiquen con un único tipo de proceso, fenómeno, juicios evaluativos, etc., es si las experiencias y expresiones asociadas a las emociones están determinadas biológica o culturalmente.

Considero que la idea más importante que se desprende de nuestro análisis es que los fenómenos mentales a los que nos referimos mediante el término “emoción” son más variados y complejos de lo que cualquiera de las dos concepciones aquí revisadas permite captar. Puede que algunos de los estados que llamamos “emociones”, como las emociones más básicas de Paul Ekman, sí constituyan una clase de género natural. Hasta que no definamos de manera más o menos precisa a qué nos referimos cuando hablamos de emoción, resultará enormemente difícil estudiar si son géneros naturales o construcciones sociales (o ninguna de estas dos alternativas).

BIBLIOGRAFÍA

BIRD, A. y TOBIN, E. (2018): "Natural Kinds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* en Edward N. Zalta (ed.), próximamente URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/natural-kinds/>.

DAMASIO, A. (2011): *El error de Descartes*, Destino.

EKMAN, P. (1984): "Expression and the Nature of Emotion" en Scherer, K. R. y EKMAN, P. (eds.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 319-344.

EKMAN, P. (1992a): "An Argument for Basic Emotions" *Cognition and Emotion*, 6: 169-200.

EKMAN, P. (1992b): "Are there Basic Emotions?" *Psychological Review*, 99: 550-553.

EKMAN, P. (2000): "Basic Emotions" en Dalgleish, T. y Power, M. (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, John Wiley & Sons, pp. 45-60.

GOLDIE, P. (2000): *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press.

GRIFFITHS, P. E. (*): "Is Emotion a Natural Kind", texto previo a la publicación del artículo con el mismo nombre en Solomon, R. C. (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford University Press, pp. 233-249: http://philsci-archive.pitt.edu/566/1/Is_Emotion_a_Natural_Kind.PDF

GRIFFITHS, P. E. (2004): "Is Emotion a Natural Kind?" en Solomon, R. C. (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford University Press, pp. 233-249.

HACKING, I. (2007): "The Contingencies of Ambiguity", *Analysis*, 67: 269-277.

KUHN, T. (2000): *The Road Since Structure*, Chicago, University of Chicago Press.

LUTZ, C. (1988): *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, University of Chicago Press.

MILL, J. S. (1884): *A System of Logic*, Londres, Longman.

MORAN, R. (1994): "The Expression of Feeling in Imagination", *The Philosophical Review* 103(1): 75-106.

NUSSBAUM, M. C. (2004): "Emotions as judgments of value and importance", en Solomon, R. C. (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford University Press.

QUINE, W. V. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press.

Plató i el problema de la imputabilitat.

Antonio Moreno Castillo

Resum. L'objecte d'aquesta ponència és posar de manifest que la teoria moral platònica, denominada intel·lectualisme moral, menystinguda fins a extrems insospitats, és el fonament de la filosofia penal moderna. Aquesta teoria resulta escandalosa perquè nega la llibertat humana. Farem una breu exposició d'aquest intel·lectualisme moral i de de les crítiques més comunes, que no compartim. Després farem una mica d'història de les idees penals fins al segle XIX, observant com en molts pensadors apareixen elements platònics. Però no és fins aquesta centúria, sobretot en la segona meitat, que els juristes assimilen plenament les idees morals de Plató i les porten a la pràctica penal.

Paraules clau: intel·lectualisme moral, medicina de l'ànima, filosofia penal moderna.

Introducció. La idea de tractar aquest tema prové de l'elaboració de la nostra tesi doctoral, en la qual parlàvem de la influència de la moral platònica sobre Epicur i sobre altres filòsofs grecs. I en llegir la bibliografia, ens va sorprendre la incomprensió que molts tractadistes, sobretot de parla anglesa, demostraven envers la teoria moral platònica. Aquesta sorpresa va ser ocasionada en part pel fet que ens va semblar evident que l'ètica platònica era a la base de la filosofia penal moderna, que propugna la rehabilitació moral dels delinqüents.

La ponència comença en l'àmbit filosòfic, de la mà de Plató, i acaba en el jurídic, considerant com a referència el jurista italià Bernardino Alimena.¹ Segons ell (1913: 62-63), Plató va plantejar el problema de la imputabilitat prescindint de la

¹ Cosenza 1861-Cosenza 1915.

llibertat i fonamentant-la en la defensa social. Aquest problema li sembla un dels grans turments de l'esperit humà, però el seny fa que castiguem els culpables sense haver-lo solucionat..

Text. La teoria ètica de Plató es diu intel·lectualisme moral perquè consisteix a identificar la virtut amb el coneixement o, dit en llenguatge matemàtic, a afirmar que el coneixement de la virtut és condició necessària i suficient per ser virtuós. L'argumentació és, en principi, molt simple. En el *Gòrgias* (460 b-c) Sócrates diu que si el que sap medicina és metge, i músic el que sap música, el que coneix la justícia és just, cosa que el sofista Gòrgias accepta. Es dedueix d'això que l'acció moral depèn completament de l'enteniment, sense cap participació de la voluntat.

Aquesta teoria té diverses implicacions. La primera és que ningú no fa el mal conscientment, ja que, si algú sabés el que ha de fer i no ho fes, no s'identificarien virtut i coneixement. D'aquesta afirmació es dedueix (R. 353e-354a) que ser just és font de felicitat i ser injust, d'infelicitat, ja que si ningú no fa el mal conscientment és perquè ningú no actua contra els seus propis interessos. També es dedueix que la virtut, si és objecte de coneixement, és ensenyable, és a dir, és resultat de l'educació, que només pot provenir de la justícia, que el ciutadà ha de trobar en la família, en els mestres i en l'estat. I si el ciutadà no és tractat amb justícia es farà injust, ja que a ningú no se'l pot fer just amb la injustícia. I el just sempre farà justos els altres, de la mateixa manera que a ningú se'l pot fer ignorant en música mitjançant la música ni un mal genet mitjançant l'equitació. Sembla ser, per tant, que el just no es pot treure la justícia de sobre

Aquesta teoria ha estat criticada fins a extrems insospitats, sobretot per comentaristes anglesos i nord-americans, que l'han qualificada de paradoxal. Rosylin Weis (2006), diu que en realitat Sócrates no diu el que pensa, sinó que el que fa es provocar els sofistes per tal de veure com reaccionen, i per això és més radical com més bel·ligerant és el seu interlocutor. A més a més de ser una manera original d'acostar-se al pensament de Plató, que també es troba en

alguna altra lamentable publicació,² això és fals. En l'*Apologia de Sòcrates* (25e-26a), no es un sofista, sinó un jutge l'interlocutor de Sòcrates, que es defensa amb arguments en els quals ja apunta l'intel·lectualisme moral. Altres autors, com Rowe (1979) o Gould mantenen opinions semblants. I d'altres fan crítiques menys radicals, qualificant aquesta teoria d'excessivament optimista.

Els que fan aquestes crítiques no han entès l'autèntic significat d'aquesta teoria. Plató no diu que ningú no pugui cometre una acció que sàpiga que pot ser sancionada, sinó que el que diu és que si algú assumeix i fa seva una norma moral, no la trencarà mai. La teoria no és paradoxal, sinó escandalosa, perquè nega la llibertat humana o el lliure albir. Sembla que el que ignora la justícia no tingui els elements per evitar el mal, i qui la coneix no pugui deixar de practicar-la. Això té importants implicacions jurídiques, perquè vol dir que el que fa el mal el fa involuntàriament. D'aquí ve l'afirmació de B. Alimena amb la qual hem començat l'article, que diu que Plató planteja el problema de la imputabilitat prescindint de la llibertat, partint de la base que els criminals delinqueixen involuntàriament.

Però Plató, malgrat que digui que el mal és involuntari, no diu que no s'hagi de sancionar els delinqüents. Més aviat al contrari, diu que així com el que té mal al cos va al metge a curar-se, per dura que sigui la teràpia, l'injust ha de lliurar-se de la injustícia mitjançant una resposta justa per part de l'estat, per tornar a ser un home feliç. D'aquesta concepció de la pena com a medecina de l'ànima se'n faran ressò alguns juristes del segle XIX, com el salmantí Pedro Dorado,³ quan diu (1973: 66): "*El juez severo, adusto y temible debe desaparecer, para dejar el puesto al médico cariñoso y entendido*" La pena justa, serà així, per al delinqüent, no només un deure, sinó també un dret.

Ciceró⁴ i Sèneca⁵ es mouen en l'òrbita de Plató, i insisteixen en la necessitat que la pena sigui justa, concebuda com a element d'educació i no pas de venjança. Agustí d'Hipona intenta solucionar en clau religiosa el problema de la llibertat plantejat per l'intel·lectualisme moral platònic. Segons ell, la llibertat

² Vé a tomb comentar la conferència del professor Tomás Calvo, intitulada Historia de la filosofía, ¿cómo y para qué?, que va tenir lloc el dia anterior a l'exposició d'aquesta ponència, en què deia que no eren vàlides totes les interpretacions.

³ P. Dorado, (Navacarros 1861-Salamanca 1919).

⁴ Cicerón, *De los deberes*.

⁵ Séneca, *Diálogos*.

humana es va perdre en el pecat original per haver-ne fet un mal ús i es va recuperar en la redempció. L'autèntica llibertat és practicar la justícia amb alegria, per a la qual cosa es necessita la gràcia divina,⁶ idea que també trobem en Tomàs d'Aquino. I comenta B. Alimena (1913) que és estrany que durant tota l'Edat Mitjana es pensés que la imputabilitat es basava en la llibertat, quan la filosofia predominant tampoc acabava de veure-la clara.

Durant tota l'Edat Moderna, pensadors com Tomás Moro,⁷ Tomaso Campanella,⁸ Montesquieu⁹ i Beccaria¹⁰ insisteixen en la necessitat de l'educació moral i d'unes lleis justes, però cap no es planteja el tema de la llibertat. Beccaria és, sens dubte, el que fa unes crítiques més fortes al sistema penal de la seva època, en què encara es feia servir la tortura com a mitjà de confessió.¹¹ I així com Plató diu que les lleis justes fan justos els homes, ell deia que les lleis justes fan justes les societats. Si els càstigs són cruels, també ho són els crims, ja que el mateix esperit que guiava el legislador guiava els delinqüents. I la utilitat de les penes no és tant funció de la seva duresa com de la inevitabilitat.

Hereva de Beccaria podria ser considerada la penalista gallega Concepción Arenal, tot i que no el cita mai, com tampoc no cita Plató. Però s'hi acost més que Beccaria, entre altres raons perquè els seus escrits són més exhaustius, i desenvolupen més detalladament el programa platònic. Pel que fa a la llibertat, podem dir que segueix Agustí, ja que diu que l'home, en principi, té llibertat, l'ús correcte de la qual és el bé, i l'abús, el mal (1895: I 131). També diu (1896: 56) que els delinqüents, en principi, no són deterministes, i que no seria positiu transmetre'ls la idea que no haurien pogut no delinquir i que fatalment tornaran a delinquir. I afegeix que les veritats que fan mal podran ser veritat, però són sospitoses d'error. Però, en definitiva, C. Arenal (1895: I 129) diu que és un tema insoluble, del qual la filosofia penal es veu obligada a prescindir. Si l'individu no té culpa, tampoc no en té la societat, que s'ha de defensar, i no hi ha, per tant,

⁶ Agustí d'Hipona, *Enquiritidion*.

⁷ T. Moro, *Utopía*.

⁸ T. Campanella, *La ciudad del sol*.

⁹ Montesquieu, *El espíritu de las leyes*.

¹⁰ Beccaria, *De los delitos y de las penas*.

¹¹ Ens identifiquem plenament amb M. Casas (1920: 30) quan s'estranya que el dret penal trigués tant a deixar-se influir per la moral cristiana i l'humanisme renaixentista, i que s'hagués hagut d'esperar fins a finals del segle XVIII per suprimir la tortura com a prova de convicció judicial.

lloc per a recriminacions mútues. Els plantejaments són ja clarament sociològics, i dona molta importància a les estadístiques criminals. Però diu (1895: I 160) que aquestes estadístiques ens diuen quantes persones delinquiran, però no quines, és a dir, ens diran quantes persones faran un mal ús de la llibertat. I, com Plató, (18985: I 282) insisteix en la necessitat que el criminal rebi un tracte just, ja que, quan no és així, el delinqüent confraternitza amb el crim i es fa més injust.

A la segona meitat del segle XIX sorgeix una escola de juristes, que en la pràctica penal no es diferenciaven de C. Arenal, però són més platònics perquè són explícitament contraris al lliure albir i, coincidint amb el desenvolupament de la sociologia, fan uns plantejaments sociològics més radicals. El crim apareix com un fenomen social, comparable a un fenomen físic, del qual s'han d'esbrinar les causes. Comentarem tres dels juristes d'aquesta tendència, que ens semblen més significatius, dos dels quals ja han estat citats.

Enrico Ferri¹² (1887) considera que, com que el delictes és un fenomen social, la pena és, per tant, una resposta també social a aquest fenomen, semblant a les dels fenòmens físics, com el que es mata involuntàriament per la pròpia imprudència, emmalalteix pel seus excessos, o s'arruïna per ignorància dels seus negocis. L'home és responsable dels seus actes, no per ser lliure, sinó per haver-los comés, i és imputat no com a ens lliure, sinó com a ens social.

Pedro Dorado Montero, que ja ha estat citat, (1903: 25-28) fa una interessant argumentació en contra del lliure albir. Diu que si els homes fossin lliures, els atenuants implicarien una disminució de la llibertat, cosa difícil d'entendre, i els agreujants un augment, cosa que encara ho és més. Més aviat al contrari, una major perversitat implica una menor llibertat. I també diu (1973: 94-95) que les persones tendeixen a justificar els crims passionals perquè entenen la seva causa, com si els no passionals no en tinguessin.

B. Alimena (1913: 94-95) dedica unes interessantíssimes pàgines a argumentar la inexistència del lliure albir. Més que inexistent, el considera inconcebible, ja que, en definitiva, implica indiferència moral. I cita en favor seu Descartes, que tot i ser partidari del lliure albir, en la IV de seves *Meditacions metafísiques*, diu: "La indiferència és més un defecte del coneixement que una

¹²Sant Benedetto Po 1856- Roma 1929.

perfecció de la voluntat".¹³ El problema de la imputabilitat és, per tant, un dels grans turments del gènere humà, però el seny fa que es castigui els culpables abans d'haver-lo solucionat.

I hem de citar Tolstoi que, portant aquesta línia de pensament a les seves darreres conseqüències, en una de les seves últimes novel·les, *Resurrecció*, diu que les presons i les penes no haurien d'existir, ja que els criminals no són lliures, i no té sentit que la societat respongui a un crim amb un altre crim. Aquesta idea va rebre nombroses crítiques, però també comentaris favorables. Benito Mariano Andrade (1900), diu que Tolstoi no només critica la presó com a sistema, sinó que creu que els criminals són innocents. P. Dorado, sense acceptar les seves idees, es mostra més receptiu. B. Alimena (1913: 27) interpreta la novel·la dient que el que ens diu Tolstoi és que ningú no té dret a jutjar, i menys a sancionar una altra persona, amb la qual cosa tornem al plantejament inicial, exposat a la introducció.

Conclusions. La principal conclusió d'aquest article és que l'intel·lectualisme moral platònic és el fonament de la filosofia penal moderna. Qui fa el mal el fa involuntàriament, perquè no coneix el bé, i la pena ha de ser l'ensenyament del bé, per la qual cosa ha de ser justa. Al llarg de la història hi ha hagut molts pensadors que han abonat la necessitat d'una educació moral i un tracte just al delinqüent. Però no és fins al segle del segle XIX que comença una reflexió sobre la llibertat. C. Arenal accepta una llibertat agustiniana, però diu que en última instància s'ha de prescindir del tema i fa uns plantejaments clarament sociològics. I en la segona meitat de la mateixa centúria apareixen pensadors que neguen obertament la llibertat humana, i fan plantejaments més radicalment sociològics que C. Arenal.

Però no compartim del tot l'afirmació de B. Alimena. Sí que acceptem que Plató prescindeix de la llibertat, però no basa la pena en la defensa social, tot i que aquesta se suposa. La pena és medecina de l'ànima, i per aquesta raó no es planteja el problema de la imputabilitat. I probablement el fet de negar la llibertat

¹³ R. Descartes, *Meditacions metafísiques*, meditació IV, 46.

humana no seria motiu d'escàndol, ja que és un tema que no sembla que preocupés molt els filòsofs grecs, com preocupa ara.

I la tesi de Tolstoi la trobem interessant, ja que si la pena implica contestar un crim amb un altre, pot arribar el dia que ens sembli la llei del Talió, de la mateixa manera que ara ens sembla absurda la pena de mort, perquè és respondre a una mort amb una altra.

BIBLIOGRAFIA:

AGUSTÍ D'HIPONA, *Enquirdion*.

ALIMENA, B. (1913) *Notas filosóficas de un criminalista*, Madrid, Hijos de Reus Editores.

ANDRADE B.M., (1900) "Teorías penales de Tostoi", inclòs en el llibre de José Calvo González, (2010) *El alma y la ley. Tolstoi entre juristes España 1890-1928*, Sevilla-Zamora, Comunicación social

ARENAL PONTE,C, (1895) *Estudios penitenciarios*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez..

ARENAL PONTE, C., (1896) *El visitador del preso*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez.

BECCARIA, (2014), *De los delitos y de las penas*, Madrid, Alianza Editorial.

CALVO T., (16-III-2018): "Historia de la filosofía, ¿cómo y para qué?", XXII Congrés Valencià de Filosofia, Alacant, Societat de Filosofia del País Valencià.

CAMPANELLA, T., *La Ciudad del sol*.

CASAS FERNÁNDEZ, M., (1920), *Concepción Arenal y su apostolado*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

CICERÓN, *De los deberes*.

DORADO MONTERO P., (1973), *Bases para un nuevo derecho penal*, Buenos Aires, Depalma.

DORADO MONTERO P., (1903), *De criminología y penología*, Viuda de Rodríguez Serra.

DORADO MONTERO P., "Concepciones penales y sociales de Tolstoi según su última novela *Resurrección*", inclòs en el llibre de José Calvo González, (2010) *El alma y la ley. Tolstoi entre juristes. España 1890-1928*, Sevilla-Zamora, Comunicación social.

FERRI E., (1897) *Los Nuevos horizontes del derecho y del procedimiento penal*, Madrid, Centro editorial de Góngora.

GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Nova York, Russell&Rusell.

MONTSEQUIEU, *L'Esprit dels Lois*.

MORO T., *Utopia*.

PLATÓ, *Apologia de Sòcrates*.

PLATÓ, *Gorgias*.

PLATÓ, *La República*.

ROWE C., (1979), *Introducción a la ética griega*, México. Fondo de Cultura Económica.

SÉNECA, *Diálogos*.

WEISS R., (2006), *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago and London, The Chicago University Press)

FILOSOFIA I POLÍTICA
FILOSOFÍA Y POLÍTICA

El caràcter tribal de la nació liberal

Justificació teòrica i presència efectiva

Carles José i Mestre
cjose@ub.edu

Resum: Davant de versions instrumentalistes o típicament essencialistes de la nació, aquest text es proposa d'adequar la dinàmica pròpia i habitual de les (rei)vindicacions nacionals en els països occidentals, a l'innegable marc liberal que presideix la vida dels ciutadans en aquests escenaris. Així, es mostra la pertinència de conjugar el canemàs conceptual dels escenaris en qüestió, la idea d'individu, amb el (re)coneixement d'una condició gregària en l'home, que per descomptat no seria necessàriament aplicable a tots els individus, i s'ofereix una justificació de la possible exempció. Els conceptes antropològics de tribu i clan s'utilitzen per dur endavant el propòsit general, mentre que els aspectes normatius de la proposta es justifiquen a partir d'una anàlisi de la controvertida relació entre democràcia i llei que té com a corol·lari un assaig de definició del que ha de ser un subjecte polític.

Paraules clau: nació, tribu, individu, democràcia, llei

Introducció

El present text prové de dues presentacions fetes per aquest autor en passades edicions del Congrés Català de Filosofia, concretament la primera i la tercera. En la primera d'elles, intitulada "La lògica de la nació"¹, es va mirar d'esclarir, des d'una perspectiva realista i sincrònica, un funcionament habitual del predicat "nació" a les democràcies liberals, i se'n va assajar una definició a l'efecte, que ara reformularem lleugerament en el següent sentit: "entitat *humana*

¹ Cf. José (2011).

col·lectiva amb voluntat d'irreductibilitat cultural i eventualment política en el concert mundial dels estats"; es tracta, en tot cas, d'una definició enterament *ad hoc* i que, d'aquesta manera, no està prevista per ser contraposada a d'altres definicions del terme, des de les gairebé fundacionals de Lord Acton (1955)² i Ernest Renan (1997), fins a les més recents de David Miller (2000) i M. Montserrat Guibernau (1999), passant per aproximacions profusament conegudes com la de Jacques Maritain (1954). Paral·lelament a aquesta definició, ja també aleshores plantejàvem la noció d'estat "mirall", a saber, la noció d'una estructura estatal que acompleixi l'eventual afany de sobirania política d'una determinada comunitat cultural, superposant-s'hi fidelment quant a l'abast geogràfic d'aquella comunitat en relació amb com es formulí aquest abast en l'afirmació nacional en qüestió. Amb la segona presentació, "La lògica de la nació, revisitada", les conclusions del primer text van ser posades en relació amb una qüestió força punyent, com és la de l'oposició entre els conceptes de democràcia i de llei, una oposició que es va voler superar a partir d'una versió del concepte de subjecte polític que arrelés en una idea del "nosaltres" polític que pogués, al seu torn, adequar-se bé al concepte de nació que es continuava defensant. I és aleshores quan va començar a prendre forma la idea del caràcter tribal de la nació liberal. Perquè, des de la perspectiva realista i sincrònica abans esmentada, es va mostrar que si, al capdavall, el maó de tot artefacte nacional a les democràcies liberals no pot deixar de ser l'individu, fóra la presència d'una dinàmica de caire tribal en un determinat conjunt d'adhesions individuals a un artefacte tal, el que faria que una afirmació nacional en concret no restés buida d'autèntica potencialitat, singularment política; i és així que per molt que vulguem farcir una determinada afirmació nacional d'històries èpiques, muntanyes màgiques, i llengües imperials o irreductibles, sense la possibilitat de referir-nos a aquell singular conjunt d'adhesions que hom pot anomenar "gent", l'afirmació nacional restarà ineficaç i sumida en l'abstracció, independentment de si recolza perfectament o no en una vigent forma jurídica de caire estatal.

1. Gent, territoris i clans

² Acton, de fet, parla de "nationality", a l'obra en qüestió.

La pregunta que volíem respondre, en definitiva, era: “Quina gent, doncs, és la que apareix reflectida en el mirall no estatal sinó nacional, al marge de si l’afirmació nacional en qüestió ha trobat plena acomodació en una determinada estructura estatal?”. I això ens va dur a la previsió que al segle XXI les nacions serien més que mai un fet voluntari, certament no merament retòric, però sí dependent en última instància de l’exercici de la llibertat individual.³ Les nacions, en aquest sentit, deixarien de ser —si és que mai ho han estat— realitats científicament descriptibles, com ara una determinada espècie animal, per passar a ser ara ja sense discussió objectes històrics i, en conseqüència, dinàmics, resistents a les pretensions uniformadores que sovint presenta el poder polític. I és que si la nació és gent, que no el famós poble, aleshores és mudable, com ho és la gent quant a les seves conviccions i preferències, possibilitat especialment benvinguda o si més no del tot acceptada en un entorn liberal. De fet, fins i tot els mateixos predicats nacionals *effectius* serien mudables, i allò que en un determinat moment pot ser molt important en una determinada afirmació nacional, al cap d’un temps pot deixar de ser-ho, i passar a ser substituït quant a importància per un altre predicat d’aquella afirmació nacional prèviament ja existent però menys rellevant o, per què no, passar a ser substituït per un predicat nou. Ara bé, el que difícilment deixa de ser present en les afirmacions nacionals és el factor territorial, i a més a més amb poques possibilitat de, diguem-ne, ser objecte de transigència.

³ Que el fet nacional no hagi de ser un fet purament retòric exclou la possibilitat que una mera declaració d’intencions pugui incorporar-se al procés de construcció i/o manteniment del fet nacional: no tindria gaire sentit que algú que no compleix els principals trets característics quant a una determinada afirmació nacional, pugui aspirar a formar part de la nació en qüestió pel simple fet de declarar la voluntat que així sigui. És clar, res no hauria d’impedir que, si els trets en qüestió poden ser adquirits, aquesta mateixa persona passés a formar part en un futur de la nació en qüestió, però mentre això no s’esdevingui fóra inapropiat considerar-la com a part integrant de la nació. D’altra banda, cal demanar-se fins a quin punt, a partir dels requeriments que s’aniran plantejant, hom pot considerar estrictament com a membres d’una nació aquells que, com ara els nens, no haurien completat el procés de formació i maduració que comunament es preveu per tal d’adscriure’ls la capacitat de formular, de manera lliure, judicis rellevants quant a la seva identitat. El mateix val per a les persones que haurien perdut “el judici”, com ara alguns grans.

El territori, de fet, acostuma a constituir la mediació entre la comunitat nacional i la forma política.⁴ Així, gairebé tota nació que cerca o que té projecció política, satisfactòria o no satisfactòria, la cercaria o la tindria en relació amb un determinat territori. I això és el que, de fet, acostuma la nostra idea de nació, singularment en el seu vessant polític, a la idea de tribu. Atenguem a la segona acceptió que d'aquest darrer terme dona el DIEC2: "Agrupació de famílies o clans que ocupen un territori propi i constitueix una entitat autònoma des del punt de vista social i polític." Certament no pot afirmar-se que, per exemple, els ja més de dos milions de persones que integrarien, a partir del que direm a continuació, l'actual nació catalana al Principat, siguin resultat d'una agrupació de famílies o clans. Però no hi ha dubte que funcionen, que funcionem, com a tal. Altrament fóra gairebé impensable que es poguessin organitzar amb expectatives d'èxit diverses accions tan multitudinàries com les que en els últims anys han reeixit. Noti's que la segona acceptió de la paraula 'clan', de fet, encara s'ajusta més a la realitat present: "Grup social fortament cohesionat", acceptió que el DIEC2 presenta com a pertanyent al lèxic comú. La nació catalana a Catalunya, doncs, seria un gran clan, que no vol abandonar el territori que ocupa i que està insatisfet amb el seu grau d'autonomia política; per ser més exactes, amb el grau d'autonomia política reservat per a les institucions que tenen com a límit d'actuació el territori en qüestió, independentment de si l'acció política afecta només a membres del clan o no. Perquè, efectivament, aquest clan no comprèn tots els ciutadans espanyols empadronats a Catalunya, el conjunt de gent claríssimament més nombrós que fóra cridat a decidir en una eventual consulta referendària d'emancipació política. Dins d'aquest conjunt hi hauria almenys un gran clan més, i dos altres clans més de dimensions incertes però prou rellevants: el primer fóra el clan dels espanyols i els altres dos serien d'una banda el clan universalista i de l'altra, si se'm permet ara com ara anomenar-lo així, "el clan dels sols"; a ambdós i als clans de la nació catalana i de la nació espanyola caldria afegir, en fi, clans més petits que remetrien a realitats culturals referides a territoris no espanyols. Parlem a continuació de tots aquests grups que acompanyarien la nació catalana al Principat.

⁴ Cf. José (2011: 341).

El clan català dels espanyols fóra bàsicament el dels ciutadans espanyols empadronats a Catalunya que, en exercici de la seva llibertat individual, no volen ser incorporats *per defecte* en el constructe de la nació catalana i s'estimen més adherir-se al constructe de la nació espanyola, un constructe que compta amb un aval jurídic reconegut internacionalment i, com es desprèn de l'anàlisi weberiana de l'estat, amb l'aval de la força si cal. Certament la dinàmica clànica d'aquest segon grup nacional dins el Principat no fóra tan intensa ni lluïda com la dinàmica clànica de la nació catalana, però no hi hauria dubte que és un grup prou cohesionat, si més no retòricament i simbòlicament, que no tindria ara com ara la intenció d'abandonar el territori que ocupa. Quant als altres dos clans rellevants a Catalunya, el clan universalista i el clan dels sols, vindrien a ser com les dues cares de la mateixa moneda, de manera que el primer es constituïria a partir de la no voluntat d'adscripció *última* a cap entitat humana col·lectiva *particular*, i el segon a partir de la no voluntat d'adscripció *última* a cap entitat humana col·lectiva *en absolut*. Els membres del clan universalista estarien compromesos amb una versió del concepte d'humanitat que exclou, en última instància, la possibilitat de fronteres polítiques, tal com bé ens recorden els professors Alfonso Galindo i Enrique Ujaldón (2014, pp.103-104):

[d]esde este punto de vista (que es posible hallar, si bien de manera diferente, en pensadores como Maurice Blanchot, Jacob Taubes, Jacques Derrida, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy o Toni Negri), cualquier tipo de agrupación (...) constituye de suyo una traición a la esencia comunitaria del ser humano. Cualquier tipo de comunidad política se funda, para este pensamiento de ascendencia marxista, benjaminiana y heideggeriana, en la voluntad de representar la verdadera comunidad humana, en la voluntad de formar un pueblo y en el uso de la violencia como instrumento para lograrlo (...). Frente a ellos, frente a todas las teorías y todas las políticas que pretenden totalizarla, esta comunidad que nunca puede ser realizada de forma efectiva (inabrable, según Jean-Luc Nancy), y a la que pertenece de suyo todo ser humano, ejerce una tarea de resistencia.

A casa nostra, pensadors com Santiago López-Petit⁵ o responsables polítics com Xavier Domènech, un historiador que pren com a referència per a la

⁵ Cf. López-Petit (2015)

seva proposta d'estat el pensament de Pi i Margall⁶, exemplificarien de forma prou fidedigna aquesta perspectiva, defensora de, diguem-ne, una nació "universal", i que aniria de la mà de determinats sectors polítics prou reconeguts, on no deixaria de ser present, però, la dinàmica clànica. Pel que fa al clan dels sols, cal admetre que constituiria potser el grup més heterogeni dels fins ara plantejats, atès que la principal nota definitòria de cadascun dels seus integrants fóra precisament la de no voler ser integrat en cap tipus de constructe nacional, nota que pot intensificar-se en cas que la integració en qüestió comporti responsabilitats decisòries quant a un futur polític presentat en aquesta clau nacional. El clan dels sols, doncs, seria el que menor grau de cohesió contindria, ja que aquesta consistiria en tot cas en una concertació de tipus eminentment tàcit, però a aquesta peculiar concertació s'hi afegiria també el principi de no voler, d'entrada, abandonar el territori que s'ocupa, elements tots plegats que, a fi de mantenir el paral·lelisme lèxic, s'ha considerat oportú i pertinent d'aprofitar a partir de la mateixa denominació de "clan". Finalment, com ja s'ha avançat, caldria tenir present l'existència, dins el mateix Principat, de grups nacionals minoritaris amb dinàmiques notablement clàniques les quals, però, no estarien en funció d'un desig de reconeixement polític sinó que respondrien més aviat a la voluntat de manteniment d'uns trets estrictament culturals que no arrelarien a les cultures històricament hegemòniques a Catalunya. Notem que aquest darrer cas de grup nacional minoritari, analitzat des d'una perspectiva general, pot presentar exemples amb reivindicació política inclosa i, endemés, no tenen per què explicar-se a partir de dinàmiques migratòries del propi grup. A risc de ser políticament incorrecte, gosaria dir que la comunitat nacional sèrbia a l'actual República de Kosovo podria reflectir aquesta possibilitat.

2. Qüestions normatives

A continuació voldríem explorar les implicacions pràctiques que podria tenir aquesta nova presentació del concepte de nació, la qual és clarament al servei d'una comprensió de l'home on hi apareix, al costat d'altres dimensions, la

⁶ Cf. entrevista a *El Español*, 8 de desembre de 2016.

dimensió *gregària*⁷. En primer lloc, aquesta “tribalització” liberal de la nació hauria de suposar una moderació retòrica: hom haurà de ser ben conscient que estem treballant amb artefactes teòrics l’eventual legitimitat política dels quals dependrà de la lliure adhesió als mateixos. No estem parlant, és clar, de la nació jurídica, des de la qual es delimitaria de manera nítida no ja a qui es pot, sinó a qui *s’ha de considerar “nacional”* d’un país, o, més ben dit, d’un estat. La nació liberal estrictament política, per contra, no pot sinó descansar en la llibertat; res no podrà justificar, tret que vulguem renunciar a les assumpcions més bàsiques de la mateixa doctrina liberal, una imposició quant a la integració o no en un o altre conjunt nacional, tant si el conjunt nacional en qüestió s’emmiralla o no en un estat vigent, com si fins i tot presenta pretensions universalistes. Amb l’eventual reivindicació, doncs, del reconeixement d’un determinat subjecte polític col·lectiu que vagi més enllà o més ençà d’una forma vigent estrictament jurídica, hi hauria també de deixar d’anar associada la invocació d’una quasi espectral nacionalitat que és adjudicada indiscriminadament a un conjunt d’individus suficientment heterogeni com per no merèixer aquest intent d’homogeneïtzació. La irreductibilitat de la voluntat individual postulada des del Liberalisme es constitueix, doncs, en l’indispensable pressupòsit teòric de qualsevol pretensió de reconeixement nacional amb correlat polític.

En relació amb això que s’acaba de dir, però, no es pot deixar de tenir present el concepte de fidelitat. En primer lloc, perquè hom partirà de la base que la lliure adscripció als constructes nacionals no serà tan fluctuant com per no poder tenir expectatives d’estabilitat quant a la consideració del suport a aquests

⁷ Noti’s que aquest “gregarisme” seria present en tots menys un dels clans plantejats en relació amb Catalunya, essent l’excepció el clan dels sols. L’absència de gregarisme en aquest tipus de clan, absència de signe típicament modern, és el que en determinats moments de la història recent d’Occident hauria precisament provocat que els membres de clans similars hagin estat tràgicament anorreats per dinàmiques clàniques autoritàries o totalitàries, la qual cosa no vol dir que en aquests o altres moments de l’esmentada història altres clans no hagin estat, al seu torn, objecte també d’aquelles pràctiques autoritàries o totalitàries per part de clans autoritaris o totalitaris (de fet, l’únic subjecte possible de les pràctiques autoritàries o totalitàries *sobre* clans, han de ser altres clans). La figura d’Stefan Zweig (cf. l’obra autobiogràfica *El món d’ahir*) resumeix dramàticament les dues possibilitats de sotmetiment: Zweig, membre *passiu* del clan dels jueus, va patir en primera persona la política nazi de marginació i destrucció d’aquella comunitat a Europa, mentre que d’altra banda, com a individualista recalcitrant i en aquest sentit membre actiu de la comunitat dels sols del seu temps i lloc, va veure com aquella individualitat de la qual tenia gelosament tanta cura, era arrossegada i trepitjada en el sense-sentit de l’Europa d’entreguerres i la Segona Guerra Mundial.

constructes. En segon lloc, perquè, sigui com sigui, serà l'eventual declaració d'aquesta fidelitat en almenys unes circumstàncies concretes que ara es descriuran, el que permetrà copsar amb força exactitud el suport real que té un determinat constructe nacional en si més no un determinat moment històric. Quines són aquestes circumstàncies? Aquelles en les quals tots els ciutadans o part dels ciutadans d'un determinat estat, es veuen cridats a pronunciar-se sobre la possibilitat d'endegar un procés emancipador conduent a la creació d'un nou estat que vindria a sumar-se al ja existent. Es tracta d'unes circumstàncies tals que hom pot raonablement considerar que les decisions que prendran els ciutadans en qüestió seran decisions preses majoritàriament en clau nacional, i aquestes decisions implicaran un compromís de futur per a aquells que les prenen. Ja no es tractarà només —perquè això fóra generalment ben poc— de dir si hom se *sent* o no d'aquella nació; es tractarà de dir, a la manera performativa, què es vol ser en un sentit polític, i, com diem, fóra estrany que en prendre aquesta decisió hom pogués deslliurar-se fàcilment de les seves conviccions nacionals; és clar, cal admetre la possibilitat de la dissociació entre allò cultural i allò polític, de manera que hom podria declarar-se *fidel* a una determinada afirmació cultural col·lectiva de caire nacional però en canvi optar per un compromís polític que no remetés, d'una manera o altra, a l'afirmació en qüestió (que no remetés, en el límit, a l'"estat-mirall" abans esmentat); ara bé, sempre que això passés caldria demanar-se'n el perquè, i podem esperar que el que majoritàriament justifica una tal conducta dissociativa és el mateix que hi ha al darrere de les situacions de diglòssia: el càlcul de profit fa que allò que es practica en un context no problemàtic, deixi de fer-se fora d'aquell context davant el temor del sorgiment d'un determinat problema. Així, de la mateixa manera que el parlant habitual d'una determinada llengua en contextos no problemàtics (típicament el familiar), pot passar a parlar-ne una altra en contextos on continuar parlant la llengua "d'origen" li pot reportar un problema o evitar de tenir un guany, així qui és retòricament i culturalment fidel a una afirmació nacional pot no voler traduir políticament aquesta fidelitat per temor a un perjudici de caire típicament material. Arribats aquí, el que caldria cercar, de la mateixa manera que en el cas de la diglòssia, és si la possibilitat del perjudici rau en una situació de domini que el dominat, en absència de risc de perjudici, no acceptaria, i en cas de resposta positiva caldria concloure que la no voluntat de traducció política de la fidelitat

retòric-cultural a l'afirmació nacional fóra fruit d'una distorsió les causes de la qual caldria eliminar.

3. La decisió democràtica

Cal ser conscient, però, que la gestió pràctica de totes aquestes consideracions no serà presumiblement fàcil, i és que un cop més es faria bona aquella màxima aristotèlica segons la qual, en assumptes relatius a filosofia pràctica, hom no pot esperar l'exactitud que acompanya les conclusions d'altres exercicis teòrics (Aristòtil, 1995: II, 1094b20-27). I la manca d'exactitud quant a la qüestió que ens ocupa té el correlat de la insatisfacció. Perquè, atesa la mediació territorial abans esmentada, mai no serà possible d'aconterar alhora les aspiracions polítiques dels diferents conjunts nacionals, ara considerats en relació amb la idea de clan. Si ningú no vol abandonar el territori que ocupa, sempre hi haurà algú insatisfet. Com podem mirar de minimitzar, però, aquests efectes no satisfactoris?

Val a dir que la lucidesa teòrica aristotèlica quant a assumptes pràctics, hi porta incorporada una exigència de prudència política, virtut clàssica que acceptarem quant als seus continguts bàsics i que ara interpretarem a la llum del concepte de constraintuïtativitat, del qual creiem que obtindrem un criteri prou sòlid per jutjar la bondat de les resolucions polítiques en relació amb les qüestions aquí tractades. Si a aquest criteri hi sumem el requisit que, en un entorn liberal, aquestes resolucions polítiques haurien de venir propiciades si més no arran de la consideració de les voluntats individuals majoritàries mentre l'eventual aplicació d'aquestes voluntats no vulneri la dignitat individual, i amb ella el principi d'autonomia, d'aquells que hagin quedat en minoria, aleshores comencem a disposar d'eines per a, si més no, albirar la possibilitat de "veure-hi més clar" quant als conflictes de caire nacional.

Per exemple, el recurs (retòric, jurídic o directament violent) per part del poder polític sobirà a la vigència d'una determinada llei per tal d'impedir que els membres d'una generació d'una determinada comunitat nacional, entesa a partir dels termes fins ara plantejats, puguin expressar lliurement i explícitament els seus afanys quant a la forma d'una eventual projecció política d'aquella comunitat, és una possibilitat que, descomptat el cas que ja hi hagi hagut expressió lliure per part de la generació en qüestió d'aquella comunitat quant a la qüestió esmentada i no hi hagi hagut canvis estructural notables quant a la seva situació, caldria descartar. S'hi estaria incomplint el requisit abans esmentat, canemàs del liberalisme i lloc comú a qualsevol societat democràticament madura. Perquè governar sense voler conèixer raonablement tan precisament com sigui possible des d'un punt de vista tècnic la voluntat de la ciutadania expressada lliurement de forma individualitzada per mirar de prendre resolucions en conseqüència, i negar-s'hi pel recurs a la llei vigent, constitueix un principi d'acostament a l'autoritarisme, en particular a un tipus d'autoritarisme prou peculiar: no ja el basat en l'absolutització de la voluntat del governant autoritari de torn (sigui Lluís XIV o Franco, per posar dos exemples ben diferents de règims referits a l'arbitrarietat), sinó el basat precisament en l'absolutització de la llei.

Noti's, en aquest sentit, que fins i tot en el cas d'una voluntat d'acompliment del requisit del coneixement de la voluntat de la ciutadania, i actuació en conseqüència, l'absolutització de la llei pot deparar escenaris rebutjables des de la versió de la virtut de la prudència política abans presentada i, per tant, altament contraintuïtius. Consideri's altre cop el cas de l'Estat espanyol. Tal com preveu la seva Constitució actual a l'article segon, "[l]a sobirania nacional resideix en el poble espanyol, del qual emanen els poders de l'Estat"⁸. Si assimilèm el concepte de poble al concepte de ciutadania, el que implica l'article en qüestió és que, en darrera instància, tota decisió política dins l'àmbit de competència de l'Estat ha d'acabar rebent l'aval lliure i majoritari (per

⁸ No hi ha lloc a considerar que la Constitució espanyola actual hagi de generar obligatòriament compromís d'acceptació a la majoria de població espanyola, atès l'evident canvi generacional que en tota societat s'esdevé en un període de 40 anys. Des de l'acceptació del principi liberal de la irreductibilitat individual, aquesta reflexió difícilment pot deixar de ser acceptada.

tractar-se l'estat espanyol d'un estat democràtic) de la ciutadania espanyola, sigui de manera directa (per via referendària, típicament), sigui de manera indirecta (per via representativa, típicament). Fins i tot, doncs, la possibilitat extrema que una comunitat autònoma de l'Estat (per tant, un actor polític ja prèviament delimitat) se separés de l'estat mateix, hauria d'acabar comptant amb el vist-i-plau referendari *legal* de la majoria de ciutadans espanyols, independentment d'on provingués aquest vist-i-plau. I això darrer és el que ens permet de plantejar escenaris on la contraintuitivitat de l'absolutització de la llei, fins i tot acomplert el requisit d'haver donat veu i vot a la ciutadania, es fa palesa de manera força flagrant. Imagini's, per exemple, que s'acaba duent a terme la votació en qüestió i el resultat depara un resultat tal que, en una participació global i prou homogènia del 70%, el 70% dels votants de la comunitat autònoma "secessionària" dona suport a la secessió però a la resta de l'estat el rebuig a aquesta opció és, al seu torn, també del 70%. Realment l'Estat no es veurà en l'obligació gairebé moral d'operar canvis en el seu si per tal d'adaptar la seva estructura a aquesta distribució de voluntats, una adaptació que en el límit podria consentir la separació de la comunitat autònoma, atès l'alt grau d'insatisfacció allà present quant a l'Estat? Certament no en tindria cap, d'obligació legal en aquest sentit, però no sembla que ni tan sols un feble exercici de realisme polític hi aconsellés la inacció. Altrament la sensació de segrest de la voluntat majoritària en un actor polític insistim que prèviament reconegut, fóra gairebé inevitable, i el greuge sempre és mal acompanyant de la concòrdia, condició de la pervivència deguda de la convivència.

Però, hi ha la possibilitat d'imaginar un escenari encara més pervers, a saber, aquell en què el seguiment fil per randa de la legalitat generaria ras i curt l'*expulsió* de l'Estat espanyol de part dels seus ciutadans. Consideri's de nou la situació abans plantejada quant a una legal i efectiva consulta a la ciutadania espanyola sobre la possible secessió d'una comunitat autònoma de l'Estat. Però ara imagini's que una maldestra campanya a favor de la independència per part dels secessionistes, combinada amb un cansament dels ciutadans de la resta de l'Estat quant a les constants reivindicacions des de la comunitat en qüestió, deparen amb una participació global i suficientment homogènia del 60%, un

resultat del 60% a favor de la secessió en el total de l'Estat però un 60% en contra a la comunitat pretesament secessionària. Certament els ciutadans d'aquesta comunitat no perdrien necessàriament la ciutadania espanyola arran del que es diu a l'article 11 de la Constitució⁹, però l'aplicació del resultat de la consulta implicaria que passessin a aixoplugar-se sota un nou marc jurídic estatal, quan de fet aquesta no hauria estat la seva voluntat majoritària. Això, és clar, sempre que l'Estat espanyol, en el que no seria un sorprenent exercici de pragmatisme polític quant als seus propis interessos, iniciés una campanya de convenciment general que la millor opció de futur és la preservació de la integritat de l'Estat, atès el rebuig de la separació per part dels, cal suposar, propis instigadors del procés de separació.

4. L'absolutització de la llei: aspectes teòrics

Les prou versemblants hipòtesis pràctiques que venen de plantejar-se, mostrarien fins a quin punt absolutitzar quelcom que correntment rep la valoració de "bo", a saber, una majoritàriament escollida pauta pública de convivència objectiva i imparcial (en els casos que ens ocupen, la Constitució espanyola), pot generar efectes no desitjats arran de la seva aplicació. Cal reconèixer, en aquest sentit, que cada llei en concret, per excel·lents fruits històrics que hagi pogut donar, no deixa de tenir un caràcter conjuntural i, ja només per això, limitat. La prudència política a què ens referíem en l'apartat anterior, doncs, ha de presidir l'aplicació de la llei, i aquesta habitud vindria a ser el revers de la moneda del que seria l'equitat ("epieikeia") aristotèlica, a saber, aquell hàbit relatiu a l'administració de justícia que cal posar en pràctica quan apareixen casos no previstos per la llei i hi ha la voluntat de respectar el principi de justícia que va guiar l'elaboració de la llei en qüestió¹⁰. Quan cal equitat es mostra que l'eventualment bona llei no deixa de ser *defectuosa* i que demana d'una *interpretació* a fi de servir de la millor manera possible, si més no en aquell moment, al principi de justícia que va guiar precisament l'elaboració de la llei. En

⁹ Mentre una llei a l'efecte (punt 1 de l'article 11) no ho impedeixi, "[c]ap espanyol d'origen no podrà ser privat de la seva nacionalitat" (punt 2 del mateix article).

¹⁰ Cf. *Ètica nicomaquea*, Llibre V.

els escenaris hipotètics que s'han plantejat, però, cal prudència i no equitat perquè la qüestió no rau estrictament en l'aparició d'un cas no previst per la llei, sinó en la *forma* d'aparició d'un cas ja previst (la voluntat de separació de l'Estat per part d'habitants d'una part de l'Estat ja reconeguda i distingida com a mínim administrativament), forma d'aparició que problematitza el concepte de sobirania previst en el mateix text legal.

Prudència i equitat, doncs, serien habituds que ens posen directament en contacte amb la idea de justícia perquè precisament s'esperaria que apareguessin quan aquells que tenen la responsabilitat de vetllar pel compliment de les lleis (singularment els poders executiu i judicial dels estats regits a partir de sistemes democràtics d'inspiració liberal), s'adonessin que la llei constituent o les lleis que el poder legislatiu elabora a partir d'una idea de justícia (i a les quals la ciutadania hi dóna el vist-i-plau d'una manera o altra, ocasionalment de manera *anticipada* a partir del mecanisme de la representativitat), són defectuoses en relació amb el principi o principis de justícia al qual la llei en qüestió pretén servir. La felicitat intel·ligibilitat de l'expressió 'lleï injusta' reflecteix precisament aquesta circumstància, i el simple reconeixement d'això és suficient per deslegitimar totes aquelles maneres de governar que si més no pel que fa als assumptes d'aquest escrit, sistemàticament s'escuden en el compliment de la llei a fi d'autojustificar-se. En conseqüència, cal no obviar que la qüestió de la justícia és una qüestió prou més complicada que la qüestió de la llei: la llei, al capdavall, no és més (ni menys) que la pública concreció normativa de la justícia, i això implica que en sigui ontològicament dependent. Haver resolt suficientment bé la qüestió teòrica de la justícia, doncs, és condició necessària de l'acceptació de les resolucions legals, per no dir que la mateixa existència de la llei en depèn. És cert que des d'una perspectiva estrictament epistemològica i/o pràctica no sempre és fàcil deduir aquella preeminència de la justícia, en el sentit que des d'aquestes perspectives la justícia es presenta sempre de la mà de la llei, *com si sempre estigués resolta*, però des d'una estricta perspectiva ontològica una mera anàlisi desapressada (que no sempre les cuites pràctiques permeten) mostra ràpidament que la llei és al servei d'una determinada conceptualització de com no pot deixar d'esdevenir-se la vida entre els homes, conceptualització

que genèricament rep aquest nom de 'justícia'. I en aquesta part del món i avui dia, la vida entre els homes no sembla que pugui donar-se legítimament en cap escenari que no estigui majoritàriament acceptat per aquells homes i dones que, amb plena capacitat de judici, estan cridats a conviure en l'escenari en qüestió.

5. El subjecte polític

I ara ja som, doncs, davant la gran pregunta: Hi ha cap criteri que permeti legitimar l'escenari mateix? Vol dir, on posem els límits dels escenaris polítics, singularment els límits territorials? Perquè abans (cfr. apartat 2), hem donat una primera resposta a la qüestió dels límits de les agrupacions humanes des de la perspectiva estrictament política, és a dir, en relació amb la qüestió de l'autogovern dels homes en comú; però, ja anunciàvem que aquestes agrupacions, siguin de la naturalesa que siguin, no deixen de tenir una pretensió d'arrelament a la terra, pretensió consumada o no, forta o tènue, local o universal.¹¹ I pel que fa a la distribució geogràfica dels membres del grup humà en qüestió, partirem del pressupòsit que per defecte existeix per a cada grup humà de caire nacional, una peculiar concentració de la majoria dels seus membres que vindria a configurar el substrat territorial bàsic del grup, substrat al qual s'hi adreçaria principalment la vindicació o reivindicació de l'autogovern. Els confins de la concentració poden ser certament difícils de destriar, però en tot cas un criteri que no podrà obviar-se quant a aquesta qüestió serà el de la *governabilitat*, a la qual hi ajuden circumstàncies com la de la continuïtat territorial, per exemple. A partir de la consideració de tots aquests factors la distinció entre concentració i diàspora podria quedar suficientment esclarida, i en tot cas la qüestió subsegüent és la dels drets polítics dels membres d'aquella diàspora, qüestió que als efectes d'aquest escrit quedarà senzillament apuntada.

¹¹ Cal esperar en aquest sentit, doncs, que es doni de manera regular aquella correlació que ja se suggeria a l'apartat 2, a saber, la correlació entre l'abast territorial del grup humà vindicador o reivindicador de la distinció política, i l'abast territorial de la pretensió d'autogovern referida al grup humà en qüestió; no contemplem, d'aquesta manera, cap possible justificació de projectes de caire expansionista.

Però, encara que ens concentrem, valgui la redundància, en la concentració políticament rellevant dels grups humans nacionals, és obvi que la qüestió de la delimitació territorial del subjecte polític continua sent un problema. I la principal raó, des d'una perspectiva sincrònica, és que quant a allò polític el món no està per fer sinó que ja el trobem, cada generació, habitualment ja fet. Certament s'obren periòdicament esclatxes des de les quals poder refer les distribucions corrents de poders sobirans, però ençà de la pau westfaliana de 1648, els estats-nació, com més va més, han estat extraordinàriament gelosos de les seves fronteres i dir "fronteres", és clar, és referir-se als límits del subjecte polític i ja no des d'una perspectiva merament territorial sinó senzillament, per la territorialització de la política promoguda pels estats-nació, des d'una perspectiva absoluta. Tant és així que fins i tot projectes d'emancipació col·lectiva com el que de fa anys s'està realitzant al Principat de Catalunya, depenen estructuralment de la delimitació de subjecte polític promoguda pels estats-nació, la qual està, com diem, enterament territorialitzada. Així, els principals protagonistes d'aquest procés d'emancipació, tant per fer-lo plenament efectiu com per a allò contrari, no estan sent els membres d'una nació catalana que traspassa fronteres estatals, sinó ciutadans espanyols empadronats a la Comunitat autònoma de Catalunya, se sentin o no concernits amb aquella idea de nació catalana; en canvi, una persona lliurement adscrita a, o conformadora de, aquesta nació —a partir d'allò dit ja a la "Introducció" d'aquest escrit— però resident a Cervera de la Marenda o a Enveig, per posar exemples de poblacions franceses de la Catalunya Nord que es troben a tocar de la frontera espanyola, no hauran tingut cap opció de contribuir amb la seva participació efectiva, a la creació o avortament d'una nova forma política tot i estar-hi concernits. De fet, la dependència estructural en relació amb l'estat-nació es donaria fins i tot en clau interna, atès que des d'aquest mateix procés emancipatori es donen fins i tot per bones les també efectives però més tènues divisions d'aquest caire intern i que tenen un perfil més administratiu, com ara la que fa referència a Catalunya i el País Valencià. D'aquesta manera, per exemple, cap ciutadà espanyol empadronat a Vinaròs, a tocar de Catalunya, haurà estat cridat a participar *efectivament* en relació amb el procés emancipatori en qüestió, i no costaria de documentar que en aquesta població hi ha habitants compromesos emocionalment i intel·lectualment amb aital procés; en canvi, sí que hi haurà

estat cridat a participar-hi l'eventual subconjunt de ciutadans espanyols empadronats a Alcanar, a tocar del País Valencià, gens concernits amb la nació catalana i enterament compromesos amb la nació espanyola.

El que s'acaba d'assenyalar mostra fins a quin punt resulta problemàtic mirar de compaginar una determinació de la nació volgudament liberal i tan allunyada d'abstraccions com sigui possible, amb la determinació del subjecte polític típicament operativa en el nostre temps. La nació, tal com ha estat aquí plantejada, escapa a determinacions territorials sobrevingudes, mentre que el subjecte polític dependent de la forma de l'estat-nació és impermeable a les dinàmiques col·lectives infraestatals o supraestatals. Certament podem trobar casos on, hom podria dir que feliçment, estat i nació haurien assolit una simbiosi aliena a les tensions a què aquest text es refereix; fóra el cas de Portugal, per exemple, on subjecte polític i subjecte nacional semblen superposar-se i estar harmònicament integrats¹². L'estat portuguès, però, seria la típica excepció que confirma la regla. Una regla que mostra l'alta dificultat d'instaurar un subjecte polític efectiu (lliure i sobirà, doncs) en el món d'uns estats-nació extraordinàriament gelosos de la singular prerrogativa que històricament els ha estat concedida, a saber, la de dir qui és i qui no és precisament subjecte polític. Perquè arribats aquí, cal palesar que l'efectivitat de la pretensió, consumada o no, de ser subjecte polític depèn en bona part d'un joc de reconeixements mutus. Un exemple prou recent el trobem en el naixement de fet de l'estat eslovè, el 1991, després de la seva declaració d'independència el 25 de juny el mateix any, i després, i aquesta és potser la dada més rellevant, que poc abans de la declaració d'independència, la Comunitat Econòmica Europea (CEE) prengué diferents acords que situaven el no-reconeixement com l'horitzó amb el qual es trobarien els mandataris eslovens. Així, per exemple, el 8 de maig de 1991 els estats de la CEE havien pactat una declaració on es reflectia el seu compromís

¹² Reis (2000: 230): “[e]l concepto de Nación, en el contexto de un Estado entendido siempre como unitario, es, por tanto, un elemento básico de la sociedad portuguesa. Los nacionalismos más extremos cayeron, pero no deja de afirmarse permanentemente la idea de que la comunidad portuguesa es un factor de unidad que no se puede destruir.” Aquest prestigiós historiador portuguès no deixa d'esmentar en aquest article la relació que tindria tot plegat amb la filosofia liberal.

amb una Iugoslàvia unida¹³, però arran de la intervenció de l'Exèrcit Federal Iugoslau en territori eslovè amb motiu de la declaració d'independència els fets es van precipitar, i com més va més, la comunitat internacional va anar progressivament validant el nou estatus de l'antiga república Iugoslava, Espanya inclosa tot i les seves notabilíssimes reticències inicials.¹⁴

6. Conclusions

Per tot allò dit fins ara, la nació liberal encara té al davant nombrosos obstacles a superar, essent-ne el principal, segurament, el de la nació jurídica, i això tant en un sentit d'obstacle real, com en el sentit de parany. L'obstacle real propiciat per la nació jurídica el defineixen, en definitiva, els estats-nació vigents, en general enterament refractaris a la introducció de novetats en el complicat joc d'equilibris que constitueix l'*statu quo* internacional, i en general disposats a fer ús de la força en el seu si a fi d'evitar situacions que puguin atemptar contra la seva integritat; el parany, en canvi, residiria en la tendència, per part dels projectes d'emancipació nacional, de reproduir la lògica dels estats-nació i, per tant, arriscar-se a caure en els tipus d'errors presentats en l'anàlisi desplegada en aquesta contribució. Un d'aquests errors, per exemple, fóra el de pretendre homogeneïtzar el *demos* polític, en comptes d'acceptar la diversitat i consegüent complexitat d'aquest subjecte, que només caldrà que sigui unitari en l'expressió de la seva voluntat; al llarg del text hem anat oferint plantejant arguments i dades en aquest sentit, però el vessant més normatiu de la proposta aquí plantejada es desplegarà de manera més intensa en futurs escrits. Mentrestant, confiem poder haver proveït el lector de prou material quant a allò més típicament teòric tocant al concepte de nació, així com haver també proporcionat nous elements de judici que serveixin per aprofundir en la crucial noció de subjecte polític.

¹³ Cf. *European Political Cooperation Documentation Bulletin*, 7(1991), p. 226.

¹⁴ Cf. Caplan (2005).

BIBLIOGRAFIA

ACTON, J.E.E.D. (1955): *Essays on freedom and power*, New York, The Noonday Press.

ARISTÒTIL (1995): *Ètica nicomaquea*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.

CAPLAN, R. (2005): *Europe and the Recognition of New States in Yugoslavia*, Cambridge UP.

EL ESPAÑOL (08 de desembre de 2016): "Entrevista". Recuperat de https://www.elespanol.com/espana/politica/20161207/176483180_0.html.

GUIBERNAU, M. (1999): *Nations without States: Political Communities in a Global Age*, Cambridge, Blackwell Press.

JOSÉ, C. (2011): "La lògica de la nació" en J. Monserrat (ed.), *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, pp. 340-343.

GALINDO, A. i UJALDÓN, E. (2014): *La cultura política liberal*, Madrid, Tecnos.

LÓPEZ-PETIT, S. (21 de setembre de 2015) "La solitud de l'apatrida", *Directa*. Recuperat de <http://slopezpetit.com/la-solitud-de-lapatrida-la-directa-2015/>.

MARITAIN, J. (1954): *Man & the State*, Londres, Hollis & Carter.

MILLER, D. (2000): *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Blackwell Publishers.

REIS, L. (2000): "Estado y nación en el Portugal contemporáneo", *Ayer*, 37, 219-231.

RENAN, E. (1997): *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Mille Et Une Nuits.

ZWEIG, S. (2001): *El món d'ahir*, Barcelona, Quaderns Crema.

Pensar «lo político» a través del pensamiento de Slavoj Žižek y Simon Critchley

Eduardo abril Acero
eduardo_abril@feacios.com

Resumen: El pensamiento de *lo político* gira alrededor del proyecto roussoniano de fundar un estado no alienado. Rousseau anticipó el problema señalando que orden no podía realizarse desde posiciones imanentistas. Por eso, como ha quedado puesto de manifiesto en autores tan dispares como Schmitt, Badiou, Agamben, Laclau, Habermas, Critchley o Žižek, pensar lo político es, también pensar lo religioso. Critchley en una de sus últimas obras se pregunta precisamente por este tema, cómo armar una fe de los que no tienen fe con el fin de abrir un nuevo espacio social. Y su respuesta, como en Rousseau, pasa por la construcción de ficciones colectivas religiosas. Žižek, por su parte, achaca a Critchley lo que a otros intelectuales de la izquierda: que quieren una revolución sin revolución. Su propuesta no se centra en la construcción de colectivos de resistencia sino en hacer aflorar las malas costuras de la estructura social en la que deja entrever su mesianismo leninista.

Palabras clave: Žižek, Critchley, Rousseau, Schmitt, Teología política, Lenin, Hegel.

Escribe Jorge Alemán:

«Europa, que ha tenido siempre el privilegio de la «crisis», descubrió, hace mucho, que lo inacabado no debe ser entendido en términos exclusivamente negativos, y que, por el contrario, es gracias a la imposibilidad de un cierre, es decir, la imposibilidad de que un espacio se cierre desde sí mismo, que se ofrece la oportunidad de una transformación. [...] Por ello, a partir de la Segunda Guerra, se intenta encontrar una disponibilidad para la aceptación del vacío, la identidad fracturada, lo abierto al exterior. [...] No se puede, sin embargo, celebrar

alegremente las ventajas de lo inacabado. Si lo inacabado no es sólo un déficit sino un hecho de estructura que eventualmente colabora con la transformación y la apertura a lo que viene de afuera, es también desde su mismo espacio que a veces brota la exigencia de su cierre, la irremediable tentación de construir frente a lo inacabado el Uno que provoque por fin la sutura de la identidad fallida. Sea Carlos V, Napoleón o Hitler, de lo que se trata, una y otra vez, es de remediar lo inacabado, a través de una decisión excepcional, un acto de «soberanía» que garantizaría al fin la unidad. [...] Inacabado como cierre o como apertura, parece que en la misma cuestión, subyace el actual retorno del problema religioso» (Alemán, 2000: 155).

El problema de lo inacabado, de pensar la identidad como un proyecto inacabado, es, como apunta aquí Alemán, el problema de la tensión entre una valoración positiva de la incompletud ontológica y el deseo fantasioso de su cierre. El elemento religioso que retorna porque nunca se ha ido, es la ficción de la sutura, la fantasía de que podemos vivir sin la fractura social o tal vez, también la fantasía de que podemos vivir sobre esta herida siempre abierta.

Esta herida se hace visible, seguramente no por primera vez, pero sí de modo evidente, a través del pensamiento de Rousseau quien se plantea de manera seria y sistemática la posibilidad de pensar y fundar un estado político no alienado. En el *Discurso sobre Origen de la desigualdad* Rousseau se había preguntado por el estatus ontogenético de la sociedad, pero en *El contrato social* cambia de registro y se pregunta por su legitimidad. Si primero se había planteado el origen de la alienación, había hecho patente la herida, es ahora, en *El Contrato*, cuando se pregunta por la sutura.

Rousseau está pensando en un nuevo modo de asociación que no sea ya el desigual pacto entre el pueblo y el soberano, sino una asociación entre iguales que alumbre lo que la modernidad política va a llamar «el pueblo». Y ve desde el comienzo que esta nueva asociación necesita de un suplemento, pues entiende que un pacto contingente entre iguales, carece de la fuerza performativa necesaria para mantenerse. Este suplemento no va a ser otro que el de la religión, en este caso una religión civil.

Al hacer esto Rousseau está ya pensando el problema del concepto Schmittiano de “lo político” en su doble dimensión: «por una parte –en correspondencia con el significado griego de Polis, el Estado–, se refiere a la

sociedad, a la comunidad, al ámbito público, o sea, a lo que luego, usando el concepto latino, se llamará *lo social* [...] Pero por otra, y principalmente, el concepto de lo político se refiere al gobierno, a la estructura y organización del poder coactivo en el espacio social. Tiene, pues, una dimensión horizontal y otra vertical; un significado sociológico y otro cratológico» (Hartwich y Assman, 2007: 151). Rousseau ve, por un lado, la posibilidad de una nueva asociación, un nivel de lo social que pueda pensarse horizontalmente, como «el pueblo». Pero en segundo lugar es consciente que para que la nueva sociedad se materialice hay que añadir también la dimensión del poder, no ya como un soberano que, desde afuera establece la ley, sino como la expresión misma de lo social. Es precisamente la dimensión de lo religioso lo que sutura ambos planos.

Esta nueva asociación no consiste en un contrato que se establece entre individuos que ya existen como miembros de una comunidad, pues esa comunidad existente, que es lo que analiza en el *Discurso sobre la desigualdad*, es una comunidad alienada. El nuevo pacto hace surgir a la vez la categoría de sujeto y la categoría de pueblo. De este modo no hay un sujeto que se entrega al colectivo, ni un colectivo que lo acoge. El «pueblo» y los sujetos que lo componen sólo surgen en el acto mismo de constitución de lo que Rousseau llama la «voluntad general», es por eso una ficción.

Pero el problema real para Rousseau, pensada esta ficción de pueblo, es el problema del poder. «¿Cómo una multitud ciega que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutada por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación?» (Rousseau, 2003: 62). La cuestión de cómo lograr vincular esta fuerza social con una organización política, con unas leyes y un gobierno. La dificultad estriba en que la ley que se da a sí mismo el pueblo es una fantasía, pues el tipo de sociedad a la que apunta esta nueva legislación aún no existe. Por tanto debe creer en una realidad que sólo existe en el caso de que una nueva legislación se haga performativamente efectiva dándole cuerpo. El pueblo necesita creer en una sociedad que es irreal, una sociedad futura, por eso necesita un extra, un soporte imaginario que le permita creer en dicha fantasía. Este soporte no puede ser el modelo de la representación política: la idea de que el pueblo, como realidad puramente ficcional, puede encarnarse en un individuo o un colectivo.

Rousseau ve que el modelo de la representación es insuficiente, pues la soberanía no puede representarse, «la soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley» (Rousseau, 2003: 120). Por eso apela a la figura un legislador externo al que confiere un estatus cuasi divino claramente religioso (Critchley, 2017: 67). Se trata de una figura exterior al pueblo que tiene la función de materializar la ley cuando esta aún no es más que una fantasía. Pero el legislador externo no es el representante de la voluntad general, sino más bien el punto que oculta el hecho del carácter ficcional de dicha voluntad, permitiendo que ésta se realice.

El problema del legislador conlleva no obstante un riesgo: es posible que éste confunda la voluntad general con su propia su voluntad y se considere a sí mismo como la condensación del Pueblo, su encarnación. Esta es precisamente la interpretación schmittiana, quien piensa el legislador desde el concepto político de «estado de excepción». Se trata de también en este caso de un modelo es de inspiración teológica. Tal modelo imita universo metafísico del cristianismo católico. Para la ontología cristiana no todo es la naturaleza; es verdad que la naturaleza tiene un funcionamiento conforme a unas leyes y casi todo es naturaleza, pero pese a esto siempre cabe la posibilidad de que Dios intervenga en la naturaleza para corregirla, para evitar su desviación, a través del milagro, mediante una acción excepcional.

En principio, Schmitt no está pensando en una suerte de soberano que psicóticamente pueda fundar una nueva situación barriendo todo lo anterior, un puro decisionismo político¹. Su intención inicial es la de pensar el soberano como

¹ Para Schmitt el soberano no es un elemento puramente voluntarista que crea a partir de sí la comunidad, sino que la misión del soberano es el mantenimiento del orden jurídico que fundamenta la comunidad. La excepcionalidad del soberano sólo tiene sentido como modo de lograr evitar la destrucción de la comunidad, del Estado, pero no como modo de romper con todo lo anterior. Como ha señalado Villacañas, «como soberano puede operar desde el ethos del poder, dejando en paréntesis algunas normas de la justicia, declarando el estado de excepción si y sólo si lo hace para defender la justicia y proteger la totalidad del ordenamiento restante.

el “protector del estado” contra las dos tendencias que amenazaban con destruirlo, el liberalismo capitalista y el bolchevismo, y un soberano que se comportase de ese modo debería ser considerado también como enemigo del estado. Pero ni el fundamento teológico de Schmitt, ni su propia biografía personal le permitieron sostener esta posición. Teológicamente porque fundamentar lo político en la excepcionalidad mediante la figura del milagro, no impide pensar esta posición también como un decisionismo (Dios puede irrumpir en la naturaleza mediante el milagro para corregir su desviación, pero también puede hacerlo para comenzar de cero, como es el caso de Noé.) En cuanto a su biografía, sobra destacar una vez más la adscripción del jurista alemán al régimen nazi.

El problema está en que en el fondo Schmitt olvida que el legislador externo no es más que una fantasía de la Voluntad General y la concibe como una entidad sustantiva. Piensa que es la decisión del soberano través de lo que llama «una decisión fundamental» lo que articula alrededor suyo el elemento de lo social. De ahí, la defensa que hace el jurista alemán de las dictaduras que le va a llevar a dar soporte finalmente al propio estado nazi. El elemento clave de la posición de Schmitt es que lo social corresponde con la voluntad unitaria del pueblo que se organiza alrededor de determinadas directrices dictadas desde el poder. No hay un pueblo anterior a la decisión de un «soberano», sino al revés: es la decisión del soberano lo que constituye la realidad social. Esta es la misma misión que tiene el soberano en el Estado. Es quien sostiene la ley permitiendo la existencia de la comunidad y, a la vez, quien interviene excepcionalmente para proteger dicha comunidad mediante el estado de Excepción

A estas dos formas de pensar lo político, la de Rousseau y la de Schmitt, podemos oponer el modelo liberal pensado por Kelsen, pero que también encontraríamos en pensadores contemporáneos como Habermas o Rawls. Kelsen piensa lo social como algo ya establecido, y se centra en considerar el marco regulativo que debe organizar las relaciones entre individuos a los que reconoce una diversidad de intereses. La democracia debería respetar esa pluralidad y establecer solamente un marco justo de relación entre las diferentes

Como soberano, también puede convocar al poder constituyente y cambiar el ordenamiento constitucional». (Villacañas, 2008: p.148)

partes, es decir, centrarse prioritariamente en los procedimientos. Aparentemente no hay aquí una concepción teológica por lo que autores como Habermas han considerado que el concepto de lo político es prescindible para pensar la sociedad y el estado. Sin embargo Žižek considera que también hay una idea teológica subyacente en este punto de vista liberal: la concepción teológica de un universo politeísta, poblado por distintas fuerzas y poderes contrapuestos, en el que se prioriza el estado de equilibrio como un espacio sagrado. El respeto por la pluralidad y la libertad de los individuos, que corresponde con la ética liberal, sería un elemento supeditado a la conservación de ciertos equilibrios que justifican la desigualdad. Opera también aquí, por tanto, una cierta teología política.

Esta idea se pone de manifiesto a través del desplazamiento del liberalismo clásico a las posiciones neoliberales en los que esta teología se hace más evidente. El liberalismo clásico ocuparía la posición desde la que se considera que es suficiente con establecer ese marco regulativo de las relaciones entre individuos para producir el estado teológico de equilibrio. En cambio, el neoliberalismo partiría de la constatación de que esta situación no es suficiente, poniendo de manifiesto que el ámbito de la política no es, sin más, el del espacio común en el que los individuos acuerdan su convivencia, dando como resultado un estado de equilibrio, sino que es precisamente este equilibrio el elemento central de la operación, y no sólo su resultado. De ahí que el Estado ocupe un papel central en la llamada política neoliberal, pues su función es la de introducir correcciones desde el exterior que garanticen este equilibrio, por encima del espacio político democrático. ¿En qué ámbitos debe intervenir el estado? La respuesta es: en todos. El neoliberalismo se ve en la necesidad de interferir en todos los ámbitos de la vida de “la masa” para poder crear las condiciones de ese equilibrio, lo que también se ha venido llamando la biopolítica.

Esta cuestión es ya anticipada en cierta forma por Carl Schmitt cuando señaló que el parlamentarismo democrático tenía sentido solamente en un momento en el que todas las partes representadas en el parlamento solamente tenían que acordar el modo de establecer un reparto equilibrado del pastel, esto es, un equilibrio de fuerzas dentro de la sociedad. Pero con el desarrollo de las

sociedades de masas, nos dice Schmitt, tal equilibrio se hace imposible dado que cada parte procede desde cosmovisiones tan contrarias que tal equilibrio se hace imposible, puesto que las distintas posiciones desean la completa anulación del otro para llevar a cabo su cosmovisión sin necesidad de acordar ningún equilibrio. Es por eso que se hace necesario la irrupción de una autoridad fuerte que imponga un estado político equilibrado, anulando los elementos que amenazan con desequilibrar fatalmente el sistema².

Ya consideremos a Rousseau, a Schmitt o a Kelsen, vemos que el problema central ya destacado en el texto de Alemán y que se condensa en el concepto de lo político, implica la cuestión de lo teológico: se trata de pensar la modernidad como un proyecto inacabado en el que el sujeto, lo social y el poder se dan a través de relaciones precarias en las que unos términos se sostienen sobre los otros y se suturan mediante elementos ficcionales. En todos casos hay que establecer un ámbito teológico que es, precisamente, lo que retorna una y otra vez. Por eso considero que sigue siendo relevante plantear la cuestión política en términos de teología política, pues nos permite pensar a fondo las dos cuestiones centrales ya establecidas en la reflexión roussoniana, y que son también, como ha señalado Reyes Mate³, las dos preguntas centrales que trata de dar solución la teología política: la cuestión del sujeto moderno y la cuestión de la posibilidad de un ámbito en el que éste sea posible.

Este problema lo plantea muy originalmente Critchley en una de sus últimas obras donde se pregunta precisamente por este tema, cómo armar una

² Como ha señalado Villacañas «Para Carl Schmitt la complejización de la sociedad implica necesariamente la necesidad de un Estado que organice la vida . ya no es posible el estado liberal que deja en manos de las sociedad la organización: «Ahora el Estado se ha convertido en la auto-organización de la sociedad», Esto es así porque la sociedad se ha convertido en un cuerpo tan complejo que no puede mantenerse sin instancias directivas centralizadas. La socialización necesita del aparato del Estado. [...] El Estado así interviene en «todo lo que concierne a la vida humana en su conjunto». Ya no puede mantenerse neutral, en el sentido liberal de no-intervención.» (Villacañas, 2008: p.195).

³ Reyes Mate señala que la teología política no consiste en la propuesta de «ideologías religiosas del poder sino planteamientos del significado político de lugares teológicos. Sólo haciéndole visible podemos hacer frente a las dos cuestiones mayores de nuestro tiempo: si es posible aún el hombre que hemos conocido y si es posible otro mundo.» Una teología política es, por tanto, la cuestión de que hay al menos un lugar teológico dentro de un determinado planteamiento político, que una propuesta política esconde la apelación a una cuestión teológica en última instancia. El análisis de las teologías políticas consiste en mostrar este hecho. Reyes Mate considera imprescindible visibilizar esta cuestión si queremos pensar las dos cuestiones centrales de la actualidad: la cuestión del sujeto y la cuestión de la revolución. Qué tipo de hombre es posible y si es pensable un mundo más habitable. (Reyes Mate, 2006: p. 10).

fe de los que no tienen fe con el fin de abrir un nuevo espacio para lo político, pues sin este elemento, no es posible construir algo así como «lo colectivo» o incluso, «el pueblo».

Su propuesta consiste en armar esta ficción alrededor de lo que llama «demanda infinita». Se trata de construir lo social alrededor de la ética: partiendo de ciertos procesos de subjetivación que Critchley identifica en la constitución de las comunidades cristianas paulinas. Este concepto articularía el modo en cómo los primeros cristianos produjeron su subjetividad y a la vez el nivel de lo social⁴ en el siglo I. Critchley escribe: «el yo se forma a sí mismo en su relación con la experiencia de una demanda incontenible infinita que lo divide en dos; el tipo de demanda que Cristo anunció en el sermón de la montaña cuando dijo: «amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced el bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen (Mateo 5:44)» (Critchley, 2017: 16). Cuando Cristo nos insta a comportarnos de acuerdo con unos principios éticos irrealizables, sabe de antemano que no cumpliremos con tal exigencia, luego el efecto ético buscado no es cumplir con la ley sino mostrar nuestra limitación. Es precisamente la experiencia de la debilidad lo que abre el espacio para la ética, pues solamente el sujeto que experimenta su incompletud es susceptible de una exigencia auto-ética.

Pero esta experiencia de imperfección Critchley le da una dimensión política. Piensa que la experiencia de la debilidad junto a otros es precisamente la experiencia de la comunidad y el comienzo de la colaboración en la construcción de algo así como un tejido social. Critchley no hace sino reformular la categoría de «pueblo» roussoniano tratando de articular el fundamento de esta «nueva asociación» mediante la precariedad o debilidad compartida. La fantasía o ficción que configura la categoría de pueblo es una ficción paulina, la *comunidad de los deshechos de la tierra*. Es aquí donde se debe articular la «fe de los que no tienen fe», la creencia en la comunidad compartida de aquellos que no tienen más fuerza que la dimensión social que surge en la misma entrega

⁴ En este punto Critchley se aleja de Rousseau para quien el cristianismo no ha tenido nunca valor en la construcción social, sino que al contrario, siempre ha sido un elemento disolvente de lo comunitario. Para Rousseau la ética cristiana se dirige a desautorizar la política terrena y comprometer al individuo con la esperanza en el más allá, lo que desactiva cualquier compromiso con una comunidad política terrena.

a los demás. Critchley está pensando lo social, por tanto, como una comunidad teológica de resistencia.

El problema, como en Rousseau, es cómo pensar desde esta posición el poder, cómo pasar de estas comunidades de resistencia auto-organizadas sobre la base de la debilidad compartida a alguna forma de organización política. Su posición respecto del estado consiste en defender que hay que dirigirle la misma exigencia ética que el sujeto se dirige a sí mismo. De este modo, a través de esta demanda imposible se establece la relación entre lo social y el poder, pero en lugar de afianzando el vínculo, debilitándolo. Mientras que para Rousseau la ficción colectiva tenía la misión de embarcar al individuo en las estructuras del nuevo estado, en Critchley la demanda ética conduce a su desvinculación, pues tiene la misión de mostrar la inoperancia ética del poder.

En consecuencia, la demanda infinita no fundamenta una comunidad comprometida con la construcción de un estado, sino una comunidad aislada de este, a la búsqueda de su propio espacio independiente. De este modo, Critchley defiende una suerte de neo-anarquismo consistente en reivindicar una política «a distancia del Estado» (Critchley, 2010: 153) que toma como ejemplo «a esos grupos anti-autoritarios plurales, diversos y situados que intentan articular la posibilidad de lo que llamo la ‘verdadera democracia’» (Critchley, 2010: 123).

Por su parte Žižek coincide con Critchley en la consideración de que la política se organiza a partir de una ficción religiosa, y desde esta posición piensa las dos dimensiones de lo político.

Para pensar el Poder Žižek parte de la concepción que Lefort tiene de la democracia, basada a su vez en teoría del soberano en Hegel. Para Lefort el lugar del poder es un lugar vacío; el gobernante no es representación ni articulación del pueblo, sino el elemento que oculta la imposibilidad de tal representación. Es por eso que su poder se sostiene sobre una fantasía, una ficción por la cual el «pueblo» cree en la performatividad del poder. En democracia, piensa Lefort, el modo de sostener esta ficción consiste en la sustitución constante de los gobernantes a través del proceso electivo, pues se trata de ocultar que ningún gobernante y ninguna ley es realmente sustantiva. Esta idea le lleva a Žižek a pensar que en democracia el único momento donde

realmente aparece el elemento real del «pueblo» es a través de la impredecibilidad del resultado de las elecciones.

Žižek extiende la idea y defiende que el pueblo mismo es también un lugar vacío sostenido sobre una ficción colectiva. Coincide con Agamben en la consideración de que éste es una pura entidad negativa, el colectivo de aquellos que están siempre dislocados respecto del orden social. Por eso, en palabras de Agamben «El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que — a pesar de aquellos que gobiernan— no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría» (Agamben, 2006: 62).

Aquí es donde las propuestas de Žižek y Critchley se oponen: mientras que Critchley piensa en comunidades sustantivas que se pueden organizar en torno a intereses comunes y al margen del Estado, Žižek siguiendo la teología negativa de Pablo defiende la entidad evanescente de lo social, imposible de ser articulado sustantivamente, reeditando la idea teológica de que ninguna *polis terrena* se puede identificar con la ciudad de Dios, pues los miembros del pueblo son los ciudadanos de un no-lugar.

Desde la posición de Žižek, Critchley lee mal el sentido del cristianismo. La idea de *demanda infinita* coincide con lo que Žižek llama «el núcleo perverso del cristianismo». Desde esta interpretación Dios es pensado como una entidad que impone una ley incumplible porque secretamente desea el fracaso de dicha ley: Dios puso en el paraíso un árbol y les pidió a los hombres que no comieran desde la convicción de que transgredirían su mandato, pues quería su caída para después poder salvarles de su propia perdición mediante el sacrificio de su hijo y así ser reconocido como salvador. Leída así, la demanda irrealizable, no sustenta la comunidad en base a una ética de la debilidad compartida, sino que fundamenta el poder a través la dialéctica pulsional de la ley y su transgresión. La exigencia infinita de igualdad o de justicia dirigidas contra el estado tendría la función perversa de confirmar la propia posición, apuntalar la propia identidad opuesta al estado que permite habitar cierto espacio a distancia, pero a condición de mantener el poder tal cual es. En este sentido el neo-anarquismo de Critchley no sería verdaderamente transformador, puesto que esas comunidades éticas

alternativas, necesitarían de un estado injusto al que demandar justicia para poder articularse.

Frente a este tipo de propuestas Žižek comprende de otro modo la enseñanza de Pablo. Según él, lo que viene a romper Pablo es precisamente este círculo vicioso de la ley y el pecado, según el cual la ley engendra el deseo de su transgresión⁵. Dentro de esta dinámica el sujeto no es libre sino que actúa mecánicamente impulsado por la dialéctica de prohibición–pecado. Partiendo de esta idea es cómo Žižek comprende los fenómenos de resistencia frentista al Estado-Ley, como una extensión de la propia ley. En esto consiste su concepto de des-identificación simbólica en el que es el rechazo de la ley lo que sostiene su cumplimiento. El nivel ideológico en una sociedad no correspondería con el conjunto de normas que los sujetos realizan mecánicamente creyéndose libres, sino más bien con las prácticas que les autorizan a distanciarse respecto de estas normas, permitiendo conservar la apariencia de libertad, aun cuando cumplan con ellas.

Lo que en este contexto el cristianismo paulino propone no es una oposición a la ley, sino la destitución de su fuerza simbólica, algo que correspondería con lo que Lacan llamaba el «atravesamiento del fantasma». Pablo escribe: «el tiempo ha sido acortado; de modo que de ahora en adelante los que tienen mujer sean como si no la tuvieran; y los que lloran, como si no lloraran; y los que se regocijan, como si no se regocijaran; y los que compran,

⁵ Romanos 7: 7–18: «¿Qué diremos entonces? ¿Es pecado la ley? ¡De ningún modo! Al contrario, yo no hubiera llegado a conocer el pecado si no hubiera sido por medio de la ley; porque yo no hubiera sabido lo que es la codicia, si la ley no hubiera dicho: NO CODICIARAS. [8] Pero el pecado, aprovechándose del mandamiento, produjo en mí toda clase de codicia; porque aparte de la ley el pecado está muerto. [9] Y en un tiempo yo vivía sin la ley, pero al venir el mandamiento, el pecado revivió, y yo morí; [10] y este mandamiento, que era para vida, a mí me resultó para muerte; porque el pecado, aprovechándose del mandamiento, me engañó, y por medio de él me mató. Así que la ley es santa, y el mandamiento es santo, justo y bueno. ¿Entonces lo que es bueno vino a ser causa de muerte para mí? ¡De ningún modo! Al contrario, fue el pecado, a fin de mostrarse que es pecado al producir mi muerte por medio de lo que es bueno, para que por medio del mandamiento el pecado llegue a ser en extremo pecaminoso. 14 Porque sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido a la esclavitud del pecado. Porque lo que hago, no lo entiendo; porque no practico lo que quiero *hacer*, sino que lo que aborrezco, eso hago. Y si lo que no quiero *hacer*, eso hago, estoy de acuerdo con la ley, *reconociendo* que es buena. Así que ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí... Porque lo que hago, no lo entiendo; porque no practico lo que quiero *hacer*, sino que lo que aborrezco, eso hago. Y si lo que no quiero *hacer*, eso hago, estoy de acuerdo con la ley, *reconociendo* que es buena. Así que ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí. Porque yo sé que en mí, es decir, en mi carne, no habita nada bueno; porque el querer está presente en mí, pero el hacer el bien, no».

como si no tuvieran nada; y los que aprovechan el mundo, como si no lo aprovecharan plenamente; porque la apariencia de este mundo es pasajera»⁶. Pablo aquí no está pensando en una oposición a la ley pues no ensalza una identidad sobre otra, sino que las destituye todas. Tal destitución no consiste en su rechazo, sino en su cumplimiento pero sin ligarse libidinalmente a ellas: «cumpló las obligaciones simbólicas pero no estoy atado a ellas» (Žižek, 2005: 154) Se trata de una nueva universalidad que no se sostiene sobre ninguna identidad fuerte, ni tampoco gira alrededor de algún elemento en común que la sustente. Es una universalidad basada en una identidad negativa consistente en no encajar con ningún grupo, ninguna etnia, lengua, raza, género, comunidad política o nación, sino más bien, aceptar que el fundamento o la fantasía sobre la que se sostiene esta nueva realidad social, es la fractura, la herida, el hecho de que toda identidad es fallida. Para Žižek, la misma defensa cultural de una identidad, aunque ésta se vea como una minoría o mayoría oprimida, colabora con aquello que combate.

Agamben nos dice en *El tiempo que resta*, a propósito de este pasaje que el *como si no paulino (hos me)* hay que entenderlo como una «revocación de toda vocación» (Agamben, 2006: 33). Es decir, no se trataría de rechazar o anular la identidad, la vocación en la que uno está, su óntico estar–siendo, sino que más bien se trataría de disponer esta misma disposición para el final, situándonos en el tiempo mesiánico del final. Desde esta posición, la ley pierde por completo su fuerza performativa y nos ocupamos de lo verdaderamente esencial, puesto que en esas condiciones, ser judío o gentil (o cualquier otra identidad) , sin desaparecer, pierde por completo su fuerza performativa, su peso político también podríamos decir⁷.

La diferencia de fondo entre posiciones como la de Critchley y la de Žižek hay que buscarla en la cuestión del sujeto. Critchley parece proponer un sujeto fracturado que se construye a través de la experiencia de la debilidad

⁶ 1Corintios 7, 29–31

⁷ A esta interpretación Agamben añade la interpretación del pasaje 1Cor 7, 21 (¿Eres llamado siendo siervo? No te dé cuidado; pero si puedes hacerte libre, procúralo más) donde Pablo utiliza la palabra *Chresis* que se puede traducir por «hacer uso». En este pasaje Pablo parece estar diciendo que uno debe «hacer uso» de la vocación en la que ha sido llamado, pero sin identificarse con ella: si eres llamado como esclavo, haz uso de esta vocación, pero no por ello te identifiques con esta identidad. Aquí residiría la problemática relación que el cristianismo paulino establece con la ley: no se trata de rechazarla, sino de hacerla inoperante.

compartida, pero en el fondo está pensando en un sujeto sustantivo al modo del buen salvaje roussoniano. Acepta la idea teológica de la caída pero a diferencia de Žižek piensa que esta situación puede ser corregida a través de esas comunidades alternativas verdaderamente éticas, como si secretamente pensara que es posible un ámbito en el que la reconciliación del sujeto consigo mismo es posible. En cambio Žižek no cree que la fractura pueda ser superada. A través de su interpretación lacaniana del sujeto considera que la caída es inherente a la ley, no porque haya un defecto previo sustancial en el hombre, sino porque el sujeto mismo es el acto de caer al ser sometido a una ley, pues no es más, ni menos, que el efecto que se produce cuando *uno* no coincide consigo mismo, a saber, lo que Lacan llamaba el «sujeto barrado». La falta no es sólo un elemento ontológicamente constitutivo de la subjetividad, como si ésta contase como una más de sus disposiciones, es precisamente lo que la posibilita, el agujero que abre el espacio propio del sujeto. Por tanto eliminar o corregir la falta equivale también a eliminar la posibilidad de lo subjetivo. Aquí está la herida abierta de la modernidad que para Žižek es una herida sin posibilidad de cierre.

Pero entonces, ¿qué nos propone Žižek? Si no se trata, como piensa Critchley de reconstruir lo social, de habilitar nuevos espacios para lo comunitario frente a la deriva destructiva de lo social por parte del avance de los modelos capitalistas o neoliberales de sociedad, entonces ¿qué hay que hacer?

Su respuesta a esta cuestión, probablemente el ámbito más *espinoso* del pensamiento del filósofo esloveno, quiero articularla a través de dos líneas convergentes de su obra: recuperar a Hegel y Recuperar a Lenin.

¿Qué quiere decir Žižek cuando nos pide que volvamos a ser hegelianos? Básicamente lo que pretende es recuperar una visión sistémica de lo real, es decir, la aceptación de que estamos implicados en una escena de la cual no podemos salirnos para encontrar la solución del problema. Se trata básicamente de la superación de cierto moralismo ético frentista en el que Žižek ve a buena parte de la izquierda actual. Es un error reconocernos a nosotros mismos identitariamente opuestos a la ley, al estado o al Capitalismo. Las propuestas de superación del Capitalismo o del Estado que lo sostiene, son fantasías del propio capitalismo. Como ha señalado Castro Gómez «El joven activista político se

entrega en un trabajo frenético por manifestar su descontento con las desigualdades globales que genera el capitalismo pero en realidad su trabajo es ideológico: persigue el objetivo inconsciente de gozar con la reproducción permanente de aquellas desigualdades que combate, ya que funcionan como un objeto–a» (Castro, 2015: 104–105). Por eso es importante para Žižek incluirnos en la escena, sabernos parte de la reproducción de eso que pensamos como maléfico o de lo contrario, nuestra resistencia será rendición.

La *Filosofía del derecho* de Hegel, que suele presentarse como una apología del estado liberal prusiano, también puede darnos una pista acerca de cómo podemos pensar el Estado–ley de nuevo, pues allí Hegel señala que es precisamente en el momento en que el Estado se ve completo cuando sus estructuras empiezan a temblar avisando de que la sociedad está ya circulando en dirección a otra cosa. Žižek hace suya la tesis de Rebeca Comay⁸ según la cual lo importante de Hegel es que, pese a su ensalzamiento del estado, también es capaz de ver como en el edificio acabado del Estado moderno algo ya hace que éste tiemble y se haga insostenible. El núcleo central de la filosofía hegeliana consiste en afirmar que «toda reconciliación está destinada a fracasar y que ningún orden social orgánico puede contener efectivamente la fuerza de la negatividad abstracta universal» (Žižek, 2015: 499) o dicho de otro modo, «que no hay ninguna *Aufhebung* final» pues «la amenaza persistente de que una negatividad radical autonegadora amenazará y finalmente disolverá toda estructura social orgánica, apunta hacia la condición *finita* de todas estas estructuras: su estatuto es ideal–virtual, carecen de toda garantía ontológica, y siempre están expuestas al peligro de desintegración» (Žižek, 2015: 503). Y esto es justo lo que Žižek ve en el mundo contemporáneo: «Vemos «algo inacabado o que ya tiembla dentro del edificio» de un Estado de bienestar liberal–democrático que, en el momento utópico anunciado por Fukuyama en la década

⁸ «Hegel él no es Marx. La plebe no es el proletariado, el comunismo no está en el horizonte, y la revolución no es una solución... no está preparado para ver en la contradicción de la sociedad civil la sentencia de muerte de la sociedad de clases e identificar al capitalismo como su propio enterrador, over en las masas desposeídas nada más que la fuente de una reacción ciega e informe, «elemental, irracional, Barbara y aterradora»... Un enjambre cuya integración sigue siendo irrealizable e irrealizada, un «deber ser»... pero la aporía, atípica de Hegel, apunta a algo inacabado o que ya tiembla dentro del edificio cuya construcción se declara finalizada; un fracaso tanto de la realidad efectiva como de la racionalidad, que socava la solidez del Estado que en otras ocasiones celebra, en un lenguaje hobbesiano, como una divinidad terrenal.» (Comay, 2011: p. 141)

de 1990, pudo representarse como «el fin de la historia», como la mejor forma político-económica posible finalmente encontrada» (Žižek, 2015: 485). Por eso, para Žižek, Hegel es más actual que Marx⁹: fracasaron los proyectos de transformar esa rabia de las masas desposeídas en resolver el antagonismo social y el resultado es un sistema que “tiembla” en el momento de verse realizado y pleno. Por eso, siendo hegelianos, de lo que se trataría es de tomarnos en serio las estructuras del Estado liberal llevándolo a su cumplimiento. Pero no porque seamos liberales, sino precisamente porque no lo somos. De eso trata la destitución performativa de la ley, el lacaniano atravesamiento del fantasma: un liberal estaría dispuesto a hacer reformas solo hasta el punto de no poner en peligro las estructuras que sostienen su propia fantasía identificativa: ese equilibrio de fuerzas basado siempre en una desigualdad. Pero lo que Žižek pretende es precisamente ocupar esa posición sin la trampa de su performatividad simbólica, ser capaz de hacer políticas dirigidas al Estado pero desde la falta de creencia en él, con la pretensión de ser verdaderamente reformadoras. No mediante demandas infinitas, sino con propuestas concretas y bien pensadas, que hagan temblar las mismas estructuras del estado al hacerlo efectivo.

Es en esto mismo en lo que consiste ser leninista para Žižek: en abandonar la hegeliana posición de «alma bella» y reconocer que en la lucha política uno debe mancharse las manos y estar dispuesto a realizar acciones para las que no hay soporte ético. Esto es lo que comprendió con claridad Lenin: las acciones políticas debían estar fundamentadas por un concienzudo análisis teórico que entendiese el carácter sistémico de lo real. Pero tras este análisis, hay que tomar decisiones políticas para las que no se está amparado en ningún marco ético o legal. No se trata de un mero decisionismo, ser fiel a los principios del revolucionario sin más. Sino de la idea de que esta fidelidad acarrea también una responsabilidad, la de las propias acciones con sus consecuencias. Los resultados históricos no son acontecimientos milagrosos que hay que esperar como si ya sólo un Dios pudiera salvarnos. Es obligado tomar una posición, aun

⁹ Incluso Žižek señala que Hegel es más materialista que Marx pues defiende que «la amenaza de la «negatividad abstracta» contra el orden existente como una característica permanente que nunca puede ser *aufgehoben*» (Žižek, 2015: p.502), mientras que Marx sigue anclado en cierto idealismo al considerar que esta violencia, más allá d una condición estructural de toda sociedad, es un paso necesario para acceder a una sociedad carente de este antagonismo.

cuando el resultado de la misma sólo pueda entenderse a través de una reconstrucción retrospectiva, o como Hegel señala, cuando la lechuza de Minerva levanta el vuelo y ya es demasiado tarde.

Para terminar, solo subrayar que si bien la apuesta de Žižek no es fácil y conlleva muchas dificultades, no hace más que pensar el mundo que nos rodea desde la máxima hegeliana de tomar las cosas no sólo como sustancia sino también como sujeto. O lo que es lo mismo: entender que no podemos salirnos de la escena y optar por soluciones fáciles, sino que estamos obligados a adoptar una posición desde el interior de las cosas, sin retirarnos hacia *lo no contaminado* en un frentismo inoperante: «el verdadero heroísmo no reside en aferrarse al primer entusiasmo revolucionario, sino el reconocer «la rosa en la cruz del presente», como solía decir Hegel parafraseando a Lutero, esto es, en abandonar la postura de alma bella, aceptando plenamente el presente como el único dominio posible de la libertad real». (Žižek, 004: 152)

BIBLIOGRAFÍA.

Agamben, G. (2006): *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta.

Castro Gómez, S. (2015): *Revoluciones sin sujeto*, México, Akal.

Comay, R (2011): *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Palo Alto, Stanford University Press.

Critchley, S. (2017): *La fe de los que no tienen fe*, Madrid, Trotta.

Critchley, S. (2010): *La Demanda Infinita. La Ética Del Compromiso y La Política De La Resistencia*, Barcelona, Marbot Ediciones.

Hartwich, w., Assmann, A., Assman, J. (2007): "Epílogo", En Taubes, J. *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta.

Mate, R. (Ed.)(2006): "Presentación" en Mate, R. (ed) *Nuevas teologías políticas*, Barcelona, Anthropos.

Rousseau, J.J. (2003): *Del contrato social*, Madrid, Alianza Ed.

Villacañas, J.L. (2008): *Poder y conflicto*, Madrid, Biblioteca nueva.

Žižek, S (2005): *El Títere Y El Enano: El Núcleo Perverso Del Cristianismo*, Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2004): *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2015): *Menos que nada*, Madrid, Akal 2015.

La democràcia que agonitza. La difícil relació entre virtut cívica i discurs populista.

José Fco Gómez Rincón
Jogomez36@hotmail.com

Resum: El terme “crisi de la democràcia” esta en boca de tothom. No hi ha dia en que als mitjans de comunicació no es sentí parlar d’aquest tema, però en què consisteix realment esta crisi de la democràcia? Realment existeix aquesta situació de crisi? Creiem i pretenem fer veure que aquesta realment existeix, però que és una crisi molt més complexa del que els mitjans de comunicació ens mostren de forma diària i és que partim de la existència de dos factors fonamentals que pensem que provoquen esta actual situació de no retorn per a la vida de la democràcia tal i com la coneixem: el ressorgiment del discurs populista i la banalització de la política com un producte de consum més. Pensem que la combinació d’aquets factors, fortament relacionats, està portant a la desaparició de la virtut cívica sense la qual no hi pot haver democràcia.

Paraules clau: crisi de la democràcia, homo oeconomicus, societat de consum, política de masses,

Introducció.

Avui dia el terme “crisi de la democràcia” esta en boca de tothom. No hi ha dia en que als mitjans de comunicació no es sentí parlar d’aquest tema, però en què consisteix realment esta crisi de la democràcia? Realment existeix aquesta situació de crisi? Creiem i pretenem fer veure que aquesta realment existeix, però que és una crisi molt més complexa del que els mitjans de comunicació ens mostren de forma diària i és que partim de la existència de dos factors

fonamentals que pensem que provoquen esta actual situació de no retorn per a la vida de la democràcia tal i com la coneixem.

El primer d'aquest factors és pròpiament polític i consisteix en que a les modernes democràcies occidentals s'està assistint en els temps contemporanis al ressorgiment del discurs populista. Tant als EE.UU com a Europa, tant a l'esquerra com a la dreta de l'arc parlamentari, els diferents partits polítics recorren, cada cop més, a aquest discurs fonamentat en la confrontació d'amic contra enemic amb l'objectiu d'aconseguir els vots suficients per tal d'assolir el poder polític als diferents Estats. Lluny sembla haver quedat l'objectiu fonamental de la democràcia parlamentaria: avui el parlament és un lloc on els representants competeixen per deixar en evidència els seus contrincants i no pas, cercar de forma conjunta les solucions als problemes que la vida pública planteja.

En segon lloc i d'es d'una perspectiva més sociològica, de forma paral·lela a aquest fenomen de ressorgiment del discurs populista, veiem també com es rebaixa la qualitat democràtica de la política occidental des d'altre lloc. Els ciutadans semblen viure aliens a la vida i la discussió parlamentaria, deixant als seus representants lliures de tot control mentre que els parlaments es converteixen en un escenari més d'unes campanyes electorals perpetues. La política sembla haver deixat de ser interessant per als ciutadans de les modernes societats. Aquests semblen ser capaços de viure de forma aliena a la vida pública. La democràcia ha perdut el seu atractiu per a la ciutadania que no sembla avui interessada en la seva practica, preferint concentrar-se en la cerca del triomf en l'àmbit privat i les innumerables possibilitats d'oci que ofereix la societat de consum actual. S'han deixat de banda les obligacions de control dels representants polítics, una situació ja pronosticada per Tocqueville. Vivim doncs en els temps de societats de masses on s'ha fet de la política i la democràcia un altre objecte de consum del qual obtenir satisfacció de plaers individuals a canvi de l'obtenció del poder.

Tots dos fenòmens ens semblen estar connectats. L'objectiu que perseguirem serà mostrar com en el modern estat de coses, en una societat de masses com l'actual, fortament dominada per les emocions i la cerca constant de la satisfacció personal dels desitjos individuals, el recurs al discurs populista

és el que realment funciona per tal d'atraure's el vot dels ciutadans consumidors per uns partits polítics l'objectiu únic dels quals, segons les regles de joc de la democràcia elitista, és la consecució del poder polític. Mostrarem com la conjunció actual de democràcia elitista i societat de masses desemboca de forma inevitable en el triomf del discurs populista com forma única de fer política en un cercle en que populisme i democràcia elitista s'autoalimenten. Per altre costat ens proposem també comprendre com este mode de fer política, el discurs i la practica populista, es fortament destructiu i contrari a una democràcia sana, a l'atacar els fonaments que permeten el manteniment de la pròpia democràcia: mostrarem que el discurs populista destrueix la virtut cívica sense la qual la supervivència dels règims democràtics no hi pot subsistir a l'hora que reforça, en una fatal relació, la comercialització de la política per l'home massa en que s'ha convertit el ciutadà modern.

Discurs populista i democràcia elitista.

El discurs populista es un discurs electoral, no es ideològic, sinó tàctic. Discursos electorals n'hi ha de molts tipus, però el populista presenta unes característiques molt concretes. En primer lloc és, extraordinàriament flexible, el pot aplicar qualsevol força política amb independència dels seus objectius ideològics, està present tant entre partits neoliberals com socialdemòcrates (Dorna, 2001). En segon lloc el discurs populista pretén aconseguir l'atenció del públic i per tant el seu vot, recorrent a les emocions i no a la raó (Arias Maldonado, 2016: 125- 139). El populista se centra en activar els ressorts dels instints d'auto conservació, la por o una esperança poc fonamentada en fets: "els immigrants il·legals volen destruir la nostra societat"; "Espanya ens roba". El populista és un discurs més de eslògans que de raons (Ylari, 2015).

D'altra banda el discurs populista pretén la construcció d'una dicotomia d'exclusió entre un "nosaltres" format per un poble oprimat i que pateix a causa dels excessos d'un "ells": d'un enemic que impedeix al poble realitzar les seves legítimes aspiracions (Villacañas, 2015: 55- 65). El discurs populista sempre requereix d'aquesta dialèctica per aconseguir les seves finalitats concretes. Per això aquest tipus de discurs invertirà un gran esforç a fer creure al seu públic que existeix realment aquesta dicotomia. El discurs populista no pot operar si no

construeix el sentiment de pertinença a aquest "nosaltres", els oprimits per un "enemic" (Laclau, 2005: 110- 122). En aquesta dimensió l'apel·lació a les emocions és fonamental. Traçar aquesta diferenciació entre un "nosaltres" i un "ells" és el que permet al discurs populista jugar la carta emocional anteriorment comentada (Villacañas, 2015: 71- 75): D'una banda tenim l'emoció afectiva de pertànyer a un subjecte col·lectiu, un "poble" la naturalesa del qual s'encarna en un líder, que no és més que un "primus inter pares", és la manifestació d'allò que l'individu oprimat somia d'alguna manera amb ser, no és un líder carismàtic en sentit weberian (Villacañas, 2015: 75- 81). Per l'altre costat, la figura del "enemic" permet l'apel·lació a la por, "l'altre" populista sempre fa por al poble, és una amenaça a la seva pròpia existència, per tant cal combatre-ho. El populisme viu d'aquesta manera immers en la lògica de la política definida per Carl Schmitt (2009: 58- 60).

El "nosaltres" populista estarà constituït per aquelles persones que se senten ignorades per les autoritats polítiques de torn (Laclau, 2005: 97- 103). És la manca de perspectives de canvi institucional, la manca d'atenció a les demandes d'una part important de la ciutadania el que permet l'aparició i triomf del discurs populista (Villacañas, 2015: 49- 55). Donades aquestes condicions de falta d'atenció a aquestes demandes de part de la ciutadania, el líder populista només haurà d'aprofitar la situació de descontentament generada en aquestes persones. El poble populista està constituït pels ignorats davant d'un "ells" constituït pels que ignoren i els seus còmplices (Ibid). No obstant això, aquell que opera en la lògica populista no té cap intenció de donar satisfacció a les demandes d'aquest "poble", només l'utilitza per aconseguir el poder o mantenir-s'hi (Ibid: 87- 93). L'objectiu del discurs populista és la consecució del poder executiu de l'Estat, per això aquest tipus de discurs és tan corrent avui dia, viu immers en la pròpia lògica de la nostra actual democràcia (Ibid: 103- 111).

En les societats actuals el nostre model de democràcia encaixa amb el que s'ha anomenat "model elitista de la democràcia" que en l'obra *Capitalisme, socialisme i democràcia* Joseph Alois Schumpeter va descriure en 1942 (Abellán, 2011: 249- 267). Aquest model de la democràcia es caracteritza per fer d'aquesta manera d'establir de manera pacífica, mitjançant la regla de majories, que força política ha d'ocupar el poder executiu durant un termini de temps determinat

(Carreras, 1991), sent els membres d'aquesta força política uns professionals de la política que s'encarregarien de governar a una ciutadania políticament incompetent i poc preocupada pels afers públics (Schumpeter, 2015: 37- 41). Els teòrics de la democràcia elitista la conceben com una competició entre els polítics professionals per fer-se amb el govern de l'Estat (Carreras, 1991), de la mateixa manera que diferents empreses competeixen en el mercat econòmic per col·locar el seu producte al major nombre possible de consumidors. En aquest sentit, la democràcia elitista converteix la democràcia en un mercat on es venen opcions polítiques a canvi de vots (Abellán, 2011: 249- 267).

La democràcia elitista és terreny abonat per al discurs populista, de fet, si ens fixem bé, tots els partits polítics fan servir en certa mesura d'ell, tots usen de l'apel·lació a la por a un "enemic" que amenaça un "poble", ja sigui a esquerra o dreta entre els partits del *stablishment* o els anomenats "anti sistema" tots s'obstinen a dibuixar al contrincant polític com un enemic amenaçant per "les gents de bé / ordre / poble" (Laclau, 2005: 199). No podem culpar-los, el discurs populista funciona molt bé en l'actual context polític i funciona tan bé perquè forma part de la pròpia lògica de la democràcia elitista. Si aquesta consisteix en l'obtenció del poder polític a base d'una competició pel vot entre un públic de consumidors políticament incompetents, apel·lar a les emocions d'aquest públic és garantia d'èxit (Arias Maldonado, 2016: 139- 153). La democràcia elitista es fonamenta en la suposició que l'electorat està format per egoistes racionals, *homo oeconomicus*, l'únic fi a la vida dels quals és la satisfacció de plaers individuals (Gallecs, 2011). La democràcia elitista suposa que aquesta és la forma fonamental de la naturalesa humana a la qual s'ha arribat després d'un llarg procés històric que ha donat a culminar en la societat capitalista moderna (Schumpeter, 2015: 231- 247).

L'homo oeconomicus és el subjecte humà ideal també per al populisme. Preocupat només per ell no dubtarà a veure el diferent com un "enemic" amenaçant, actitud potenciada pel polític professional que mitjançant el discurs populista aprofundeix en aquesta por amb la mirada posada en l'obtenció del vot (Dorna, 2001). El líder polític es presentarà com el salvador d'un poble en constant amenaça (Laclau, 2005: 49- 54). Apel·la directament al temorós *homo oeconomicus* fent-li promeses de totes totes irrealitzables (Innerarity, 2015: 94-

100), però no és la intenció del líder populista donar satisfacció a les demandes del "poble". La satisfacció d'aquestes suposaria la fi del suport que la gent els fan als partits de torn (Villacañas, 2015: 87- 93). El ciutadà d'avui vota pensant que aquell al que vota s'encarregarà de garantir que les seves demandes insatisfetes per les institucions seran ara escoltades, però tot és un engany, mer joc estratègic. Les demandes del "poble" populista no poden ser mai satisfetes, primer perquè no convé estratègicament fer-ho (Ibid), segon perquè són irrealitzables (Innerarity, 2015: 94- 100): no es pot acabar amb un problema tan complex com la immigració posant un mur, com tampoc s'arreglen les crisis econòmiques globals empresonant a tots els que formen part d'una "casta econòmic política". Els problemes polítics requereixen solucions polítiques, és a dir, dialogades amb tots els implicats i de gran profunditat (Innerarity, 2015: 35- 38). Però com dic no és aquest l'objectiu dels polítics actuals, si realment volguessin posar fi a tan complexos problemes perdrien el suport electoral que els posa o manté en el poder polític (Ibid: 134- 139) i què és, per tant, la seva manera de guanyar-se la vida (Weber, 1969: 108- 121).

Aquesta és la relació directa que hi ha entre la democràcia elitista i el discurs populista. L'un no és sinó la manera en què l'altra opera. En campanyes electorals que són des de fa molt de temps perpètuas (Innerarity, 2015: 149- 151) es fan promeses a un "poble", creat de forma retòrica, que després no es compliran (Ibid: 94- 100), mantenint-se així el necessari malestar amb les institucions polítiques per permetre el manteniment del sistema democràtic elitista i el sistema capitalista neoliberal que li dona suport teòric (Villacañas, 2015: 103- 111). És aquest el cercle populista en què avui vivim immersos: els polítics lluny d'arreglar els problemes els perpetuen quant no els accentuen per tal de conservar el seu poder per mitjà del discurs populista. En la practica, els polítics sols governen per una minoria, els seus propis electors, creant-ne així bosses d'insatisfacció ciutadana, de les quals es valdran altres forces per mitjà del populisme aplicat des d'altres punts de vista: els partits conservadors faran polítiques per als rics, deixant de costat els pobres, situació que serà aprofitada per les forces progressistes per tal d'aglutinar les diferents demandes dels exclosos per assolir el poder. Una volta en ell, governaran sols per als seus electors, oblidant-se dels altres, en una eterna cadena de privilegis per a uns i

decepcions per als altres que acabarà per minar la confiança ciutadana en les institucions de representació i en la política democràtica.

Societats de masses i política de consum.

Les modernes societats són societats de masses. Amb açò volem dir que les modernes societats estan composades per un tipus específic de subjecte social que ha donat en anomenar-se *home-massa*. El fonamental d'este prototip humà, segons la caracterització realitzada per la filosofa Hannah Arendt, és que és incapaç de crear món, *l'home-massa* consumeix el món (Arendt, 2015: 141-147). En altres paraules, el subjecte humà prototip de les societats modernes es caracteritza per ser un subjecte obsessionat pel consum, que cerca la seva raó de ser en el consum del món, privant aquest de significat i autenticitat (Ibid: 324-331). *l'home-massa* és com una llagosta en un eixam: tot ho devora al seu pas i darrere seu sols deixa camps arrasats. Podem reconèixer esta característica de les nostres societats de masses en infinitat de llocs, però tal volta, el més adient sigui veure-ho representat al període de rebaixes dels grans centres comercials: allà, les persones, arrasen amb les prestatgeries sense preocupar-se, per exemple, pel cost econòmic, humà o medi ambiental que té eixe consumisme. Per tal d'alimentar l'apetit de la moderna humanitat es paga un alt preu: la destrucció del món, tal i com fan, recordem, els eixams de llagostes (Bauman, 2013: 109- 155).

L'*home massa* és per tant, un subjecte altament egoista, sols pensa en la satisfacció dels seus plaers, sense tenir en compte els costos de les seves accions. En este sentit, la relació entre *homo oeconomicus* de la teoria elitista de la democràcia adés descrita i *home-massa* ens sembla d'equivalència. Tots dos són el mateix animal, un que sols es preocupa per ell mateix menyspreant tot el que no li reporti cap benefici immediat, tot el que no satisfés el seu apetit consumista (Ibid). El ser humà modern es troba per tant, en eterna cerca de plaers personals lligats a la satisfacció dels seus impulsos, impulsos que sempre es satisfan per mitjà del consum i de la despesa econòmica (Arendt, 2015: 331-337). *L'home massa* no és fruit de la causalitat, si no la interiorització social del neoliberalisme econòmic, que per tal de funcionar necessita del consumidor que és el subjecte humà del qual parlem (Bauman, 2013: 9- 27). *L'Home- massa*,

l'homo oeconomicus, és un producte de la ideologia neoliberal, perquè aquest sistema incentiva precisament eixe comportament d'egoista racional en la cerca perpetua de satisfaccions personals (Hayek, 2011: 198- 200) el ser empresari d'un mateix, la cerca de la felicitat a través del consum i la mentalitat individualista avui dominants van associats al pensament neoliberal tant com les teories del lliure mercat, perquè sense eixe prototip humà, sense eixa antropologia, no és possible el lliure mercat, com bé va assenyalar Friedrich Hayek. Per al teòric de la escola austríaca d'economia, és la mentalitat egoista, pròpia de *l'homo oeconomicus* el que fa possible la existència de la llibertat individual i del progrés econòmic i per tant social (Ibid: 152- 155): benefici privat equival a benefici comú i segons els paràmetres ideològics del neoliberalisme, la lluita constant per la satisfacció dels plaers individuals, pel triomf en la carrera de la vida és el que impulsa eixe creixement individual (Ibid). L'individu que progressa és aquell disposat a arriscar-ho tot a canvi d'obtenir allò que individualment busca, sense preocupar-se per les conseqüències socials de les seves accions. Així és com neix *l'home-massa* del que parlem, en la cerca de plaers i benefici individual.

Políticament, en les modernes societats podem parlar d'una política de masses: una política per al consum i que per tant, ha perdut tot el seu valor original (Arias Maldonado, 2016: 169- 185). Tradicionalment, açò és, avanç de l'adveniment de la moderna societat de masses, la política tenia com objectiu fonamental la gestió dels assumptes d'interès públic (Arendt, 2015: 43- 46). El debat polític es produïa per tal de cercar, entre tots els ciutadans, tots els que tenien drets de ciutadania, una solució conjunta als problemes comuns (Dahl, 1992: 21- 34). Així, per exemple, a l'antiga Atenes, la decisió d'anar o no a anar a la guerra contra els espartans o l'imperi Persa era presa rere un debat efectuat en l'assemblea de ciutadans on els diferents punts de vista s'enfrontaven i tractaven de convèncer la majoria sobre la bondat o maldat per a la ciutat de cada postura (Bowra, 2015: 26- 64). S'arribava d'aquesta manera a una solució que buscava arreplegar els punts favorables de cada postura, trobant un punt mitjà entre extrems, amb el qual tots hi guanyaven alguna cosa, tot i que individualment ningú quedava cent per cent satisfet (Dahl, 1992: 24- 27). A l'antiguitat, la política, era una activitat útil per a la comunitat, perquè amb ella es

resolien els problemes de la vida de la *polis*. Però açò no és el que passa en l'actualitat. Avui, la activitat política es concebuda com una carrega quant no una cosa inútil. Açò és així perquè el món de la política actual està pensat per al consum (Arias Maldonado, 2016: 169- 185). El que avui es cerca en la política no és la resolució dels problemes de la comunitat i de la vida en comú a la *polis* sinó el plaer particular dels diferents actors. És a dir, en la política contemporània ja no es busca el bé comú, si no la satisfacció dels interessos particulars d'alguns grups, especialment, interessos econòmics (Bauman, 2013: 155- 171). La d'avui en dia és una política per a *homes-massa* per això mateix, perquè amb ella, el que la practica ho fa perquè li interessa personalment i el que no la practica de forma activa ho fa perquè pensa que no li reportarà cap benefici (Dahl, 1992: 196- 197).

En aquest context social en el qual la política s'ha convertit en un bé de consum, els polítics professionals trauen partit de les circumstàncies. Les campanyes electorals són perpetues, perquè generen espectacle, satisfan un desig continu d'entreteniment per a la massa (Arias Maldonado, 2016: 197- 215). El discurs polític és perpètuament electoral, sempre es busca el vot, apel·lant als interessos d'un grup particular sobre els d'altre grup. En resumides comptes, és fruit de la societat de masses que el discurs populista sigui tan comú avui, perquè és aquest el que millor encaixa en la moderna concepció de la política: la política per al consum, la política com un espectacle que es veu per la televisió, que proporciona entreteniment i vots perquè del que es tracta amb el discurs populista és de prometre als electors que tot el pastís serà per a ells (Ibid: 139- 153): s'apel·la a la mentalitat maximitzadora de beneficis de l'*home-massa* contemporani (Ibid: 153- 169). La conclusió, per tant, és que la societat de masses i la seva mentalitat dominada pel pensament neoliberal és el que dona suport a la política consumista i amb ella al discurs populista, que a l'hora, contribueix al sosteniment del propi sistema de lliure mercat capitalista neoliberal, doncs lluny de buscar una societat millor per a tots, el que es cerca ara és la millor societat per a uns pocs, cosa que com s'ha vist, contribueix a reproduir perpètuament el sistema per mitjà del cercle populista del qual hem parlat adés. Tot açò té nefastes conseqüències per a la democràcia i la llibertat.

Conclusions. La mort de la virtut cívica: la fi de la democràcia.

Quant parlem de “virtut cívica” cal tenir present a què ens estem referint. La història de la filosofia i el pensament polític ha donat nombroses definicions d'aquesta noció (Dahl, 1992: 337- 338). La virtut cívica definida pels clàssics del pensament com Aristòtil consisteix en aquella virtut del bon ciutadà, aquell que col·loca avanç el benestar de la *polis* al seu benestar individual, contribuint així a fer gran la seva comunitat política. El ciutadà aristotèlic, per ser virtuós ha d'avantposar la ciutat a sí mateix (Aristòtil, 1982: 109-112). El problema d'açò és que avui esta teoria de la virtut cívica ens sembla poc convenient perquè en la practica l'abús d'aquesta portaria fàcilment a una mena de dominació totalitària on l'Estat pogués disposar lliurement de la vida dels ciutadans. La virtut cívica aristotèlica no encaixa bé en el nostre concepte modern de llibertat, perquè la llibertat de la que es valien els antics grecs, la *llibertat positiva*, no es la pròpia de les nostres modernes democràcies liberals, sustentades sobre la *llibertat negativa* (Constant,2009: 66- 67). Des dels temps de la Il·lustració a occident pensem que la llibertat consisteix en la capacitat de resistir front les impositcions d'un tercer, tenint d'aquesta manera la capacitat de formar-nos una vida pròpia sense que cap altre, ni cap Estat es fiqui pel mig i ens destorbi (Ibid: 89- 90).

No obstant açò, a les modernes societats també tenim un concepte de “virtut cívica” que defineix en què consisteix ser un bon ciutadà. En una democràcia liberal ser un bon ciutadà implica estar compromès amb la practica i la defensa d'eixa mateixa democràcia (Dahl, 1992: 368- 370). Per tant la moderna virtut cívica consisteix en el compromís amb els valors de la llibertat individual i la igualtat política de tots els ciutadans, base fonamental de la democràcia liberal (Ibid). Així, en l'actualitat, bon ciutadà és aquella persona que lluita per tal de que eixos valors siguin respectats. El ciutadà virtuós contemporani és el demòcrata convençut, aquell que desitja que totes les persones puguin participar del procés democràtic en peu d'igualtat, sense importar la seva classe social, la seva ideologia política o el seu nivell educatiu. Per açò mateix el ciutadà virtuós de les democràcies modernes és un subjecte compromès amb la igualtat, la llibertat democràtica de tots els subjectes humans i la solidaritat entre persones diferents, els valors que van defensar els Il·lustrats. No es tracta doncs d'estar disposat a donar la vida per la comunitat de

pertinença, sols de compromís individual amb els valors de la democràcia i el treball per millorar-la (Ibid: 139- 141). Avui per ser bon ciutadà ja no cal anar a la guerra per defensar les dones i els nens, com era en els temps clàssics, avui, bon ciutadà és també el que cedeix el seu seient a l'autobús a una persona amb mobilitat reduïda o que torna una cartera que s'ha trobat abandonada al carrer, al seu propietari legítim. El problema és que amb el triomf de la societat de masses i el reforçament del discurs populista, esta moderna virtut cívica està fortament compromesa en la seva supervivència (Arias Maldonado, 2016: 153-169). Avui dia és més i més difícil trobar-ne "bons ciutadans" segons la definició que hem donat del que açò vol dir en les democràcies liberals.

Tot i que diferents, les definicions de virtut cívica del món clàssic i del món contemporani comparteixen el fet de que per ser considerat bon ciutadà cal estar compromès amb la resta, és a dir, tant entre els grecs com entre nosaltres, ser un bon ciutadà és una activitat realitzada de tal forma que transcendeix a l'individu. Bon ciutadà és aquell que fa alguna cosa que va més enllà de l'ell mateix i col·loca l'objectiu de la seva acció en els altres, sense esperar obtenir res a canvi, més enllà de la satisfacció personal d'haver acomplert amb un deure cívic. D'alguna manera, ser bon ciutadà és una activitat altruista. Quant cedim el seient a l'autobús a una persona major, o tornem una cartera perduda al seu propietari, estem actuant com bons ciutadans i no esperem res a canvi de la nostra acció, almenys res material, no esperen que aquella persona a la que hem cedit el seient ens doni diners a canvi, ni que el propietari de la cartera ens remuneri de cap manera. És aquest component de la virtut cívica, el que es fa de forma altruista, el que es veu amenaçat en la societat de masses del món neoliberal contemporani.

Hem mostrat que la principal característica de l'*home-massa* és que aquest prototip humà és un ésser en cerca constant del seu benefici particular, un animal maximitzador de beneficis individuals, per tant un egoista racional que sols mira per ell. És en aquest sentit que la virtut cívica perilla en el món de la societat de masses, ningú fa res de forma altruista. L'*home-massa* no es capaç de realitzar accions desinteressades: res li importa a aquest si no pot treure un benefici particular. És per açò pel que cada cop més, les societats occidentals, fortament massificades, són més i més insolidàries. La gent que les pobla

sempre espera alguna cosa a canvi del seu compromís. En aquest sentit, la professora Adela Cortina, per tal d'explicar el modern problema de l'*aporofobia* ha acudit a l'expressió "*homo reciprocans*" significant amb ella aquell prototip humà que sempre espera ser reciprocats pels altres quant fa alguna acció (Cortina, 2017: 67- 69). Així la por o el fàstic social cap als més pobres de la societat, l'aporofobia, s'explica perquè aquestes persones, els pobres, els menesterosos, no són capaços de donar res a canvi de l'ajuda que reben, són vistos com una carrega per a la resta de la societat (Ibid: 125- 127). Això explica, segons la professora Cortina, el clima de rebuig que generen i la hostilitat quant no violència explícita contra aquest col·lectiu, violència que també s'estén als immigrants o a qualsevol grup o persona que no pugui aportar-ne res a canvi d'altra cosa. Les modernes fòbies i violències són doncs, resultat d'una mentalitat profundament individualista i en cerca constant del benefici propi (Ibid: 42- 45). Precisament l'actitud que caracteritza el nostre *home-massa*. És esta actitud el que resulta letal per a la virtut cívica i que contribueix a erosionar la democràcia.

Per molt liberal que sigui, cap sistema democràtic pot sobreviure sense una virtut cívica encaminada a la defensa del propi sistema. Cap model polític pot subsistir si la gent no el recolza compartint els seus valors, estant disposada a practicar-los i defensar-los. La democràcia liberal necessita d'una virtut cívica liberal, que la gent cregui en la igualtat política de totes les persones, en la llibertat individual per a tothom i que tots els ciutadans han de tenir els mateixos drets (Rawls, 2002: 258- 262). Açò és el que està en perill avui. La societat de masses, erosiona la virtut cívica liberal, tal i com hem vist, per la incapacitat del subjecte modern per implicar-se en alguna cosa que no li reporti un benefici particular immediat (Bauman, 2013: 57- 73). En els tems que corren, ningú s'interessa per la política a no ser que esperi que aquesta li reportarà alguna cosa a canvi. No es fa avui política per tal d'ajudar els altres, sinó per a treure benefici particular i com hem vist açò dona força al discurs populista que a l'hora no fa més que alimentar la descomposició de la democràcia moderna minant, més encara, la virtut cívica liberal (Arias Maldonado, 2016: 17- 45).

Hem vist que per tal de funcionar, el discurs populista requereix de recórrer a la dialèctica amic/ enemic. Hem mostrat que la moderna societat de masses contribueix de forma notable al creixement i consolidació d'aquest

discurs com a ferramenta electoral, però el més preocupant del discurs populista és que aquest suposa una forta amenaça per a la democràcia tal i com la coneixem, donat que aquest discurs contribueix, com no fa cap altre, a l'enfonsament dels vincles comunitaris que tota societat necessita per tal de mantenir-se unida (Ibid: 125- 139). La virtut cívica serveix també per cohesionar una societat en torn a uns valors compartits, els propis d'eixa societat i que donen lloc a un sistema polític (Rawls, 2002:33- 36). En el nostre cas, la democràcia liberal, que es fonamenta en valors com la llibertat, la igualtat i la solidaritat. Estos preceptes morals aglutinen la societat en un ens comú i fan que persones diferents, amb mentalitats i creences polítiques diferents puguin viure juntes, és perquè es comparteixen aquets valors que una persona progressista i altra conservadora poden viure en la mateixa comunitat, tot i que els defensin des de visions diferents de com s'han d'aplicar a una situació social concreta (Dahl, 1992: 259- 266). Aquestes persones podran ser rivals ideològics, però si les coses van com cal, mai es veuran com enemics i per això mateix seran capaços d'arribar a acords polítics. Però amb el triomf del discurs populista esta possibilitat de convivència es veu compromesa perquè les postures divergents entre persones, passen a convertir-se en antagòniques, en posicions enemistades, entre les quals no hi ha acord possible, perquè amb l'enemic del "poble" no hi ha possibilitat alguna de convivència efectiva (Schmitt, 2009: 83- 88).

El populisme és perillós per a la democràcia perquè destrueix la possibilitat de convivència pacífica entre els diferents interessos particulars. El "nosaltres" del populisme té uns interessos irreconciliables amb els dels "altres" que per això mateix es converteixen en un enemic al qual cal no sols derrotar políticament, sinó destruir socialment (Ylarrri, 2015). Es a dir, el discurs populista fa tremolar els necessaris vincles de convivència exagerant eixos components individualistes de la societat de masses dels quals hem estat parlant. El que fa el discurs populista és reforçar la mentalitat egoista de l'*homo reciprocans* i així contribueix més i més a la destrucció de la virtut cívica de la democràcia liberal: simplement acaba amb la capacitat de que dos persones amb punts de vista diferents puguin viure junts (Villacañas, 2015: 71- 75), doncs segons la lògica populista sols el que forma part del "nosaltres" és mereixedor de tenir eixos drets

polítics, de poder participar del procés polític (Ibid). Així és com el populisme destrueix el imprescindible component de la igualtat política de les modernes democràcies liberals (Ibid: 111- 121), com fa també amb el pluralisme que tota democràcia requereix per funcionar, sense pluralisme, sense punts de vista diferents no pot haver discussió política i per tant, la democràcia parlamentaria, indissociable del liberalisme polític, no en té sentit perquè aleshores no hi ha conflicte que resoldre políticament (Dahl, 1992: 300- 303). Per altra banda, sense possibilitat de pluralisme no es pot parlar de llibertat individual perquè en una societat sense pluralisme, com la que el discurs populista crea, el que tenim és uniformitat (Rawls, 2002: 177- 180). És així que el discurs populista resulta una amenaça doble, perquè per un costat impulsa la societat de masses, alimentant-la amb els esteroides de la política de consum, fent d'aquesta un espectacle, restant-li el seu valor com activitat destinada a solucionar els problemes de la societat i per altre costat, anul·la el component bàsic de tota democràcia: la virtut cívica, al excloure la dimensió de la igualtat política de tots els ciutadans i destruir el pluralisme necessari per a l'existència del debat polític i per tant, de la llibertat (Dahl, 1992: 259- 266).

La conclusió, doncs, és que si volem continuar tenint una democràcia liberal haurem de lluitar contra la hegemonia cultural neoliberal perquè aquesta última sols porta a la destrucció dels fonaments ètics sobre els que es sustenta la primera. No és possible tenir democràcia, ni cap altre sistema polític si aquest no és defensat pels ciutadans practicant allò que s'espera d'ells, cosa que avui es troba en greu perill.

BIBLIOGRAFIA:

- ABELLÁN, J. (2011). *Democracia*, Madrid, Alianza Editorial,
- ANTÓN, A. (4 de Septiembre de 2015). “La teoría populista: lógica política y ambigüedad ideológica”. X congreso vasco de sociología y ciencia política, Bilbao, Sociedad vasca de sociología y ciencia política.
- AREND, H. (2015): *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós Editorial.
- ARIAS MALDONADO, M. (2016). *La democracia sentimental*, Barcelona, página indómita.
- ARISTÓTELES: (1252a) *Política*, Gredos, Madrid, 1982
- BARRERA, M. A (2011). “Discutiendo el “populismo”: apuntes y reflexiones en torno a su capacidad explicativa”. *Intersticios: revista sociológica de pensamiento crítico*, 5 (2), 199- 214
- BAUMAN, Z. (2013). *Vida líquida*, Barcelona, Austral.
- BOWRA, C.M. (2015). *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza Editorial.
- CARRERAS, M. (1991). “Elitismo y democracia. De Pareto a Schumpeter”. *Revista de estudios políticos (nueva época)*, 73, 243-260
- CONSTANT, B. (1819): *Sobre la Libertad en los Antiguos y en los Modernos*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós.
- DAHL, R. A (1992). *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.
- DORNA, A. (2001). “La crisis democrática. Carisma y neopopulismo”. *Psicología política* 23, 19- 35.
- GALLEGOS, E. G (2011). “Del sujeto abstracto al ciudadano: apertura y clausura de la ciudadanía en la modernidad”. *Polis*, 2, (7), 67- 94.
- Hayek F. (2011): *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hayek, F. (1980) “El Ideal democrático y la Contención del Poder”. *Centro de Estudios Públicos*, 0716-1115, 12-75
- INNERARITY, D. (2015). *La política en tiempos de indignación*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad*, Barcelona, Paidós.
- RIVEROS, C. (2015). "Populismo, democracia y democratización". *Persona y sociedad*, 3, (29), 103- 126
- SCHMITT, C. (2009). *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- SCHUMPETER, J. (2015). *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Barcelona, Página Indómita.
- SUBIRATS, J. (2012). "¿Qué democracia tenemos? ¿qué democracia queremos?" *Anales de la cátedra francisco Suarez*, 46, 155- 180.
- VILLACAÑAS, J. L. (2015). *Populismo*, Madrid, La huerta grande.
- WEBER, M. (1969). *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.
- YLARRI, J. S (2015). "Populismo, crisis de representación y democracia". *Foro, nueva época*, 1 (18), 179- 199

La dicotomía público-privado y la fantasía de la independencia: una revisión del conflicto capital-vida que propone la economía feminista

Reyes Beltrán Felip
rbfelip@gmail.com

M^a José Gómez Cantos
gomezcantos@hotmail.com

Resumen: El sistema capitalista atraviesa, según la economía feminista, una crisis multidimensional que pone en riesgo la reproducción de la vida. En este trabajo establecemos un diálogo entre las críticas sistémicas de la economía feminista y los análisis sociológicos de la modernidad, situando en el centro del mismo la importancia de la escisión entre la esfera pública y la privada que se produjo tanto a nivel institucional como en el plano de conciencia con el desarrollo de la modernidad.

Planteamos que intrínsecamente a esta escisión subyace la priorización de los valores de la esfera pública-económica y la fantasía de la construcción de un sujeto autónomo, separado de todo vínculo afectivo. Sin embargo, las estructuras de conciencia, valores e individualidad que prevalecen en el espacio privado son fundamentales para la supervivencia del grupo humano y, por tanto, se tienen que incorporar a la vida pública.

Palabras clave: modernidad, cuidados, capitalismo, individualización, reproducción social.

Introducción

La economía feminista formula una profunda crítica al sistema capitalista que pone en riesgo la propia supervivencia de la especie humana al ser la

acumulación del capital, el motor del sistema, independiente de la sostenibilidad de la vida. Pero si queremos ir más allá de la crítica y plantear alternativas la pregunta que debemos formularnos es ¿por qué aceptamos esta situación como si fuera natural o una consecuencia universal y necesaria de la vida en sociedad? ¿Cómo puede reproducirse un sistema que no garantiza las condiciones de vida digna de amplias capas de la población?

Para responder a estas preguntas, en la primera parte de nuestro trabajo recogemos la crítica global y sistémica que realiza la economía feminista al sistema capitalista. Esta crítica parte de una reformulación del conflicto marxista capital-trabajo como un conflicto capital-vida que cuestiona profundamente al paradigma dominante en el pensamiento económico actual, la escuela neoclásica. Este paradigma se fundamenta en la escisión público-privado porque circunscribe el ámbito de estudio y el comportamiento del agente económico exclusivamente a la esfera pública, los mercados capitalistas, donde los sujetos económicos son racionales, autónomos y egoístas. Frente a ello, el ámbito privado permanece fuera de la ciencia económica, es un espacio no monetizado donde las actividades realizadas para otros no son consideradas trabajo ni, por lo tanto, económicas.

A continuación, situamos la dicotomía público-privado y al sujeto autónomo en el contexto más amplio de la modernidad. En este apartado planteamos que el desarrollo de la modernidad lleva aparejado el surgimiento a nivel institucional de la dicotomía público-privado, en el que la esfera privada se convierte en un espacio segregado de la vida social, invisibilizado e infravalorado. Pero esta escisión implica determinadas estructuras de conciencia y de construcción de la individualidad. Ese proceso de individualización en la modernidad consideramos que ha sido diferente en hombres y mujeres, no por su distinta biología sino porque hombres y mujeres han ocupado lugares distintos en la dicotomía público-privado; por lo tanto, las mujeres entenderán la individualidad de manera distinta y ésta no girará en torno a la fantasía de la independencia, sino que concederán un lugar muy importante al valor del cuidado.

En la última parte de nuestro trabajo utilizamos el concepto de trabajos de cuidados como un crisol en el que se interconectan la esfera pública y privada, la esfera económica y no económica, el trabajo y el no trabajo, de forma que es

ya imposible delimitar las fronteras entre ellos. Estos trabajos definidos como todas aquellas actividades que regeneran cotidiana y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas se convirtiéndose en un elemento central para plantear el conflicto capital-vida.

De la producción mercantil a la reproducción social

Para entender cómo la economía feminista plantea el conflicto capital-vida vamos, en primer lugar, a realizar un breve recorrido histórico y analítico por las críticas feministas a los sesgos androcéntricos de la economía.

Durante los años 70 y 80, el feminismo realizó profundas críticas al análisis marxista del conflicto capital-trabajo al incorporar la importancia del denominado trabajo doméstico en la producción de plusvalía (Dalla Costa, 1977, Molyneux, 1994). Estos debates resaltaban el carácter fundamental del trabajo realizado en los hogares para el capitalismo, puesto que era un trabajo que permitía reducir el salario necesario para reproducir la fuerza de trabajo. Se planteaba, pues, un conflicto entre el capital y el trabajo, pero incluyendo en la categoría de trabajo el realizado en los hogares. Dentro de estos debates se englobaban propuestas no exentas de polémica como el salario para el ama de casa, propuestas que se centraban en aquella parte material de la producción de mercancías en los hogares.

Los análisis posteriores de la economía feminista ahondaron en este debate y extendieron el concepto del trabajo doméstico a trabajos que iban más allá de la producción de mercancías. Tal y como los define Antonella Picchio, el trabajo realizado en el seno de los hogares “tiene como misión reconstruir una relación entre producción y reproducción que tenga sentido para las personas” (Picchio 1994: 455). Se pone, pues, el acento en los procesos de reproducción social para dar valor a todos los trabajos que tienen como objetivo el bienestar de las personas, y no solo aquellos cuyo objetivo es la acumulación de beneficios.

Esta autora (Picchio, 2005) desarrolló en su esquema del flujo de la renta ampliado una potente herramienta analítica para estudiar todos los trabajos necesarios implicados en la reproducción social. Esta herramienta utiliza el esquema básico en economía del flujo circular de la renta y lo amplía y extiende

a esferas no monetizadas. Consigue con ello extender el conflicto capital-trabajo a la propia reproducción social porque una sociedad para reproducirse no solo necesita alimentos, vestido y cobijo, también necesita cuidados y afectos para vivir, ya que las condiciones de vida no se derivan única y exclusivamente del acceso a rentas monetarias. Nos hemos de preguntar sobre cómo se organizan socialmente todos los trabajos físicos, emocionales y mentales para reproducir la vida en el seno de nuestra organización social.

Si pretendemos entender cómo una sociedad organiza los trabajos que permiten su reproducción, no podemos obviar la pregunta sobre ¿cuáles son las condiciones de vida que se reproducen? Es decir, se hace necesaria una definición de cuáles son las condiciones de materialidad que en un determinado contexto social permiten sostener una “vida digna de ser vivida” (Pérez Orozco, 2011:32). Estamos hablando de establecer una definición contextualizada en un momento histórico y en una sociedad concreta de qué entendemos por bienestar. ¿Cuáles son las necesidades de las personas que se cubren y cómo se cubren en una sociedad concreta?

En el seno de este debate sobre las condiciones de vida, qué entendemos por estándares de vida aceptables, es en el que se reformula el conflicto marxista capital-trabajo. Amaia Pérez Orozco (2014: 109) lo define como “un conflicto entre el proceso de acumulación del capital y el de sostenibilidad de la vida. Para los procesos de acumulación del capital la vida no es un fin en sí misma sino, en ocasiones, un medio para generar beneficios”, pero aún más, en otras ocasiones es un estorbo puesto que hay dimensiones de la vida que no generan beneficios y, vidas enteras que se excluyen de los circuitos de valorización del capital y que, por tanto, son superfluas.

Para la economía feminista es la propia reproducción de la vida la que queda desvinculada de los procesos económicos de valorización del capital y su acumulación. El conflicto en nuestra sociedad es, por consiguiente, entre el capital y la vida, puesto que la economía capitalista pone en riesgo la propia supervivencia de la especie tal y como nos enseña la economía ecológica (Herrero, 2013) al ser la valorización del capital independiente de la supervivencia humana.

El sujeto económico y la escisión público-privado

¿Por qué en los planteamientos económicos actuales la valorización del capital es independiente de la supervivencia humana? Según la economía feminista ello está relacionado con los postulados fundamentales del paradigma neoclásico dominante en la actualidad.

La economía neoclásica analiza el equilibrio de mercado, los intercambios que realizan los agentes económicos racionales, el “homo economicus”, que actúa en el mercado movido por el egoísmo, su propio interés.

Hemos de recordar que los postulados neoclásicos suponen un abandono de las teorías clásicas del valor y los costes de producción en favor de una teoría del valor precio que se construye sobre el concepto de la utilidad marginal. Bajo este enfoque, el trabajo pasa a ser considerado una mercancía más cuyo precio se determina por su productividad marginal en el proceso productivo (en la esfera pública) y no guarda ninguna vinculación con las condiciones de vida.

Este paradigma plantea como supuesto central la racionalidad instrumental que implica un sujeto económico homogéneo, ahistórico, desconectado de su comunidad, individualista, maximizador, interesado, egoísta y competitivo. Este modelo individualista neoclásico de decisión racional, maximizador del bienestar individual, se circunscribe única y exclusivamente al ámbito de la esfera pública, los mercados capitalistas. Este sujeto, esta representación del “ser”, no se trasladada al ámbito privado, puesto que no es definido como un ámbito económico, sino un espacio no monetizado, donde las actividades realizadas para otros no son consideradas trabajo ni, por lo tanto, económicas.

En el libro *Más allá del Hombre Económico* (Ferber, Nelson, 2004), una obra que podemos considerar fundamental en la economía feminista, se desgana capítulo a capítulo la crítica feminista a la construcción androcéntrica de la disciplina económica, cuyo enfoque dominante como hemos dicho es la escuela neoclásica (Carrasco, Alemany, 1994). En este libro colectivo, Paula England (2004), define al sujeto económico como el “yo divisorio” autónomo e inasequible a las influencias sociales, que carece de vínculos emocionales necesarios para sentir empatía. Sin embargo, como señala esta autora, los individuos no reproducen este comportamiento en la vida familiar, con lo que queda de esta

forma incrustada en el seno del propio análisis económico la escisión público-privado. Se puede, pues, entender la actividad económica prescindiendo de la vida privada. No obstante, como señala Pateman (1966: 17), “la separación público-privado es tanto una parte de nuestras vidas como una mistificación ideológica de la realidad liberal-patriarcal. No son esferas separadas, sino que están interrelacionadas por una estructura patriarcal”.

Nosotras lo que queremos resaltar es que esta escisión del ser en dos, egoísta y altruista en función del ámbito en el que actúa, se inserta dentro de la propia definición de ciencia económica y, por tanto, la escisión público-privado está engarzada en el propio objeto de estudio de la economía como ciencia.

Los planteamientos de la economía feminista cuestionan los fundamentos del análisis económico desde un punto de vista epistemológico que pretenden devolver a la economía su significado como ciencia social. Su centro de análisis ha de ser los procesos que determinan la obtención de estándares de vida aceptables para toda la población. Pero estos estándares de vida son un proceso dinámico de satisfacción de necesidades en continua adaptación de las identidades individuales y las relaciones sociales (Carrasco, 2006: 23).

La crítica feminista de la economía establece las bases para

(Picchio, 2005: 31) la construcción de un paradigma alternativo como única manera apropiada de abordar conjuntamente el proceso de producción de mercancías y el de reproducción social de la población; condiciones de vida y condiciones de producción, y las instituciones fundamentales (familia, Estado y mercado).

Modernidad, escisión público-privado y sujeto autónomo

La dicotomía público-privado y la concepción del ser humano como autónomo y egoísta en el ámbito público-económico está en la base del paradigma económico neoclásico que se ha establecido como dominante. Por lo tanto, consideramos importante para profundizar en el conflicto capital-vida analizar la segregación público-privado y la concepción del sujeto en el contexto del desarrollo de la modernidad. Para ello recurrimos a Norbert Elias (1990) y

Berger, Berger y Kellner (1979), autores que han estudiado el proceso de modernización y su forma de autoconciencia, y completamos su análisis con las aportaciones de Carol Gilligan (1985, 2012) María Markus (1990) y Almudena Hernando (2013), autoras que comparten la descripción de otra forma de individualización que desafía los supuestos del paradigma económico neoclásico.

En *La sociedad de los individuos*, Norbert Elias (1990) explica que la autoconciencia de los seres humanos no depende simplemente de su constitución natural, sino de todo el proceso de individualización y, éste, depende a su vez del devenir histórico de los modelos mentales respecto a las relaciones humanas. De esta manera, siguiendo a Elias (1990), en las formaciones sociales premodernas los seres humanos se sentían y percibían como miembros de grupos familiares o clanes situados dentro de un orden superior gobernado por Dios. A partir del desarrollo de las sociedades modernas, con el incremento de la diferenciación y dependencia funcional, comienza a desarrollarse un nuevo tipo de autoconciencia, los seres humanos empezaron a verse y a sentirse, cada vez más, como seres individuales, como sujetos particulares separados de las demás personas y cosas.

Esta forma de autoconciencia surgió primero entre los grupos más poderosos (a nivel político, económico y cultural) de la sociedad, y pensamos que fue permeando a grupos cada vez más amplios de la población conforme se fueron desarrollando e imponiendo las instituciones de la modernidad (burocracia y Estado moderno, producción tecnológica capitalista, pluralización de los modos de vida...) y sus estructuras de conciencia (racionalización, maximización, control de las emociones, anonimato).

Cada una de las instituciones de la modernidad, entre ellas el capitalismo, asume e impone la concepción del ser humano individual y autónomo separado de todo vínculo afectivo. De este modo, el nuevo orden social proporcionaba un gran poder para el control de la naturaleza y de los asuntos humanos y, al mismo tiempo, liberó al individuo. Los seres humanos dejan de estar entonces sujetos a su familia, clan o tribu y adquieren mayor movilidad social. Las estructuras modernas socializan a seres humanos muy individuados y originan ideologías individualistas en las que los valores más importantes son la independencia y la

libertad (Berger, Berger y Kellner, 1979, Elias 1990).

No obstante, en este proceso de liberación el individuo ha tenido que pagar un precio muy alto. Según Elias, el precio ha sido el sentimiento de soledad, el sentirse como “un yo en su caparazón al que los demás se oponen como algo externo y extraño” (Elias, 1990:47) y, según Berger, Berger y Kellner (1979) ha supuesto la falta de sentido, el sentimiento de alienación. De ahí surge la búsqueda de la ansiada comunidad, esto es, el establecimiento de unas relaciones afectivas con el grupo en un proyecto común.

Sin embargo, pensamos, que ni la liberación del individuo ha sido tan completa, ni universal, ni la soledad y la falta de sentido tan radical. Entre otras cosas porque es imposible a nivel económico, como hemos visto anteriormente, y es imposible también a nivel de la propia constitución cognitivo-afectiva del ser humano. Afirmamos pues que la autonomía individual es una fantasía que se puede mantener gracias a la dicotomía público-privado.

Berger, Berger y Kellner en la obra *Un mundo sin hogar* (1979) analizan los elementos centrales de la conciencia moderna y los vinculan con los procesos institucionales que están implicados en ellos. Plantean que fue necesaria la segregación público-privado por tres razones:

En primer lugar, la producción tecnológica capitalista para subsistir necesitaba la separación de un espacio privado dado que la alternativa consistiría en

(Berger, Berger y Kellner 1979: 38) la transformación de los individuos en robots mecánicos, no solo por lo que se refiere al desempeño externo de roles, sino al nivel subjetivo de su propia conciencia de sí mismos. Dicha transformación, que constituye el caso extremo de alienación, es casi con toda seguridad empíricamente imposible, debido a determinadas características profundamente arraigadas en la constitución del hombre.

Pero además, estas instituciones (capitalismo, Estado Moderno), aun basadas en la idea del ser humano autónomo, tienen lógicas distintas y generan estructuras de conciencia en muchos casos opuestas, por lo cual, era necesario la creación de una esfera privada donde estas contradicciones se pudieran mitigar. Por último, señalan que la modernidad con la secularización de la

sociedad debilitó las definiciones de la realidad que hacían que la condición humana fuera más fácil de soportar, pero no transformó la propia condición humana que sigue siendo frágil, finita y mortal y estas cuestiones se “privatizaron”, es decir, se excluyeron de la esfera pública.

Así, las nuevas instituciones pudieron desarrollarse a partir de la concepción del ser humano individual y autónomo y extendieron esta ideología al mismo tiempo que se originaba una dicotomía en la vida social y en las estructuras subjetivas de la conciencia.

En la esfera pública-económica se situó lo visible, lo valorado, lo importante, el lugar de combate por el éxito socialmente reconocido (Markus, 1990); en la esfera privada-familia se acomodó lo invisible, lo no valorado, esto es, todo aquello que atenta contra el elemento central de la cosmovisión de la modernidad: la autonomía individual y el ser humano autónomo. Y en un orden patriarcal, sobre el que se estableció la modernidad y que ella misma afianzó y modificó, las mujeres fueron las relegadas al ámbito privado. Al mismo tiempo, el mantenimiento de esta separación se convirtió en una de las pruebas principales de la masculinidad de los hombres, y un componente importante del éxito social de éstos (Markus, 1990).

Las mujeres, en la primera modernidad fueron las que realizaron de vínculo, de amalgama de los individuos autónomos aislados. Las mujeres se encargaron de dedicar tiempo y esfuerzo a desarrollar los mecanismos emocionales de conexión y, como hemos señalado, no solo emocionales: el trabajo doméstico adjudicado a las mujeres fue como indica Beck: “el trozo de Edad Media que la sociedad industrial no sólo ha conservado sino que lo ha producido” (Beck, 1998: 155). De ahí que la identidad de género tradicional femenina sea relacional (“yo soy la esposa de mi marido y la madre de mis hijos”). Esta manera de pensarse y sentirse la podemos considerar como otra forma de individualización diferente a la teorizada por Elias (1990). Por lo menos, se tiene que mantener el lazo afectivo entre generaciones, porque con los individuos autónomos únicamente no hay sociedad ni seres humanos.

Hernando (2013) sostiene que la vinculación afectiva con el grupo es inherente al ser humano. Por lo tanto, por muy individualizado que esté un sujeto, la conexión emocional con el grupo tiene que mantenerse aunque sea de manera

inconsciente y negada (identidad dependiente). Según esta autora, los hombres han utilizado dos mecanismos diferentes para ser muy individualizados y mantener las conexiones emocionales: las relaciones desiguales de género, y la adscripción a grupos de pares, dentro y fuera de su propio grupo. Además, si el vínculo emocional es importante durante toda la vida se hace fundamental en los primeros años (Giddens, 1995) y en los últimos (Elias, 1989).

Conforme se radicaliza la modernidad y las mujeres comienzan a participar en la esfera pública-económica se muestra otra manera de entender la individualización diferente a la descrita por Elias (1990) y a la identidad de género tradicional femenina (identidad relacional), Hernando (2013) la llama identidad independiente. Esta nueva forma de individualización implica que las mujeres son conscientes de que no pueden abandonar los lazos afectivos con los otros seres humanos porque a diferencia de los hombres, las mujeres no tienen quién se haga cargo de los afectos. En la identidad independiente se debe dedicar tiempo y esfuerzo a este quehacer. Pero esta tarea es fundamental porque son los lazos emocionales y no la razón lo que da sentido a la vida: dice Hernando “que es sentir lo que da sentido. De otra manera, la sensación de soledad y de esfuerzo no compensado se apodera de uno/a mismo/a, y no existe ningún motor que permita arrastrar la pesada carga en que se convierte el vivir” (Hernando, 2013: 153).

Esta nueva forma de individualización tiene implicaciones para el espacio público- económico. Markus (1990) expone que el éxito en las mujeres es una experiencia privada que no genera ningún reconocimiento externo, ni siquiera social. Dicha experiencia es interpretada como satisfacción derivada de los contactos interpersonales, de la capacidad de ser útil a los demás, de prestar ayuda y cuidados. Estas cualidades se aportan incluso en los trabajos que formalmente no las exigían. Markus señala que esta privatización de los criterios de éxito puede expresar y mantener la desigualdad de la situación social de las mujeres. No obstante, indica que también puede interpretarse como un nuevo modelo de orientación de la carrera en el que se incorporan a la vida pública-económica modelos comportamentales y emocionales de la vida privada: el interés por el trabajo bien hecho por sí mismo, la importancia de las relaciones personales para la realización en la vida y el rechazo del éxito en base a las

actitudes extrafuncionales.

La individualización que describen Hernando (2013) y Markus (1990), es decir, estas nuevas formas de sentirse, percibirse y relacionarse desafían la dicotomía público-privado y con ello al patriarcado. Al mismo tiempo, sitúan en el centro de la vida social las actividades que restablecen cotidiana y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas (Precarias a la deriva, 2006), esto es, el trabajo de cuidados. En esta dirección, los estudios de psicología sobre el desarrollo moral de Gilligan (2002, 2013) concluyen que el patriarcado se encuentra en conflicto con la misma naturaleza humana porque produce escisiones en la mente, pues se separa a todos individuos de partes de sí mismos y se socavan sus capacidades humanas básicas (la capacidad de saber en las mujeres y la de preocuparse por los otros en los hombres, entre otras). Para Gilligan (2013), tanto el egoísmo masculino como la abnegación femenina implican el abandono de un determinado tipo de relaciones y responsabilidades (los hombres dejan de participar en las relaciones de cuidado y las mujeres en la vida pública extra-doméstica) y suponen restricciones al cuidado. Solo puede ofrecerse un cuidado de calidad que genere confianza (Siegel, 2007) cuando se está presente y consciente (con la mente integrada, sin disociación) y se trata al ser humano (uno mismo y los otros) como un fin en sí mismo.

Los cuidados en el centro de la reproducción social

Carol Gilligan (1985) ya consideraba que el valor del cuidado tenía que incorporarse a la sociedad para que realmente se pudiera llevar a cabo la justicia. Esta autora nos expone que la pregunta hasta ahora formulada ha sido cómo aprendemos a adoptar el punto de vista del otro y cómo superamos la búsqueda del interés individual, pero, tal vez hemos de formularnos otra pregunta, ¿cómo perdemos la capacidad humana de cuidar? Gilligan (2013). Nosotras hemos tratado de evidenciar que no se ha perdido realmente esta capacidad porque si fuera así el ser humano no podría sobrevivir. Lo que ha ocurrido es que esta capacidad ha quedado oculta y devaluada en nuestra sociedad a partir de procesos de individualización diferenciados que han de ser universalizados.

A lo largo de este trabajo hemos utilizado la definición de cuidados del colectivo

Precarias a la Deriva: El cuidado, los trabajos de cuidados son

(Precarias a la deriva, 2006: 108) todas aquellas actividades que regeneran cotidiana y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas, las prácticas orientadas a hacerse cargo de los cuerpos sexuados, reconociendo que estas prácticas están atravesadas por (des)afectos y que constituyen en sí mismas relaciones.

La relevancia del cuidado como base de la vida y del sistema económico permite situar este trabajo en el centro de la reproducción social. Estos trabajos traspasan la esfera mercantil y no mercantil dependiendo del sujeto que los presta y del sujeto que los recibe y de las relaciones sociales que se establecen entre ellos. “Familia-estado-mercado conforman el triángulo socioinstitucional en que se desarrollan los cuidados, cuyo denominador común son las mujeres”. Como nos señala Pilar Carrasquer (2012), los cuidados están entre el trabajo, el consumo y el ocio; entre el egoísmo y el altruismo; entre el mercado y el no-mercado; entre la autonomía y la dependencia; entre lo público y lo privado; entre lo colectivo y lo individual.

Emerge entonces el concepto de trabajo de cuidados como elemento central para entender esta crisis multidimensional en la que estamos inmersos. En las denominadas sociedades desarrolladas se han producido cambios sociales que han modificado la organización social de los trabajos necesarios para la reproducción social. Surgen entonces las denominadas cadenas globales de cuidados (Hochschild, 2001) donde las mujeres migrantes vienen a suplir las ausencias de las “mujeres” que dejan de asumirlos. Todos estos cambios han de ser analizados en un contexto de incremento de la precarización y fuerte segmentación de los trabajos mercantiles. Pensemos tan sólo en el trabajo de las mujeres internas que pueden describirse como la esclavitud del siglo XXI, trabajos sin contrato, de más de 60 horas semanales y salarios ínfimos.

Pero como señala Amia Pérez Orozco (2014: 92), “todas las personas en todos los momentos de nuestras vidas necesitamos cuidados porque nuestras vidas son vulnerables”. Reconocer nuestra vulnerabilidad nos obliga a aceptar el carácter relacional de nuestra existencia; saberse vulnerable requiere reconocerse dependiente y ligado al otro a lo largo de nuestras vidas. No somos

sujetos autónomos que salimos al mercado libres de responsabilidades hacia otras/os, la dependencia es inherente a la condición humana, todas las personas, a lo largo de nuestra vida, nos situamos en diversas posiciones en un continuo de interdependencia.

Reflexiones finales

Cuando comenzamos a escribir este trabajo nos preguntábamos ¿Cómo puede mantenerse un sistema económico que no garantiza la reproducción de las condiciones de vida para cada vez más amplias capas de la población sin generar apenas resistencias? ¿Por qué este conflicto capital-vida no supone un estallido social?

Si desde la economía feminista se nos plantea un conflicto irresoluble entre el capital y la vida es porque se han impuesto en la modernidad las estructuras de conciencia, la individualidad y los valores del ámbito público-económico. Pero pensamos que el ámbito privado ha sustentado la sociedad tanto a nivel afectivo como instrumental y por lo tanto, no hay duda de que sus estructuras de conciencia, valores e individualidad son fundamentales para la supervivencia del grupo humano y, en las circunstancias actuales, ya no pueden ser ni infravaloradas ni invisibilizadas y se tienen que incorporar a la vida pública. De esta manera podrá plantearse un verdadero conflicto entre capital y vida.

Esbozamos para finalizar una intuición en forma de pregunta ¿son las movilizaciones de 8 de Marzo y la huelga de mujeres una respuesta al malestar social y un intento de trasladar a la esfera pública este conflicto que hasta ahora ha estado invisibilizado en la esfera privada, como un conflicto personal?

Recordemos que esta huelga se ha articulado en cuatro ejes: laboral, cuidados, consumo y estudiantil. Y queremos resaltar la potencia transformadora de una huelga de mujeres que ha movilizó a cientos de miles de mujeres en nuestro país y ha conseguido llevar al debate público la brecha salarial, la precarización de los empleos feminizados, la crisis de los cuidados, las violencias machistas... por nombrar algunas de las reivindicaciones que se han llevado a las calles.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2006): *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI
- Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Berger, P., Berger, B. y Kellner, H. (1979): *Un mundo sin hogar (modernización y conciencia)*, Santander, Sal Terrae.
- Borderías, C., Carrasco, C. y Alemany, C. (1994): *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona/Madrid, Icaria/FUHEM
- Dalla Costa, M. (1977): "Las mujeres y la subversión de la comunidad" en Dalla Costa, M. y James, S. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI, pp. 22-65.
- Carrasco, C. (2006): La economía feminista: una apuesta por otra economía, en Vara, M^a J. (Coord.): *Estudios sobre Género y Economía*, Madrid, Akal, pp. 29-62.
- Carrasco, C. (2017): "La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción". *Ekonomiaz* N.º 91, 1.º semestre, pp. 52-77.
- Elias, N. (1989): *La soledad de los moribundos*, Mexico, Fondo de Cultura Económico
- Elias, N. (1990): *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península
- England, P. (2004). "El yo divisorio: prejuicios androcéntricos de las hipótesis neoclásicas", en Ferber, M.A. y Nelson, J. A. *Más allá del hombre económico*, Madrid, Cátedra, pp. 559-82.
- Giddens, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza editorial
- Giddens, A (1995): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península
- Gilligan, C. (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México Fondo de Cultura Económica.
- Gilligan, C. (2003): *El nacimiento del placer*, Barcelona, Paidós.
- Gilligan, C. (2013): "La ética del cuidado", en *Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas nº30*. Barcelona, Fundació Victor Grifols i Lucas.
- Hernando, A. (2012): *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistoria del sujeto moderno*, Madrid, Katz Editores
- Herrero, Y. (2013): "Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible". *Revista de Economía Crítica*, nº16, segundo semestre, pp. 278-307.
- Hochschild, A. R. (2001): "Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional", en Giddens, A y Hutton, W. (eds.), *En el límite: La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, pp. 187-208.
- Markus, M. (1990): "Mujeres, éxito social y sociedad civil. Sumisión y subversión del principio de logro" en Benhabib, S y Cornell, C (eds), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo*

tardio, València, Alfons el Magnanim

Molyneux, M. (1994): “ Más allá del debate sobre el trabajo doméstico” en *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona/Madrid, Icaria/FUHEM, pp. 111-149.

Pateman, C. (1966): “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Carmen Castells (comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, pp 2-23.

Pérez Orozco A. (2011): “Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida”. *Investigaciones Feministas*, vol 2, pp. 29-53.

Pérez Orozco A. (2014a): “Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico”. *Revista de Economía Crítica*, nº 5. Marzo de 2006, pp 7-37.

Pérez Orozco A. (2014b): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficantes de sueños.

Picchio, A. (1994): “El trabajo de reproducción, tema central en el análisis del mercado laboral”, en Borderías, C., Carrasco, C. y Alemany, C. (Comp.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria, pp.451-490.

Picchio, A. (2005): “La economía política y la investigación sobre las condiciones de vida” en Cairó y Mayordomo (comp.) *Por una economía sobre la vida, Aportaciones desde un enfoque feminista*, Barcelona, Icaria, pp. 17-34.

Siegel, D. (2007) *La mente en desarrollo. Cómo interactúan las relaciones y nuestro cerebro para modelar nuestro ser*, Sevilla, Desclée de Brouwer

Siegel, D. (2011) *Mindsight. La nueva ciencia de la mente*, Madrid, Paidós

FILOSOFIA, CULTURA I LITERATURA
FILOSOFÍA, CULTURA Y LITERATURA

Enfermedad y mal moral en el primer Dostoievski. El caso de Nétochka Nezvánova

Lorena Rivera León
Lorena.Rivera@uv.es

Resumen: El artículo se ocupa de *Nétochka Nezvánova* (1849), una novela inacabada de la etapa inicial de Dostoievski, a fin de rastrear en ella la conexión entre enfermedad física y mal moral que tan evidente y recurrente resulta en las obras de madurez. Sustrayéndonos a la idea, extendida entre la crítica, de que las creaciones de los años cuarenta carecen básicamente de interés con algunas excepciones como *El doble* (1846), desarrollamos la hipótesis de que este texto mantiene lazos evidentes con los grandes temas y obras del autor ruso. Así, aparece en su primera parte, donde concentramos el análisis, el retrato de una típica personalidad sadomasoquista que tantas veces reencontraremos en los años de madurez.

Palabras clave: Dostoievski, estudios comparados, filosofía moral, antropología filosófica

Introducción: Sobre la conexión entre enfermedad física y mal moral en Dostoievski

La importancia de Fiódor M. Dostoievski para la filosofía y, más concretamente, para la antropología filosófica, resulta hoy difícilmente cuestionable. Como ya señalara Nikolái A. Berdiáev en su clásico estudio *El espíritu de Dostoievski*, el autor de *Los hermanos Karamázov* es un gran «pneumatólogo», un avezado conocedor del espíritu humano cuya obra creadora es «infinitamente importante para la antropología filosófica, para la filosofía de la historia, para la filosofía de la religión, para la filosofía moral». (Berdiaev, 2008: 38-39). Además, Dostoievski es uno de los autores que, en más

ocasiones y con mayor agudeza, ha conectado el sentimiento moral con la afectación anímica y también con la enfermedad o salud física.

Contrariamente a lo que propugnaría un dualismo tradicional esencialmente reduccionista, para Dostoievski la esfera del cuerpo no puede permanecer ajena a los padecimientos o regocijos de lo que se ha venido en llamar «alma», sino que resulta constantemente afectada por ellos hasta el punto de que la degradación moral de los personajes más conocidos de las novelas del autor ruso se manifiesta siempre como enfermedad mientras que la salud va ligada a la integridad moral. Paradigmático resulta, en este sentido, el caso de Raskólnikov en *Crimen y castigo*. El asesinato de la vieja usurera y de su hermana Lizaveta termina por postrar en cama, agotado por accesos febriles, a un joven vigoroso cuya vitalidad había empezado a resentirse incluso antes de los homicidios, con su aproximación a las tesis nihilistas inspiradoras de su crimen.¹

No menos revelador es el caso de Iván, cuyo delirio al final de *Los hermanos Karamázov* es consecuencia directa del sentimiento de culpa que le genera haber inducido a Smerdiákov a cometer el asesinato del viejo Fiódor Pávlovich Karamázov, siendo así causa indirecta del sufrimiento de su hermano Dmitri, inocente de los cargos que se le imputan. Si pensamos, por otra parte, en el protagonista de los *Apuntes del subsuelo*, resulta que su autoproclamada condición de «hombre enfermo» (Dostoievski, 1969a: 171), que en principio parecería sólo física, pues él se queja del hígado, tiene en verdad un arraigo moral como se intuye ya a partir de la segunda de las frases con que él mismo se define: «soy un hombre malo» (Dostoievski, 1969a: 171). En cuanto a *El idiota*, afirma Michel Eltchaninoff (1998: 104) que se trata de «la novela de la enfermedad por excelencia», donde el carácter beatífico del príncipe Myshkin no se comprende sin su condición de epiléptico. A esta peculiaridad se debe su extremada sensibilidad para leer en los corazones de los otros, pero también su fracaso último en el terreno amoroso. En *El idiota* encontramos, además, magníficamente descrita, otra sintomatología de origen moral que tiene que ver

¹ Sobre la centralidad de la corporeidad en *Crimen y castigo* puede consultarse el artículo «Las voces del cuerpo en *Crimen y castigo* de Dostoievski» (Llinares, 2007).

con lo que, si continuamos con el lenguaje de la medicina, podríamos llamar «estar herido» y que afecta esencialmente a Nastasia Filíppovna.

Creemos que este fugaz repaso por varias de las obras de madurez de Dostoievski basta para poner de relieve el vínculo, usualmente advertido por la crítica, entre enfermedad y degradación moral en las grandes novelas. Escoger sólo uno de estos títulos y profundizar en la conexión mencionada resultaría, sin duda, de gran interés filosófico. Sin embargo, lo que aquí nos proponemos es hacer extensiva la pregunta por la ligazón entre enfermedad y caída moral a las novelas previas a los *Apuntes del subsuelo* (1864), texto que los expertos en Dostoievski consideran usualmente un punto de inflexión en su producción. Las creaciones anteriores a esta fecha apenas suscitan la atención de la crítica y, sin embargo, pensamos que suministran abundante material en relación con el tema que nos ocupa. *Humillados y ofendidos* (1861), que precede en pocos años a los *Apuntes del subsuelo*, es, sin duda, el texto que permite trazar conexiones más firmes con las novelas de madurez. Pero incluso en las creaciones de los años cuarenta puede rastrearse el vínculo entre mal físico y moral. Así, la locura asoma en *El doble* (1846) y en *Corazón débil* (1848), mientras que la epilepsia cobra importancia en *La patrona* (1847) y la melancolía lo hace en *Noches blancas* (1848). Aún más significativo es el caso de *Nétochka Nezvánova*, novela que quedó inacabada por la detención de Dostoievski en 1849, y donde el escritor llega, en palabras de su biógrafo Joseph Frank (1984: 468), «al umbral del mundo de sus novelas principales». En lo que sigue nos ocuparemos de este texto y, más concretamente, de la primera de las tres partes que lo componen, pues encontramos en él el primer retrato completo que Dostoievski presenta de una personalidad sadomasoquista.

Nétochka Nezvánova: primer descenso a los infiernos del sadomasoquismo

La correspondencia de Dostoievski con su hermano Mijaíl hace pensar que ya en octubre de 1846 el escritor había comenzado a dar forma en su imaginación a *Nétochka Nezvánova* (Dostoievski, 1969b: 118-120; Dostoïevski, 1998: 270-272). No obstante, distintos compromisos literarios fueron postergando la composición de la obra y no fue hasta enero y febrero de 1849

cuando sus dos primeras partes aparecieron en *Anales de la patria*. Una tercera saldría en mayo, aunque sin firmar, pues para entonces Dostoievski ya estaba encarcelado en la fortaleza de Pedro y Pablo. Cuando en 1860 el autor ruso acometió la revisión de sus obras para una nueva edición, introdujo algunos pequeños cambios en *Nétochka Nezvánova*, pero la dejó inacabada (Frank, 1984: 53-54).

Por lo que nos ha llegado de esta novela cabe colegir que Dostoievski la concibió como un *Bildungsroman* en el que su protagonista, la misma que da título al libro, escribe, ya de adulta o anciana, acerca de las experiencias de su vida desde la óptica reflexiva que proporciona la madurez. Joseph Frank señala que George Sand pudo constituir una inspiración para Dostoievski y que quizá Nétochka estuviera destinada a ser una gran cantante, como muchas de las heroínas de la escritora francesa.

Como ya hemos señalado, *Nétochka Nezvánova* consta de tres partes bien diferenciadas, aunque no aparezcan marcadas como capítulos. La primera de ellas contiene el relato de la infancia de su protagonista en un ambiente de miseria. Huérfana de padre, que falleció cuando ella sólo contaba dos años, Nétochka vive con su madre y su segundo esposo, Yefímov, un músico que ejerce una influencia determinante sobre la niña, que, además, en aquella época lo cree su padre biológico. Se trata de la primera gran personalidad sadomasoquista que retrata Dostoievski y también, como indica Joseph Frank, resulta novedoso que el «soñador» que había aparecido repetidamente de manera amable en las novelas de los años cuarenta tenga aquí rasgos claramente antipáticos.

Yefímov, de extracción social baja, consiguió en su juventud entrar como clarinetista en la orquesta de un opulento terrateniente cuya gran pasión era la música. A los veintidós años vino a trabar conocimiento con un violinista italiano de dudosa moralidad, que llegaría a ejercer una insospechada influencia sobre su vida futura. Este violinista había trabajado como director de orquesta para un conde que vivía en la misma comarca que el hacendado que tenía empleado a Yefímov y que también contaba con su propio grupo de músicos. Sin embargo, recientemente había sido despedido por su mala conducta. Al poco de estos acontecimientos falleció repentinamente, al parecer de un ataque de apoplejía,

aunque su muerte estuvo rodeada de extrañas circunstancias. A Yefímov le dejó en herencia su violín, pues durante el tiempo que duró su amistad le había enseñado a tocar este instrumento y lo había convencido de que tenía un don extraordinario que su patrón no había sabido ver y que estaba desperdiciando.

Muy pronto, Yefímov comienza a dar muestras de megalomanía y a comportarse de manera ingrata con su patrono, que siempre se había enorgullecido de tratar con gran respeto a sus músicos. El propio Yefímov reconoce que no entiende muy bien qué le lleva a actuar de forma tan errática e intuye que debe de andar en ello la mano del diablo (Dostoievski, 2009: 943). A pesar de que su clarinetista lo ha ofendido con una serie de falsas acusaciones, el terrateniente le ofrece que regrese con él en condiciones muy ventajosas, pero el músico reconoce que, de quedarse en la hacienda, seguramente acabaría prendiéndole fuego. Su patrono desiste entonces de su empeño, pero le ruega que toque para él el violín, pues su pasión por la música es tal que siente una gran curiosidad por conocer el alcance de su talento. Yefímov accede y, en una nueva muestra de generosidad, el terrateniente se despide de él dándole trescientos rublos, con la petición de que no vuelva a cruzarse en su camino y el consejo de que estudie y se aleje de la bebida para poder desarrollarse como artista. Yefímov se marcha, pero no sigue ninguna de las indicaciones del hacendado: pronto dilapida el dinero y le escribe para que le envíe más, a lo cual aquel finalmente accede tras recibir varias misivas.

En estas circunstancias, el músico conoce a B., un joven violinista de origen alemán que suple su falta de un talento sobresaliente con grandes dosis de perseverancia y trabajo duro. B. constituye el reverso de Yefímov, de tal modo que, mientras el primero va haciendo progresos con su técnica a fuerza de dedicación, su amigo, mucho más dotado, pero carente de disciplina, se hunde poco a poco. B., que aprecia sinceramente a Yefímov hasta el punto de llegar a mantenerlo, le insinúa delicadamente, de vez en cuando, que no debería olvidar demasiado el violín para no perder el hábito de tocarlo, pero de nada sirven sus recomendaciones. Al final, B., convertido en un intérprete reconocido, se despide de Yefímov, no sin antes alabar su talento, que a él le parece evidente, y de insistirle para que siga los consejos del terrateniente.

Al cabo de los años, B. se reencuentra con su antiguo camarada a las puertas de una taberna y comprueba que su deterioro ha ido en aumento, hasta el punto de que está demacrado, viste de harapos y se ha convertido en un alcohólico. Sorprendentemente, Yefímov le comunica que se ha casado. Su esposa no es otra que la madre de Nétochka, a la que él culpa injustamente de todas sus desdichas y constantes fracasos. Lejos de ser un obstáculo para el progreso artístico de su marido, lo cierto es que la joven esposa se mata a trabajar para mantenerlos a él y a la niña, aunque no recibe más que reproches y sinsabores como contrapartida.

Yefímov posee, como bien advierte Frank, una personalidad sadomasoquista (Frank, 1984: 456-457). Incapaz de lidiar con la distancia que separa sus aspiraciones megalómanas de su realidad de músico pobre, encuentra un cierto placer masoquista en regodearse en el papel de víctima que él mismo se ha asignado,² pues hay que destacar cómo Dostoievski toma todas las precauciones posibles para que su situación no pueda ser simplemente atribuida a una causa social. Yefímov es un violinista más dotado que la media, pero ha sido su propia indolencia la que ha echado a perder su carrera y no ninguna influencia nefasta del medio, a pesar de que nunca haya tenido una posición económica holgada. La rivalidad, sobre la que tanto insiste René Girard (1985) en sus análisis de la obra de Dostoievski, es, a nuestro juicio, la que más promueve su paranoia. Cuanto mayor es la gloria alcanzada por los violinistas de los que oye hablar, más insiste él en la desgracia que le ha privado de la posibilidad de desarrollarse como artista. Así queda claramente de manifiesto en este texto:

Había quien le sacaba de quicio hablándole de algún nuevo violinista recién llegado. Al enterarse, Yefímov cambiaba de color, se desconcertaba, indagaba quién era el nuevo genio y se sentía roído por los celos. Creo que fue a partir de entonces cuando se inició su auténtica y sistemática demencia, su idea fija de que era el primer violinista, al menos en Petersburgo, pero que, perseguido por las adversidades, y en

² Su viejo amigo, el violinista B., le explica muy bien al príncipe J. cómo Yefímov ha podido llegar a experimentar su lamentable situación como reconfortante: «[...] la pobreza viene a ser para él casi una felicidad, porque le sirve de justificación: puede argüir que la miseria le impide triunfar y que, de ser rico, dispondría de tiempo, no tendría preocupaciones, y entonces verían los demás qué clase de artista era él.» (Dostoievski, 2009: 989).

virtud de múltiples intrigas, su nombre permanecía ignorado y su arte incomprendido. Esto le producía hasta cierta complacencia, pues hay quienes gozan considerándose maltratados y oprimidos, lamentándose de ello en público o consolándose con ello en privado y rindiendo culto a su irreconocida grandeza. Conocía uno por uno a todos los violinistas de Petersburgo y, en su concepto, ninguno de ellos podía aspirar a ser su rival. (Dostoievski, 2009: 960)

Ya hemos visto cómo Yefímov asociaba su conversión «demoníaca» a su trato con el violinista italiano que le enseñó los rudimentos de este instrumento. Creemos, por tanto, que no es difícil pensar en este último como el primer rival en avivar el deseo mimético de Yefímov que, de acuerdo con las tesis de Girard, es de orden metafísico. Según el autor de *Mentira romántica y verdad novelesca*, el deseo humano tiene carácter imitativo y pasa siempre a través de un mediador, por lo que obedece a una estructura triangular. El impulso hacia el objeto lo es siempre hacia ese mediador por el que el sujeto experimenta sentimientos ambivalentes, de tal modo que desprecia todo lo que procede de él a la vez que, de forma paradójica, lo desea. Por otra parte, el prestigio del mediador pasa al objeto deseado y le confiere un valor ilusorio. De esta manera, el deseo triangular transfigura su objeto.

Cuando su patrono, el hacendado, le pregunta a Yefímov por el virtuosismo de su maestro, este se apresura a señalar que tocaba mal el violín, pero que era muy hábil instruyéndolo a él sobre cómo extraer lo mejor del instrumento. Es decir, era muy capaz de alentar su deseo, un deseo que el propio Yefímov reconoce vacío, sin objeto: «Pruebe a preguntarme: “¿Deseas algo, Yegor? Todo puedo dártelo”, que no le responderé nada, señor, porque ni yo mismo sé lo que quiero.» (Dostoievski, 2009: 943). Lo que el violinista italiano consiguió promover en su joven discípulo no fue tanto el anhelo de tocar bien un instrumento, –pues él mismo, poco virtuoso, no podía ser modelo para ello– como el ansia por alcanzar una gloria que a él ya se le había escapado. Aunque todo parece quedar en una acusación falsa por parte de uno de los músicos del conde, conviene no olvidar que por momentos se cierne sobre Yefímov la sospecha de haber causado la muerte de su maestro y de haberlo obligado a testificar en su favor. Lo que este le lega en el testamento es, precisamente, un frac con el que esperaba encontrar empleo y lo que puede ser considerado su

objeto fetiche: el violín, bastante ordinario, que, sin embargo, el conde está empeñado en adquirir por la elevadísima suma de tres mil rublos, sin que nunca se nos explique qué le mueve a hacerle a Yefímov tan disparatada oferta, que el joven, también en contra del más elemental dictado del sentido común, se niega con obstinación a aceptar.

Todo masoquista está siempre pronto a mudar su sufrida piel por la lacerante coraza con la que el sádico abraza el dolor que él mismo provoca en los otros. Como bien reconoce René Girard (1985: 167), «el sadismo es la inversión “dialéctica” del masoquismo» y por ello no ha de extrañarnos que Yefímov se apresure a descargar la responsabilidad que le corresponde en su propia desgracia sobre las espaldas de su abnegada esposa, a la que martiriza hasta llevarla a la muerte. A ella y a las lamentables condiciones en que viven, echa la culpa de que su talento se haya malogrado y esa historia que se cuenta a sí mismo parece reconfortarle.³ Lo peor de todo no es que explote sin piedad a su mujer y que la menosprecie, sino que ha conseguido poner a Nétochka de parte suya, contagiándole sus delirios de grandeza y la creencia de que es un gran artista incomprendido y maltratado por el destino. La niña, que ha desarrollado una injusta hostilidad hacia su madre, no sólo accede, aunque con mala conciencia, a robarle dinero para que Yefímov pueda seguir emborrachándose, sino que llega a compartir la abominable fantasía de que cuando ella esté en la tumba, la vida de ambos será mejor. Persuadido de que su esposa era la causa de su ruina, en sus momentos de mayor disociación de la realidad Yefímov llegaba a poner la mano sobre el violín declarando, delante de ella, que no lo tocaría hasta que muriera (Dostoievski, 2009: 956). Nétochka, que ha presenciado alguna de estas escenas, en un momento de acercamiento cariñoso a su padre le hace partícipe de su convencimiento de que, cuando mamá ya no esté, él la llevará a otro lugar mejor, muy distinto de la mísera buhardilla en la

³ Nétochka analiza con lucidez cómo su padrastro había encontrado en su mujer a un chivo expiatorio: «Yefímov, que quizá se casara tan sólo porque mi madre poseía alrededor de mil rublos, se cruzó de brazos no bien se acabó el dinero y, ni más ni menos que si se alegrara del pretexto que se le presentaba, propaló la verdad de que el matrimonio había malogrado sus facultades, que se le hacía imposible trabajar en un cuchitril sofocante y en presencia de una familia hambrienta, que en tales condiciones la música y las melodías no acertaban a penetrar en su cerebro y que, al parecer, aquellas calamidades eran su sino. Por lo visto, llegó luego a convencerse él mismo de lo razonable de sus lamentaciones y se alegró de haber encontrado para ellas un nuevo pretexto. Aquel talento infeliz y malogrado parecía buscar un motivo exterior al que atribuir todos sus reveses e infortunios.» (Dostoievski, 2009: 955-956).

que ahora habitan (Dostoievski, 2009: 974-975). Tan nefasta es la influencia que Yefímov ha ejercido sobre la pequeña que también ella llega a fantasear con una vida de lujo y comodidades aunque su madre ya no alcance a disfrutarla. La Nétochka adulta que escribe su autobiografía reflexiona críticamente sobre la impropia manera en que se conducía entonces y recuerda que ya en aquellos momentos algo oprimía su pecho al obrar así, como si su conciencia pugnara por expresarse.⁴

El desenlace de la historia de Yefímov ha de consistir, necesariamente, en un descenso a las regiones infernales. El detonante del malhadado final lo constituye la llegada a San Petersburgo del reputado violinista europeo S...z, considerado un auténtico genio. Si la actuación de cualquier afamado intérprete en la ciudad produce siempre inquietud en Yefímov, en este caso su turbación alcanza cotas inauditas. Lo habitual es que los elogios recibidos por otros músicos susciten su envidia, que sólo se apacigua tras dar con algún defecto que le permita sostener la ficción de que su talento es superior al de cualquiera. El concierto de S...z genera una gran expectación entre los aficionados y Yefímov tiene que redoblar sus esfuerzos para procurarse una entrada al tiempo que trata de disimular su interés por el evento. Finalmente, recibe en su casa una localidad por invitación del príncipe J., amigo de su viejo compañero el violinista B., que conoce a través de este su triste historia y que muy pronto jugará un papel determinante en el futuro de Nétochka. El efecto que la indiscutible brillantez de la interpretación de S...z provoca sobre Yefímov no puede ser más devastador. Por primera vez en su vida ha contemplado ante sí al genio y la distancia que lo separa de su propia mediocridad es tan insalvable que parece difícil que pueda seguir buscando excusas para encubrir su fracaso.

Quizá habría perseverado en el autoengaño, pero, al regresar a casa, Yefímov halla muerta a su esposa y con ella desaparece la coartada permanente que se había construido para no confesarse a sí mismo que ya no hay esperanza

⁴ «¿Cómo pudo germinar en mí semejante odio hacia una criatura tan sufriendo como ella? Sólo ahora comprendo sus padecimientos, y no puedo acordarme de aquella mártir sin que se me traspase el corazón. Incluso entonces [...] el corazón se me contraía de dolor y de piedad (сжималось мое сердце от боли и жалости); la inquietud, la turbación y la duda me atormentaban el alma. Ya se rebelaba mi conciencia, haciéndome sentir, con pesar y sufrimiento, lo injusto de mi actitud hacia mi madre.» (Dostoievski, 2009: 970; Достоевский, 1988-1996: II, 230).

para él en el mundo de la música. Después de haberla sepultado bajo una montaña de prendas en un último y demencial intento por tapar la realidad, Yefímov agarra su violín e intenta entonar con él algunos acordes, pero sólo consigue arrancarle un chirrido desgarrador y doloroso. Nétochka es testigo de la escena, que alcanza un grado de patetismo casi tan acerbo y estremecedor como el de las páginas de *El idiota* en las que el príncipe Myshkin y Rogozhin, con la razón perdida, velan el cadáver de Nastasia Filíppovna. Con un automatismo quejumbroso, Yefímov sigue justificándose ante la niña mientras señala el cadáver con una mano temblona. «*No he sido yo, Nétochka, no he sido yo. [...] No he sido yo, ni tengo ninguna culpa de ello*» (Dostoievski, 2009: 1008) masculla mientras ella lo arrastra para que huyan de la casa. Él se deja llevar, pero, completamente trastornado, abandona a la niña en las nevadas calles de San Petersburgo durante su huida. Incapaz de seguirlo a la carrera, Nétochka cae derrotada ante un portal, que resulta ser el del príncipe J., alma bondadosa que la recoge y le brinda una nueva vida. Yefímov es detenido en las afueras de la ciudad con un acceso de furiosa locura y queda ingresado en un hospital donde fallece dos días después.

En conclusión, cabe afirmar que la degradación moral se traduce en enfermedad y muerte ya en esta temprana obra de Dostoievski, lo cual pone de manifiesto que *Nétochka Nezvánova*, texto usualmente ninguneado por la crítica, reviste interés para rastrear las conexiones entre la madurez creativa del autor ruso y sus primeras producciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BERDIAEV, N. (2008): *El espíritu de Dostoievski*. Trad. cast. de Olga Trankova Tabatadze (con la colaboración de Sebastián Montiel y Artur Mrowczynski-Van Allen), Granada, Editorial Nuevo Inicio.
- DOSTOIEVSKI, F. M. (1969a): *Apuntes del subsuelo*, trad. cast. de Lidia Kúper de Velasco, en *Id.*, *Obras completas. Vol III*. Edición dirigida y prologada por Augusto Vidal, con un estudio preliminar de José Luis L. Aranguren, Barcelona, Vergara, pp.169-286.
- DOSTOIEVSKI, F. M. (1969b): *Cartas a Misha (1838-1864)*. Trad. cast. de Selma Ancira, Barcelona, Grijalbo.
- DOSTOÏEVSKI, F. M. (1995): *Correspondance. Tome 1: 1832-1864*. Trad. fr. de Anne Coldefy-Faucard, Paris, Éditions Bartillat.
- DOSTOIEVSKI, F. M. (2009): *Nétochka Nezvánovna*, trad. cast. de Luis Abollado, en *Id.*, *Obras completas I: Novelas y relatos (1846-1849)*. Edición y prólogo de Ricardo San Vicente, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 933-1142.
- ДОСТОЕВСКИЙ, Ф. М. (1988-1996): *Собрание сочинений в 15 томах*. Том VI: *Идиот*; Том XV: *Письма*, Ленинград, Наука.
- ELTCHANINOFF, M. (1998): *Dostoïevski: Roman et philosophie*, Paris: PUF.
- FRANK, J. (1984): *Las semillas de la rebelión, 1821-1849*. Trad. cast. de Celia Haydée Paschero, México, F.C.E.
- GIRARD, R. (1985): *Mentira romántica y verdad novelesca*. Trad. cast. de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama.
- LLINARES, J. B. (2007): «Las voces del cuerpo en *Crimen y castigo* de Dostoievski», en Callejo Pérez, A. y Vicente Arregui, G. (coords.), *Significados de la memoria: Homenaje al profesor Jorge V. Arregui*, Málaga, Universidad de Málaga.

Notes per a una *dramatologia* de la vergonya Del *Gòrgias* platònic al teatre de Václav Havel

Jordi Casasampera Fernández

Resum: L'objectiu de la present comunicació és aproximar-nos a una reflexió sobre el sentit filosòfico-polític de la vergonya, reflexió que sorgirà de la Grècia clàssica i que trobarà el seu eco en un cas de l'Europa del segle XX. Partirem de les consideracions de Bernard Williams sobre *aidos* i *aiskhyné* i ens centrarem en el *Gòrgias* de Plató com a lloc privilegiat per a la qüestió. La tasca socràtica com a *elenkhos* ens permetrà connectar les nocions d'*eidos* i d'*aiskhyné* amb el platonisme de Jan Patočka (1907-77) i aquest amb l'obra teatral de Václav Havel (1936-2011). Finalment, això ens durà a noves conclusions sobre el caràcter filosòfico-polític de la vergonya, així com sobre la capacitat del teatre per a reflexionar-hi i, per tant, sobre la importància filosòfica d'atendre a la forma dramàtica de l'escriptura platònica.

Paraules clau: Plató, Patočka, Havel, *elenkhos*, drama.

Introducció

Amb aquesta comunicació volem defensar la importància de l'aspecte *dramatològic* de la filosofia, és a dir, la necessitat d'una filosofia que –sense abandonar en cap cas el rigor i l'anàlisi conceptual– sigui conscient que els conceptes sorgeixen en situacions, és a dir, que tot *lógos* es dona en un *drâma*. Això no implica en cap cas una relativització dels conceptes o idees, sinó la seva encarnació. Potser sorprenentment –almenys des de la perspectiva que sobrevalora la idea de progrés o de cosmovisió–, el resultat de l'esforç dramatològic no és tant que “cada idea és filla del seu temps”, sinó més aviat la

constatació que les mateixes idees s'encarnen de diferent manera en el temps¹. La idea platònica, Plató mateix, la situa en un drama: el diàleg platònic. És per això que considerem irrenunciable tenir en compte el drama per a una interpretació ben encaminada de Plató i, de la mateixa manera, creiem necessari evitar el reduccionisme lògic-lingüístic de la filosofia en general. Cal atendre, en definitiva, al drama des del qual o en el qual el logos *apareix* (amb tot el pes fenomenològic del terme).

La vergonya és, en aquest sentit, un fet/vivència/concepte especialment adequat per al nostre propòsit, ja que hom s'avergonyeix sempre d'alguna cosa concreta que posa en joc la realitat intersubjectiva en cada cas existent i, d'altra banda, els diàlegs platònics bé poden ser considerats, en certa manera, com una dramatologia de la vergonya².

La nostra proposta de reflexió es realitzarà a partir de quatre punts en diàleg: (1) la noció de *internalized other* de Bernard Williams a *Shame and Necessity*; (2) la consideració de l'*élenkhos* socràtic com a avergonyiment i de Sòcrates com a figura d'aquest altre interioritzat, particularment en el *Gòrgias*; (3) l'aspecte essencialment negatiu (socràtic) que Jan Patočka atribueix a la Idea platònica; i (4) un cas peculiar d'aquest socratismen en el teatre de Václav Havel.

La vergonya com a vehicle d'aparició

És obvi que l'experiència de la vergonya depèn de la figura de l'observador. La seva vivència més bàsica podria ser la de ser vist nu: *aidoia* són els genitals, les vergonyes. En ocasions, però, la vergonya no es produeix per una mirada directa sinó per "allò que diran de mi". Així, *aidós* funcionava també com a crit de guerra en la batalla, tot motivant a lluitar, ja que altrament allò que dirien de mi m'avergonyiria. Cal notar, doncs, que n'hi ha prou amb la mirada potencial d'un altre imaginari per tal que la vergonya sigui efectiva.

¹ "Hem de dir allò que és, sempre de nou i sempre de manera diferent, però allò que diem ha de ser sempre el mateix!" (PATOČKA, 1999: 229)

² "Lacan inventó un término útil, el de *hontologie*, que hace referencia a la importancia de la vergüenza (*honte*) en nuestra constitución humana. Creo que es adecuado decir que el diálogo platónico es básicamente –aunque en modo alguno exclusivamente– una *hontologie*." (LURI, 2015: 29)

En l'averkonyiment, la *totalitat* del propi ésser és afectada i l'individu voldria *desaparèixer*. En aquest sentit podem dir que *la vergonya vehicula la possibilitat de l'aparició*. De quina aparició, però? La vergonya és una emoció socialitzadora, que estableix com *cal* aparèixer. És prou obvi que això pot tenir efectes perversos. Si la vergonya pot provocar autoexamen, també és cert que no necessàriament seré jo qui el "suspèn". Però és des de la mateixa noció de vergonya, que puc ser crític amb les expectatives socials que vehiculen aparicions malsanes i que serien, per tant, vergonyoses. La vergonya és, així, una emoció prou flexible com per a autoregular-se. Renunciar-hi, en nom d'una raó depurada d'emocions, implicaria caure en un *solipsisme motivacional*, expressió que Williams utilitza per a denunciar l'intel·lectualisme que atribueix a Plató i, sobretot, a Kant. L'acusació ens sembla injusta pel què fa a Plató, com d'alguna manera mostrarem. Però, sigui com sigui, allò que ara ens interessa destacar del pensament de Williams és que, com assenyala bé Alessandra Fussi, malgrat que la vergonya estigui lligada a pràctiques i expectatives socials i que això pugui fer-la opaca a la *raó pura*, aquesta limitació té una conseqüència positiva: mantenir el pensament filosòfic allunyat d'il·lusions, és a dir, fer tocar la filosofia de peus a terra³. En aquesta línia, defensem, en primer lloc, que la capacitat de comprendre el bé no es pot desvincular de les emocions, ja que la pròpia recerca del bé té un component emocional (*eròtic*); i, en segon lloc, que sense les emocions i, en particular, sense la vergonya, no es podria entendre l'efectivitat social (educativa) d'aquella descoberta del bé. Si acceptem, diu Williams, que la raó no té el poder suficient per distingir el bé del mal i que, encara que el tingüés, no és gaire efectiva a l'hora de convèncer el malvat de portar-se bé, ens adonarem de la importància de la figura que Williams anomena *internalized other*, aquella figura de respecte que m'observa o m'observarà (o em podria observar)⁴. Si no som prou ingenus per deixar-ho tot en mans de l'argumentació lògica, veurem fàcilment la necessitat de l'educació emocional

³ "If I understand him correctly, Williams thought that shame forces us to acknowledge that there is always a place and a time from which we think. The fact that shame is bound to local practices and expectations makes it ultimately opaque to reason, but this limitation has the important consequence that it keeps philosophical thinking away from embracing illusory hopes. It drives us to realism." (FUSSE, 2015: 158-159)

⁴ "[I]f we now think, plausibly enough, that the power of reason is not enough by itself to distinguish good and bad; if we think, yet more plausibly, that even if it is, it is not very good at making its effects indubitably obvious, then we should hope that there is (...) an internalized other (...) that carries some genuine social weight." (WILLIAMS, 1993: 100)

(avui molt de moda) i de l'educació avergonyidora (no tant de moda) per a la vida social. Ara bé, de què *cal* avergonyir-se i de què no?

La vergonya al *Gòrgias* de Plató

Williams mostra que aquesta qüestió crucial ja és present en Homer i que s'eixampla en la tragèdia, on ja és òbvia la distinció entre una vergonya que depèn merament del poder i l'opinió pública, i una vergonya que expressa conviccions més íntimes i alhora transcendents respecte el present. Diu Fedra a l'*Hipòlit* d'Eurípides (385) que de vergonya (*aidós*) “n’hi ha dues classes, una bona i l’altra penosa per a les llars. Però si el seu discerniment (*kairós*) fos clar, dos conceptes diferents no tindrien les mateixes lletres.” Distingir què és noble i què vergonyós no és una tasca senzilla. I precisament aquesta discussió és una part essencial del drama platònic, en un eixamplament encara més explícit del camp semàntic de la vergonya.

El *Gòrgias* n’és un exemple especialment clar. En aquest diàleg, Sòcrates fa un intent deliberat d’avergonyir els seus interlocutors –com, de fet, també fa Polos i, sobretot, Càl·licles. El drama del *Gòrgias* avança com una confrontació de l’examen socràtic (*elenkhos*) amb tres ànimes (Gòrgias, Polos, Càl·licles) en una (de)gradació successiva que es mesurarà per la (in)capacitat d’avergonyir-se. L’acció socràtica consisteix, doncs, en mirar de convertir-se en aquest *altre interioritzat* per als altres –en particular, per a Càl·licles–, tot substituint Gòrgias en aquest rol, assumint un *pes* social superior al de l’orador sicilià. Podria ser que Sòcrates no se’n sortís, potser precisament per pesar massa, és a dir, per ser un pesat. En aquest “fracàs” hi ha, sens dubte, una clau interpretativa del diàleg. Però, d’altra banda, això és en certa manera irrellevant, ja que el teatre, com observa Williams, té la virtut de poder fer pronunciar a un personatge paraules que tenen més sentit per al públic que per als personatges mateixos. Encara que Sòcrates fracassi amb Càl·licles –si és que és així– potser no fracassa amb els assistents a la reunió ni, en definitiva, amb el lector de Plató.

Dels tres avergonyiments del diàleg, dos són denunciats –el de Gòrgias per Polos i el de Polos per Càl·licles– i un és tàcit –el de Càl·licles. Gòrgias ha callat per vergonya, en no poder defensar que, per a ell, la justícia o injustícia de

l'alumne és irrellevant a l'hora d'ensenyar-li les armes de la retòrica. Polos ha callat per vergonya, en no poder defensar que cometre injustícies com les del tirà Arquelaus és millor (més noble) que patir-ne. Càl·licles, en canvi, no calla del tot i no sembla avergonyir-se de res. Però si atenem al drama, la cosa canvia: Càl·licles, el noble ciutadà atenenc, no pot consentir a admetre com a feliç la vida dels “pervertits”, ὁ κιναιδῶν βίως (494e), literalment, la vida “que mou a la vergonya” (*kin-aidós*). La vergonya de Càl·licles la trobem transferida a Sòcrates en el seu parlament posterior: “No et fa vergonya, Sòcrates, dur el discurs fins aquí?” (Οὐκ αἰσχύνεται εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκρατες, τοὺς λόγους;) És significatiu que Plató posi en boca de Càl·licles exactament la mateixa expressió que ha usat Polos per a referir-se a l'avergonyiment de Gòrgias (461b). Tal i com ens diu Jordi Sales, que Càl·licles s'avergonyeixi d'alguna cosa serveix a Plató com una “prova dramàtica positiva”, encara que Càl·licles digui una altra cosa, encara que insulti Sòcrates, encara que se'n rigui, encara que refusi cooperar com si regalés la partida (501c, 505c-d, 510a).

Aquest és només un exemple de la *retòrica platònica*, l'art dramaturgic de Plató. També en forma part la tria exclusiva del terme *aiskhýne* al *Gòrgias* –en 78 ocasions–, en detriment d'*aidós*, que no apareix, tot i tractar-se de sinònims que Plató intercanvia en altres diàlegs. És cert que el camp semàntic de la retòrica apareix encara més, en 136 ocasions, de tal manera que no és erroni dir que el *Gòrgias* tracta sobre la retòrica –com indica el subtítol alexandri del text–, però és *dramàticament* incomplet. És la relació entre retòrica i vergonya allò que es mostra en el diàleg, o millor, entre retòrica llagotera (vergonyosa segons Sòcrates) i retòrica filosòfica (vergonyosa segons Càl·licles). Tota la càrrega dramàtica del text esclata, així, a partir del seu centre, en una *cura vergonyosa de l'ànima* –la de Sòcrates segons Càl·licles– i un *desvergonyiment incurable de l'ànima* –el de Càl·licles segons Sòcrates.

Ens trobem amb la qüestió de com cal viure i en aquesta disputa l'apel·lació a la vergonya era, és i serà recurrent, ja sigui com a mera arma retòrica o com a portadora de veritat. I des d'aquí podem dibuixar un dels moviments centrals que expliquen el tot del diàleg: el motiu pel qual Plató usaria sempre *aiskhyne* i mai *aidós* en el *Gòrgias* seria l'ús del mot en els discursos retòrics, dels quals n'és un exemple destacat *La defensa de Palamedes* de Gòrgias, text que remetria al

sentit *reputacional* de la vergonya⁵. En un exercici habitual de refutació *ad hominem*, Plató fa que Sòcrates s'adapti a l'interlocutor. Havent detectat l'ús gorgià del mot, cal operar-hi un desplaçament: la veritable vergonya no es troba on pretén Palamedes (Gòrgias, Polos o Càl·licles), és a dir, en ser la causa de la pròpia ruïna econòmica, social o física, sinó en un altre lloc. Si l'*aischýne* és allò que pot (*com*)*moure* els seus interlocutors, cal usar-la. Aquesta seria la manera del Plató dramaturg per a referir-se al llenguatge del *timé* retòrico-polític i desplaçar-lo vers un llenguatge de la *psykhé* i la justícia, és a dir, vers una dimensió filosòfico-política.

Tot això i moltes altres coses són les que ens passen per alt en una lectura analítica del diàleg, centrada exclusivament en els arguments, que oblida el context dramàtic en què aquests arguments es donen i on també hi ha, a banda d'arguments, estratègies retòriques de tot tipus. Si no entenem que l'*élenkhos* és també un avergonyir i que, per a avergonyir, no n'hi ha prou amb argumentacions escrupolosament formals, seguirem preguntant-nos, amb Gregory Vlastos, si Polos ha estat o no refutat⁶. Les refutacions del *Gòrgias* són clarament *ad hominem* i s'obtenen amb estratègies retòriques i fins i tot amb alguna mentida, com la de que Gòrgias hagi promès de respondre amb brevetat: "No ens defraudis en això que promets; vulgues contestar concisament quan et preguntin" (449b), li diu Sòcrates. La promesa de Gòrgias ha estat la de respondre a qualsevol pregunta, però en cap cas s'ha compromès sobre l'extensió de les respostes. Sòcrates fa servir la vanitat de Gòrgias –recordem que hi ha un públic amatent– per a fer-li concedir que ha promès respondre amb brevetat, ja que ell és capaç de fer-ho. La reputació que ha de mantenir és un punt feble que Sòcrates sap aprofitar. Això no invalida en cap cas la refutació, però la desplaça a un nivell diferent. Plató vol mostrar al lector la vanitat de Gòrgias. És la vanitat allò que el refuta "com a persona". Per això la vergonya dóna realisme a la filosofia, perquè assenyala el *qui*. I precisament aquesta és la

⁵ "Per als homes de bé, la mort és preferible a una reputació vergonyosa (δόξες αἰσχρᾶς): aquella és el terme de la vida, aquesta és una malaltia de la vida." (*Defensa de Palamedes*, §35)

⁶ "Did Plato, when he wrote the *Gorgias*, realize how hollow was the victory Socrates won in this debate? I do not think so. The mood of this dialogue is solemn, even tragic. Its hero is in dead earnest. He would have scorned an *ad hominem* triumph. (...) It would have been a mockery of Socrates to put such words into his mouth if Plato had not thought them warranted by the facts. So Plato himself misjudged the facts which he depicted. He thought Socrates' dialectic had refuted Polus' doctrine, when all it had done was to refute the man." (VLASTOS, 1967: 456)

pregunta que Sòcrates mana a Querefont d'adreçar a Gòrgias a l'inici del diàleg: "Qui ets?".⁷

Idea, veritat i avergonyiment en el platonisme de Jan Patočka

La capacitat d'avergonyir-se *d'allò que cal*, com voldria Plató, seria, per a Jan Patočka, una conseqüència del caràcter negatiu que el filòsof txec atribueix a la Idea platònica. És la Idea qui em mira i em fa avergonyir. "Cada donació objectiva i subjectiva està sotmesa a la crítica de la Idea, posada en una relació amb la Idea en què la Idea pronuncia el seu no, amb la qual cosa afirma la seva transcendència. La llibertat humana és l'altra cara de la transcendència de la Idea." (PATOČKA, 1996: 331-332) La noció de veritat lligada a aquest *eidos* no s'entén, doncs, des de la conformitat o la correspondència, sinó més aviat al contrari. La veritat no pot, de fet, "ser", en el sentit que no és res *definit* ni *definitiu*, sinó més aviat *definidor*. La veritat, continua Patočka, "existeix per a nosaltres només sota la forma d'un gir, d'un intent de concentració, sota la forma d'una reacció contra l'error, la falsedat, el declivi, en els quals, amb la nostra originària passivitat, estem immersos." (PATOČKA, 1996: 465) Respecte de la veritat, som sempre un pas enrere, sempre *culpables*. Aquesta culpabilitat, però, roman lligada al socratismes com a autoexamen. La veritat com a camí és personificada pel propi Sòcrates, personatge basat en fets reals que es troba davant de personatges basats en fets reals. En aquesta *realitat* de la ficció, Sòcrates s'adapta sempre a l'interlocutor i a la situació. La concreció del drama fa evident la consciència que té Plató de la necessitat psicològica de les emocions i, per tant, de la retòrica i de la seva capacitat per a "reduir el superb a la vergonya" i produir un "avergonyiment purificador" (PATOČKA, 2003: 281). Per tant, en la intenció de Sòcrates no hi pot haver només el manteniment del rigor del procediment formal en el sentit modern, extret de les doctrines de la lògica formal constituïda. "Es tracta, al contrari, d'una adaptació a l'argument, a la persona i a la situació. I s'entén també que la teràpia de Sòcrates generalment no sigui

⁷ "Shame looks at who I am, and for this reason it encourages attention to what I did or omitted to do, like guilt. But, in contrast with guilt, shame keeps me more strongly connected with others: when I feel ashamed I am not just concerned with what I did to someone, but also with what the action reveals about me, and, as Williams argues, this question cannot be properly addressed without taking into account how others I respect would react to it." (FUSSI, 2015: 158)

eficaç. Òbviament no convenç i no converteix els sofistes experts i obstinats, encara que els avergonyeixi.” (PATOČKA, 2003: 369)

El teatre de Václav Havel com a socratismes peculiar

Aquest és un efecte que veiem també en el personatge dramàtic de Ferdinand Vaněk, creat l'any 1975 per Václav Havel –que tingué en Patočka un mestre en molts sentits. Vaněk és un *alter ego* peculiar de Havel, que mostrarà fins a quin punt la racionalitat discursiva pot estar absent en l'*élenkhos*. En efecte, Vaněk calla la major part del temps en els seus drames. En un cas així, l'avergonyiment només es pot donar si qui avergonyeix –fins i tot sense voler avergonyir– té un cert “pes social genuí” (Williams). És el que hem denominat refutació *ab homine* (per l'home o des de l'home). A través de Vaněk, la Idea platònica pronuncia el seu “no”. Vaněk fa de mirall. És el seu interlocutor –que no para de parlar per a justificar-se– qui esdevé ridícul o vergonyós. Però això només passa perquè Vaněk és qui és, a saber, un exemple d'honradesa i de sacrifici. I, no obstant, és Vaněk qui passa més vergonya en les peces de Havel. De nou, trobem dos nivells d'avergonyiment en joc, que el públic haurà de discernir. La consideració *ab homine* il·lumina, d'aquesta manera, el mecanisme de la vergonya: tot varia en funció del respecte que es tingui per qui mira. Així, per exemple, es pot sentir vergonya d'haver provocat admiració en el públic “equivocat” o no sentir-ne de provocar mirades reprovadores en un observador que es menysprea.

La vergonya com a element de *Realpolitik*?

Que l'avergonyiment és una força poderosa ho mostra també la reacció del règim txecoslovac al manifest *Carta 77*, liderat per Havel i Patočka. El text de *Carta 77* no demanava la caiguda del règim, sinó la seva humanització. No demanava un abandonament de la ideologia comunista, sinó que es respectessin els Drets Humans que l'estat txecoslovac havia subscrit, com ara el Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics. *Carta 77*, doncs, no insultava el règim ni volia derrocar-lo. El que feia era avergonyir-lo, senzillament, tot dient la veritat. Els escrits que Jan Patočka va escriure sobre *Carta 77* i el platonisme de fons que els sustentava subministraven les raons d'aquesta vergonya. I el govern del president Husák va

esclatar. Un receptor d'aquesta violència fou el mateix Patočka, mort després dels interrogatoris policials, i un altre fou Havel, condemnat a quatre anys i mig de presó.

D'una manera similar esclaten els interlocutors de Vaněk en les tres peces teatrals que Havel va escriure entre 1975 i 1978, la darrera poc abans d'entrar a presó. En tots tres casos, els personatges que parlen amb Vaněk –que gaudeixen més o menys de la *normalització* o assimilació al règim– acusen el dissident de ser poc realista, de voler sentir-se moralment superior i de fer-los avergonyir sense raó. Podem dir que es tracta de personatges deshumanitzats o alienats però, més enllà de la força del sistema (deshumanitzador i alienant), això passa perquè l'individu es deixa alienar, perquè, com diu Patočka, l'home és de tal manera que l'alienació li és més natural que el seu ésser propi. Ara bé, la paradoxa implica que, en el fons, la dimensió originària és la de la vida en la veritat:

L'home està i pot estar alienat de si mateix només perquè en ell hi ha *alguna cosa* a alienar; el camp en què actua la violència és la seva existència autèntica; 'la vida en la veritat' està, doncs, inserida en l'estructura de la 'vida en la mentida' com a alternativa reprimida, com a intenció autèntica a la qual la 'vida en la mentida' ofereix una resposta no autèntica. Només així, en aquest context, la 'vida en la mentida' té sentit, existeix *a causa* d'ell; en ancorar-se així en l'ordre humà i proporcionar una coartada, no respon a res més que a l'orientació humana en direcció a la veritat." (HAVEL, 2013: 46)

A mode de conclusió

És això mateix el que fa Plató amb el personatge de Sòcrates al *Gòrgias*: mostrar que el sentiment de Càl·icles sobre la vergonya no és sincer. La vergonya, diu Jordi Sales, és un signe natural que tothom prefereix la virtut, fins i tot els corruptes per l'ambició política, com Càl·icles. I allò que mira de fer Sòcrates és operar un canvi en l'interior de l'individu, de tal manera que, girant-se sobre si mateix, ho reconegui. Això no passarà, diu Havel al seu torn, fins que "l'home – havent arribat a la vora de l'abisme– no es recuperi d'aquella gran traïció que comet diàriament contra si mateix i no torni (...) a l'ésser com a punt de partida

ferm per als seus esforços, a aquest horitzó absolut de la seva relació.” (HAVEL, 1997: 321-322) En això consisteix la Idea platònica segons Patočka. La *cura de l'ànima* o la *vida en la veritat* és, doncs, la major amenaça per a un sistema *posttotalitari* (Havel). Un canvi a millor de les estructures polítiques no pot provenir de reformes externes. Ha de *partir* de la reconstrucció substancial de la posició moral de l'home en el món. La radicalitat es troba en aquesta lluita per provocar en les ments i els cors dels individus la consciència de la incomoditat de la seva situació còmoda, és a dir, per avergonyir-los com cal.

BIBLIOGRAFIA

ARIETI, J. (1991): *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Maryland, Savage.

BOSCH-VECIANA, A. (2007): «Sòcrates com a figura del filòsof en el *Gòrgias* de Plató: un debat radical sobre “la millor manera de viure” a la Ciutat i sobre l’art de la política», *Comprendre* (Any IX, 1-2).

CASASAMPERA, J. (en premsa): “Parler sérieusement: vérité et exagération dans la dramaturgie du *Gorgias*”, en *Actes du Colloque International “La Vérité: Platon et les Sophistes”*, Paris, Vrin.

___ (2017): *Una aportació a la fenomenologia dramàtica. Plató, Jan Patočka, Václav Havel* (tesi doctoral), Barcelona, Universitat de Barcelona.

FERNÁNDEZ, F. (1996), *Jan Patočka. La filosofia en temps de lluita*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions.

FUSSI, A. (2015): «The Legacy of Bernard Williams’s *Shame and Necessity*. Guest Editor’s Preface», *Ètica & Política / Ethics & Politics* (XVII, 2).

___ (2006): *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Pisa, ETS.

GOETZ-STANKIEWICZ, M. (ed.) (1987): *The Vaněk Plays. Four Authors, One Character*, Vancouver, University of British Columbia Press.

GÒRGIAS (1988): *Defensa de Palamedes i Encomi d’Helena*, en *Els sofistes. Fragments i testimonis*, Barcelona, Laia.

HAVEL, V. (2013): *El poder de los sin poder y otros escritos*, Madrid, Encuentro.

___ (2011): *Hry 3*, Brno, Nakladatelství Větrné Mlýny.

___ (1997): *Cartas a Olga*, Barcelona, Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.

KAHN, Ch. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Litterary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.

___ (1983): «Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (I).

KÓHAK, E. (1989): *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

LURI, G. (2015): *¿Matar a Sócrates?*, Barcelona, Ariel.

MCKIM, R. (2002): «Shame and Truth in Plato’s *Gorgias*», en GRISWOLD, Ch. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

MONSERRAT, J. i SALES, J. (eds.) (2002): *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona, Barcelonesa d’Edicions.

NIGHTINGALE, A. (1995): *Genres in dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press.

PATOČKA, J. (2007): *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme.

___ (2003): *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Milano, RCS Libri.

- ___ (1999): *Péče o duši II (Sebrané spisy, sv. 2)*, Praha, Oikoymenh.
- ___ (1996): *Péče o duši I (Sebrané spisy, sv. 1)*, Praha, Oikoymenh.
- ___ (1991): *Platón y Europa*, Barcelona, Península – Edicions 62.
- PLATÓ (1986): *Diàlegs VIII*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- ___ (1900-07): *Opera*, Oxford, Oxford University Press.
- PONTUSO, J. (2004): *Václav Havel: Civic Responsibility in the Postmodern Age*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- PUCHNER, M. (2010): *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- RUTHERFORD, R. (1995): *The Art of Plato*, London, Duckworth.
- SALES, J. (1992): *Estudis sobre l'ensenyament platònic I*, Barcelona, Anthropos.
- VLASTOS, G. (1967): "Was Polus refuted?", *American Journal of Philology* (88).
- WILLIAMS, B. (1993): *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press.

El mite d'un possible *happy ending* després d'Auschwitz

Ana L. Batalla
a.lucia.batalla@uv.es

Resum: En aquest text es reflexiona sobre la imatge que es va transmetre a les primeres obres d'art sobre Auschwitz, de les que es podia extraure la possibilitat d'un final feliç després de l'alliberament. Es comenten breument les obres fonamentals del testimoniatge de Primo Levi, Jorge Semprún i Ruth Klüger per veure que aquesta imatge estereotipada del *happy ending* no es correspon amb la experiència dels supervivents dels camps de concentració nazi. I finalment, es proposa dirigir la nostra mirada cap a Marceline Loridan-Ivens, supervivent de Birkenau, qui canvià la seva forma de viure a partir de l'elaboració de la ferida que suposaren els *Lager*, reconeixent el valor de la vulnerabilitat, l'autoconeixement i la generositat cap als altres.

Paraules clau: supervivència, testimoniatge, vida danyada, ferida, vulnerabilitat.

En aquest text m'agradaria abordar una qüestió que està implícita en moltes de les obres d'art que s'han elaborat a partir d'allò que va ocórrer als camps de concentració i d'extermini nazis i que anomenaré genèricament a partir del topònim d'Auschwitz. Tant en les pel·lícules com en gran part de la literatura inicial dels supervivents, es dona a entendre que l'horror del que es visqué en aquests llocs acabà amb l'alliberament dels *Lager* per part dels aliats. Personalment dubte que l'objectiu dels supervivents en escriure el seu testimoniatge només tornar dels *Lager* fóra donar aquesta impressió, però la imatge en que es queden part dels lectors de les primeres obres que s'escrigueren al respecte, on es parla només dels moments previs i d'allò transcorregut als *Lager*, fa que puguem pensar en un possible *happy ending* després de l'alliberament.

M'agradaria, doncs, rellegir el que escrigueren els supervivents transcorreguts els primers anys després del retorn a casa, on reflexionen més pausadament

sobre aquesta imatge que es va transmetre, en gran part també per l'imaginari social fruit de les pel·lícules que es rodaren en aquests primers anys. Com diu Primo Levi en el capítol que porta per títol Vergonya, en *Els enfonsats i els salvats*, aquesta imatge estereotipada de que després de la tempesta arriba la calma i tot és alegria i goig, no es correspon de cap manera amb la sensació que ell va tindre després de l'alliberament. Més bé, el que succeí és que recobrà la consciència del que havien viscut, i “sobre un fons tràgic de destrucció, matança i sofriment” (Levi, 2011: 440) tornaren les penes pròpies dels homes: retornar a la vida quotidiana exhausts, sense saber què havia ocorregut amb la seva família: si seguia tenint una llar o si aquesta ja s'havia fragmentat. Recuperar la consciència implicà fer-se càrrec de nou de la responsabilitat que suposa tornar al món civil i tot el que aquest implica.

Els records del que visqué i l'agonia que aquests suposaren al llarg de la seva vida són destacats per Levi al final del seu segon llibre: *La treva*, escrit en 1962, i que conclou explicant un malson recurrent i l'horror que aquest implica: l'ambient plàcid en que es troba en la llar es desfà, la sensació d'una amenaça imminent comença a fer-se patent, desapareixen els seus éssers volguts, tot allò que el fa sentir bé, i l'angoixa apareix de nou; està altra vegada en el *Lager*, res era real fora d'aquest. I de nou escolta la paraula estrangera que els feia despertar cada mati. No crec que puguem considerar un fet casual que el seu segon llibre acabe d'aquesta manera, ni que l'últim que escrigué, ja en 1986, i que conclou la seva *Trilogia d'Auschwitz*, comence amb aquests versos de Coleridge: “Des d'aleshores, a una hora incerta, / eixa agonia retorna: / i fins que no acabe de referir la meva historia, / aquest cor dins de mi no deixa de cremar”.

La ferida que els camps provocaren als supervivents és profunda, no és de les que cicatritzen amb el temps. Haver sobreviscut no és un bé per si mateix, sinó la condició de la resta de bens, i així s'obre la possibilitat de gaudir-los o no. Eixir viu no és el mateix que eixir sencer, i la integritat moral dels deportats es va veure tan trastocada dintre del camp, que fou difícil per a molts d'ells poder tornar al món i continuar vivint com si no s'hagueren vist obligats a fallar en el pla moral. Per a Levi, la divisió entre els enfonsats i els salvats serà la que marcarà la seva supervivència, amb la vergonya que aquesta suposa. A la vergonya del record d'haver estat envilit i d'haver participat en la maquinària dels camps de

concentració, s'afegeixen la vergonya de formar part d'un món humà en el que això és possible i la vergonya d'haver sobreviscut: Levi mai deixarà de tindre la sensació d'haver sobreviscut en el lloc d'un altre. Tot i que racionalment pot entendre que això no és així, no pot deixar de sentir-ho com un corcò que el rossega interiorment. Aquesta vergonya l'acompanyarà fins al final dels seus dies.

Un segon cas que voldria assenyalar és l'obra de Jorge Semprún, *L'escriptura o la vida*. En aquesta, el supervivent de Buchenwald arriba a preguntar-se si el retorn va ser tal o si només una part de si mateix va retornar, i no justament la més important, sinó que allò essencial seu, la part més fonamental de la seva identitat va quedar allí: "aquesta certitud s'apoderava de vegades de mi, trastocant la meva relació amb el món, amb la meva pròpia vida" (Semprún, 2013: 131)*. Al seu retorn, els supervivents es trobaren en una soledat total ja que ningú volgué escoltar vertaderament les narracions de les seves experiències ni tractar de comprendre el que havien viscut. El fet de trobar-se en aquell moment més prop de la mort dels companys que de la vida d'aquells desconeguts que no l'acompanyaren, feren veure a Semprún que havia perdut una part essencial de la seva identitat, fet que el canvià radicalment.

En tant que supervivent, els vincles amb la memòria de la mort, de tots els seus companys que perderen la vida als camps, l'acompanyarà per sempre més. Com ell diu, aquesta saviesa del cos era una certesa fonamental de la seva experiència. Semprún narra també un malson que el feia despertar sobresaltat: una veu alemanya manava que apagaren els crematoris i ell creia haver despertat de nou, (o encara, o per sempre) en la realitat de Buchenwald: que mai havia eixit d'allí, tot i les aparences, i que mai podria fer-ho. Ell se sentia com si la nit al barracó amb els seus companys fóra una espècie de pàtria, el lloc on la plenitud era possible, on hi era la coherència vital. Com ell diu: "No hauria d'haver prescindit dels signes premonitoris de la dissort de viure" (Semprún, 2013: 170). El pitjor era que el despertar d'aquests malsons no el tranquil·litzava ni eliminava l'angoixa, sinó que ben al contrari, el feia sentir més angoixat: la tornada a l'estat

* La traducció de tots els textos al català, excepte els de Primo Levi, són meues.

de vigília era terrorífica en sí mateixa. La realitat del camp era tan radiant, tan extrema que tenia una força que no existeix fóra d'aquesta¹.

Aquesta sensació era insuportable per a Semprún i l'anà aproximant cada vegada més a la idea de la mort voluntària i personal, del suïcidi. Totes aquestes sensacions s'aguditzaven en el seu dia a dia, cada vegada que sentia la temptació d'escriure. L'escriptura mai esborraria aquest pesar de la seva memòria, ho avivava tot de nou i això feia que es tornés insuportable. Per això decidí simular l'oblit, per poder sobreviure una vegada alliberat, i deixà d'escriure durant dècades. S'adonà que havia de triar entre l'escriptura o la vida, com el títol de la seva obra indica. I decidí la vida durant molts anys, fins que aquesta disjunció va perdre la radicalitat que tenia per a ell, i va poder emprendre de nou el camí de la creació literària i la reflexió. No publicà aquest llibre fins 1995, llibre que va introduït per una cita de Maurice Blanchot que ens pot donar a pensar: "qui pretengui recordar ha d'entregar-se a l'oblit, a eixe perill que és l'oblit absolut i a eixe bell atzar en el que es transforma aleshores el record".

Finalment, voldria recordar també les paraules de Ruth Klüger en *Seguir viviendo* (1997), paraules a partir de les quals ha sorgit la idea d'aquest escrit: el lector qui cerca la veritat ha d'evitar concloure la lectura de la seva obra afegint un *happy ending* fruit dels petits actes de benevolència que visqué ella de menuda o fins i tot dintre del camp, ja que sobreviure, seguir vivint, no necessàriament ha de considerar-se com un final feliç. Tota la seva vida estigué impregnada de ressonàncies d'allò que visqué als *Lager* quan només tenia dotze anys i que canvià la seva forma d'entendre la vida per sempre.

Klüger defensà al llarg de la seva vida els lligams afectius que nasqueren en els diferents camps de concentració pels que ella passà, negant radicalment la imatge plena de prejudicis que donava per fet que en els camps de concentració només es fomentava el més brutal egoisme i que, per tant, aquells que havien sobreviscut eren uns depravats o, almenys, sospitosos. A més, donà la importància que escau al fet que sobreviure a altres persones de la teva família, o a éssers volguts personalment, fet que de vegades impedeix sentir-se afortunat

¹ Sobre aquesta força característica de la vida als camps de concentració ha escrit també la supervivent francesa Marceline Loidan-Ivens, qui digué que "era la situació extrema en què vivíem, sens dubte, la que conferia una força tal a l'amor" (Loidan-Ivens, 2008: 112).

pel fet d'haver tornat. Dirà: "els familiars de les víctimes anònimes mai poden tindre sort, i molt en especial les mares" (Klüger, 1997: 97). I ella ho sap per experiència, ja que sa mare va perdre al seu fill afusellat i mai ho va poder superar. El seu dolor la va envoltar i mai va deixar de turmentar-se pel fet d'haver sobreviscut al seu fill.

Klüger compara la seva experiència amb la de Levi i el descriu com un home adult europeu, acabat, amb arrels sòlides: espiritualment arrelat en el racionalisme i geogràficament, en la seva pàtria italiana; però per a ella, una xiqueta de dotze anys, la cosa fou diferent, ja que durant els pocs anys que ella tenia com a persona conscient, li havien anat llevant pas a pas el seu dret a la vida, de manera que per a ella Birkenau no mancava d'una certa lògica. Era una confirmació més de que la seva existència no era desitjable. Aquesta confirmació, i tot el que va seguir a ella, la marcaren per sempre. Com ella mateixa explica: "els torturats i els violats tenen en comú el fet de que el temps no borra allò que els ha succeït i de que, contràriament als qui han sofert per causa d'accident o de malaltia, han d'estar tota la seva vida a voltes amb el que van fer amb ells, per poder superar-ho" (Klüger, 1997: 192).

El que vull destacar amb aquests tres exemples d'obres escrites varies dècades després d'haver sobreviscut és la dificultat que suposà el fet de tornar al món de la llar després de viure i haver participat en el que suposaren els camps de concentració nazis. La vergonya del supervivent, tal com l'anomena Levi, o el dolor de recordar, fan palès que, tot i haver sobreviscut físicament, l'experiència del *Lager* va produir en la seva ànima ferides profundes que no han curat ni, tal vegada, puguen ser curades. Per comprendre Auschwitz, doncs, hem de comprendre aquesta capacitat de ferir a un ésser humà de manera tal que integrar les vivències de tota la seva vida resulte veritablement difícil, per no dir impossible. La fractura que s'estableix entre allò viscut als *Lager* i el món al que retornen els marcarà per sempre. Incorporar aquest dolor i totes les experiències viscudes a Auschwitz disloca la seva identitat personal, ja que es pren consciència del fet que s'ha hagut de renunciar a alguns elements centrals de la seva identitat moral prèvia per poder sobreviure. Com deia Semprún, alguna cosa essencial seua s'ha perdut als camps, ha quedat allí per sempre.

La supervivència té un caràcter ambivalent, com explica el professor Julián Marrades al seu text: *Supervivencia física e integridad moral* (2006). Per una banda, la lluita per la supervivència era una forma de resistir-se a ser destruït o rebaixat a la mera animalitat, i per això continuar endavant tenia un significat moral: era una manera d'afirmar la vida com digna de ser viscuda, front a la violència que tractava d'aniquilar-la física i moralment. Però, en tant que resistir-se a la destrucció només fou possible en aquelles circumstàncies per haver postergat valors tan importants per a ells com, en el cas de Levi, la solidaritat amb els seus companys de sofriment, se n'adonen que han pagat per la seva vida un preu molt alt: el preu d'haver sigut envilit. Això és el que fonamenta la vergonya del supervivent que acompanya a Levi i a molts altres.

Sobreviure al *Lager* té, doncs, un caràcter ambivalent. D'una banda és un valor, perquè afirma la vida, i de l'altra, és un disvalor perquè afirma la vida nua, sense atributs i sense certs bens que la fan vertaderament valuosa. Aquesta és la experiència tràgica que tenia interès en remarcar en aquesta intervenció, en contra de la imatge estereotipada del *happy ending*. Es tracta d'una desgràcia moral irremediable que acompanyarà per sempre als supervivents, a aquells que s'ha considerat des de fóra com els 'afortunats' d'aquesta història.

La profunditat de la ferida que els *Lager* provocà als supervivents és palesa en els sofriments que marcaren les seues vides. Aquestes són ferides que no es poden curar, sinó que cal assumir la vida danyada i aprendre a viure d'una altra manera. Evitar l'auto-engany de pensar que pot haver un final feliç, la qual cosa pressuposa una visió teleològica del món, els permet ser conscients de la seva vulnerabilitat i pot ser el primer moviment per aprendre a viure d'una altra manera després de sobreviure. Per veure com seria possible viure una vida més lúcida i més generosa respecte dels altres que no comparteixen la seva ferida, entenent no només que no la comparteixen, sinó que tampoc poden entendre-la en la seva profunditat, vull explicar breument com persegueix aquest canvi una supervivent francesa de Birkenau: Marceline Loridan-Ivens.

Loridan-Ivens fou deportada amb només quinze anys a Birkenau, pel que els camps de concentració i d'extermini van ser part de la seva etapa formativa, amb tot el que això pot suposar. Una vegada alliberada, i havent perdut al camp al seu pare, Marceline Loridan-Ivens va tractar d'allunyar-se de Birkenau, no

parlant d'allò i ocultant el seu número tatuat, però mai va poder suportar cap de les coses quotidianes que la reenviaven a Auschwitz de nou: les xemeneies de les fàbriques, ni les dutxes en les habitacions dels hotels, ni els trens, els caps rapats, la roba ratllada; estava obsessionada amb les sabates, les maletes i en dur un tros de pa i els seus documents en la bossa de mà...

En tornar a la llar familiar, ella sabia que havia de tornar a començar la seva vida, però aquest transit no era fàcil, per això de vegades desitjava tornar amb les seves companyes, amb les que havia creat un vincle molt fort, i de les que va arribar a dir que eren la seva família, ja que en la seva companyia havia sigut quan més volguda s'havia sentit mai. No volia tornar a la mansió familiar, amb sa mare, que li preguntava insistentment si havia estat violada per si podia casar-la o ja no (les convencions socials eren molt dures en aquests anys), no volia tornar a una vida plena d'enganys, de silencis i d'absències a la que el seu pare no havia tornat. Aquest havia viscut el mateix que ella, de manera que hauria sigut amb l'únic amb el que vertaderament hauria pogut parlar i junts donar forma a les seves experiències passades de forma narrativa, per incorporar-les plenament a la seva vida.

Es trobà sola, incompresa i exclosa d'una societat que li exigia silenciar els seus records i oblidar. Arriba fins i tot a dir que es va sentir presonera d'ella mateixa, dels seus propis pensaments, perquè no podia expressar-los davant de ningú. Loridan-Ivens se sentia fora de lloc en una "França heroica que afonava cadascun dels seus records a colps de negació" (2015: 37). Aquesta incomprensió per part de la seva societat i de la seva família, especialment per part de sa mare, la pressió perquè es recuperés i tornés a una suposada normalitat, la va portar a realitzar dos intents de suïcidi.

La única que la escoltava era la seva germana petita, de només tretze anys quan ella va tornar: Jacqueline. Aquesta li feia preguntes sobre el que li havia succeït als camps, tractava d'entendre perquè la seva germana continuava dormint en terra, tenia malsons constantment, estava obsessionada pel menjar i s'alçava per les nits a agafar-ne, sentia por d'eixir de casa, etc. Ella fou la única que tractà d'ajudar-la en aquests primers moments de fractura radical entre el que havia viscut al camp i el que es trobà al retornar a la llar.

Com ella mateixa explica en *Ma vie balagan*, quan una ha sofert molt, es torna dura com les pedres, i per poder tornar a començar a viure necessita prendre consciència d'aquesta duresa i voler combatre-la. Si no es combat, aquesta pot durar molt de temps i ser terrorífica tant per a qui la pateix com per als que la rodegen. Prendre el camí de trencar amb aquesta duresa és ben difícil, però permet conèixer-se millor a una mateixa, aporta lucidesa i generositat cap als demés. Aquesta forma de veure el món que la caracteritza la podem veure en la seva pel·lícula autobiogràfica: *La petite prairie aux bouleaux* (traduïda al castellà com *La sombra del pasado*).

Marceline Loridan-Ivens va tindre sempre la sensació de que allò que li havia succeït mai havia sigut el passat, sinó que sempre està present. Fins i tot quan no pensa sobre això, ho està pensant. Com hem vist, molts elements de la quotidianitat la retornen inevitablement a Birkenau. Com hem vist també en altres supervivents, allò real del passat està sempre present turmentant-los. La ferida és incurable, els acompanyarà al llarg de tota la seva vida. Per això, allò essencial serà aprendre a viure amb ella, relacionar-se amb ella i aprendre a veure el món des d'aquesta ferida.

Aquest esforç vital de Loridan-Ivens la du a entendre d'una altra forma la relació entre les coses del món, en termes de Simone Weil, a habitar el món d'altra manera, incorporant en la mirada la sensibilitat cap a les altres persones, comprenent la nostra vulnerabilitat i la dels altres, i també quines són les nostres reaccions front a determinats fets, d'on provenen i si deuen tindre un espai en el món, o no. Com ella va explicar, és un llarg camí el d'eliminar la duresa que va construir en el seu interior, però val la pena recórrer-lo per conèixer-se millor a u mateix, guanyar en lucidesa i en generositat cap als demés.

BIBLIOGRAFIA

KLÜGER, R. (1997): *Seguir viviendo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

LEVI, P. (2011): *Trilogia d'Auschwitz*, Barcelona, Edicions 62. Labutxaca.

LORIDAN-IVENS, M. (2008): *Ma vie balagan*, París, Robert Laffont.

LORIDAN-IVENS, M. (2015): *Y tú no regresaste*, Barcelona, Salamandra.

MARRADES, J. (2006): "Supervivencia física e integridad moral", *Apeiron. Revista de filosofía* 1 (37), 7-22.

SEMPRÚN, J. (2013): *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets.

Homo viator: Apunts per a una antropologia del viatge

Juan David Mateu Alonso
david.mateu@uv.es

Resum: En aquest treball he intentat esbossar els supòsits i el propòsit de la reflexió de Rousseau sobre els viatges i, a partir d'aquest punt, posar de manifest la presència de Rousseau en l'antropologia francesa del segle XX. En primer lloc, he presentat la rellevància de la seua teoria dels viatges per al conjunt de la seua filosofia, ja que la teoria sobre els viatges és un dels vincles que connecten pedagogia, filosofia política i crítica de la civilització en el pensament de Rousseau. En segona instància he volgut mostrar com es pot apreciar la seua influència sobre l'antropologia estructuralista, centrant-me en dos deixebles de Lévi-Strauss: Pierre Clastres i Marc Augé. Finalment, destaque com també la teoria del viatge de Michel Onfray, qui es vol allunyar de l'espectre de Rousseau, es veu condicionada per alguns dels problemes que assetgen el plantejament rousseunià.

Paraules clau: Antropologia, estructuralisme, viatge, Rousseau.

1. Introducció

En la nostra societat contemporània viatjar s'ha convertit en una activitat habitual, gens extraordinària. Per una banda, a les grans ciutats, aquestes aglomeracions urbanes que entrellacen pobles, barris i centres històrics, el viatge, o la seua forma més quotidiana, el desplaçament, és la condició necessària de la seua vivència. Així, han proliferat el que l'antropòleg francès Marc Augé ha denominat els no-llocs, això és, espais que s'ocupen per abandonar-los el més aviat possible, zones de pas, nòduls d'enllaç en el fluid

social. Però, per l'altra, i això és el que ací voldria remarcar, el viatge a llocs llunyans, el viatge a l'estranger, a allò diferent, a l'exòtic, també s'ha tornat una experiència quotidiana en la qual les noves generacions s'inicien a edats més primerenques. De fet, com ocorre en moltes societats, també en la societat occidental s'ha assumit el ritual del viatge com una forma de socialització: un individu és autènticament occidental quan ha tingut l'experiència del viatge a altres societats, com si fos un ritu de pas cosmopolita. L'occidental ja no pot ser provincià, ha de ser viatjat, mundà, en el sentit més ampli de la paraula.

I, no obstant això, la difusió del viatge com a activitat d'oci no pot ocultar-nos que el canvi constant del que s'ha denominat globalització ha produït com a resultat el contrari del pretès amb el viatge. La globalització ha estès maneres de vida, mitjans de transports, menjars, hàbits, generant així una certa homogeneïtzació i, de vegades fins i tot, com a efecte pervers, una diversificació cultural folklòrica com a estratègia comercial. En aquest sentit, el viatge com a experiència forma part de les obvietats en les quals vivim. Ara bé, fins a quin punt no s'ha produït una certa banalització del viatge, reduint-lo a la condició de turisme?

Per això caldria distingir el mer desplaçament, el turisme i el viatge. En el primer cas, el desplaçament no es definiria tant per la llunyania, per la distància, com pel motiu del canvi de lloc: un enginyer destinat a un llunyà país asiàtic no està de viatge ni fa turisme. En el desplaçament està en joc la satisfacció d'alguna necessitat, ens trobem en l'àmbit del negoci, siga una qüestió laboral o siga la compra d'un objecte de luxe. Per això, desplaçar-nos, emigrar, immigrar, ho fem tant els humans com altres animals. Però en el cas del viatge i del turisme, es deixa de banda el negoci i ens aproximem a l'esfera de l'oci, que per als humans pot ser tan necessari o més que les necessitats biològiques més bàsiques. Per tal de delimitar viatge i turisme, haurem de recórrer a les actituds que adoptem, primer, davant el destí i el camí, segon, cap als llocs on ens trobem, entenent-los en un cas com a valuosos per ells mateixos o com a mitjans per a altra finalitat, i tercer, especialment l'actitud que prenem cap a nosaltres mateixos i els nostres prejudicis, és a dir, la capacitat de posar en suspens allò que som i plantejar-nos què podríem ser, l'apertura d'un espai de potencialitats. Per tant, la

diferència rauria més en la intensitat i la potència de qüestionament que ens ofereix un espai que no en la quantitat de temps que ens trobem en ell.

Precisament, fent un breu exercici genealògic, voldria remetre ací a les consideracions de Rousseau respecte al sentit pedagògic i polític del viatge, ja que la seua presència es fa de notar en alguns antropòlegs i filòsofs contemporanis, les idees dels quals poden servir-nos per emprendre una reflexió crítica sobre el nostre present.

2. El viatge com a propedèutica política

Per començar voldria destacar el lloc que ocupa l'excurs sobre els viatges en l'*Emili*.¹ Significativament es troba després de l'apartat de l'educació sentimental d'Emili al costat de Sofia, i just abans dels principis polítics que remeten a *Del contracte social*. Així doncs, el tema del viatge com a experiència és el pròleg necessari de la formació política d'Emili i alhora la ruptura necessària, però momentània, de la seua relació amb Sofia, a la qual hauria de tornar "digne d'ella" (E, 600). Farem ara abstracció de la misogínia de Rousseau, encara que es fa ben palesa en l'enfocament androcèntric d'una educació diferenciada i guiada pel gènere.

A més d'aquesta consideració inicial, cal tenir també en compte dos advertiments de Rousseau sobre la polèmica qüestió a la qual s'enfronta: en primer lloc, ningú es plantejaria si és bo o no viatjar per a un jove, si el problema es formulara des del punt de vista de l'home en el qual el jove s'ha de convertir, doncs per Rousseau no hi ha dubte de la bondat que suposa haver viatjat. Aquest canvi de perspectiva pedagògica caracteritza el plantejament de Rousseau: considerar el viatge no des del present del jove, sinó des del futur individu i ciutadà en què el jove es convertirà. Però, en segona instància, Rousseau també

¹ Per a citar l'*Emili* utilitzaré la sigla E i la paginació correspondrà a l'edició d'Eumo Editorial citada en la bibliografia final; per a referir-me al *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes* faré servir la sigla D i la paginació corresponent a l'edició de Ch. Delacampagne a l'Editorial Laia citada a la bibliografia i per a *Del contracte social* utilitzaré l'edició de J. Ramoneda en Edicions 62 amb les sigles CS.

fa una crítica radical dels llibres de viatges, gènere literari en auge en l'època il·lustrada. La diversitat d'opinions sobre els mateixos pobles, la projecció de prejudicis, les incoherències i confusions, fins i tot la mala fe, no permetrien conèixer bé a aquests altres humans en els quals es vol conèixer a l'ésser humà.

En definitiva, la contraposició entre els llibres de viatge i el gran llibre del món, reivindicat aquest últim per Descartes al final de la primera part del *Discurs del mètode*, fa palès un escepticisme radical de Rousseau cap a la mediació en l'accés a la informació etnogràfica. No obstant això, aquest escepticisme no suposa una exigència de coneixement directe de totes les societats i els seus membres per tal d'aconseguir un coneixement adequat sobre la naturalesa humana. En un moment donat, i potser pecant de certa arbitrietat, Rousseau comenta que per a la comparació etnològica i la reflexió antropològica n'hi ha prou amb conèixer deu pobles (E, 605).

Al fil d'aquesta distinció entre comparació etnològica entre pobles i la reflexió antropològica sobre la naturalesa humana, Rousseau defensa que hi ha un requisit bàsic en el viatge, l'art de pensar. Si bé en la lectura dels llibres, la guia de l'autor permet suplir les manques del lector, en la lectura del llibre del món no hi ha un suport tal. Quin és el criteri de Rousseau per destriar el "bon viatge" i el "bon viatger"? L'axioma de Rousseau respecte als viatges remet directament als seus dos *Discursos* (sobre les arts i les ciències, i sobre l'origen i fonaments de la desigualtat), especialment al segon, i estableix una doble relació, inversament proporcional: primer, entre el nivell de desenvolupament cultural d'una nació i la seua saviesa a l'hora de viatjar i, segon com a conseqüència del primer, entre la quantitat dels seus viatges i la qualitat d'aquests. A més viatges, pitjor profit es trauria d'ells. Aquest doble axioma sobre el viatge té reminiscències de l'assaig de Montaigne sobre els caníbals i configura la idea d'un etnògraf salvatge, d'un antropòleg no occidental, si es vol, del bon salvatge convertit en el subjecte d'investigació dedicat a l'estudi i la crítica de la societat occidental, amb el que es consumaria la inversió de papers entre el viatger europeu i els pobles a etnografiar.

Però, tornant a Rousseau, aquest doble criteri es concreta en dos exemples significatius, un de contemporani i un altre històric. Enfront de l'etnocentrisme i les crítiques que Rousseau dirigeix tant a francesos com a

anglesos, destaca la capacitat d'aprenentatge dels espanyols, i en el text que cite a continuació s'apreciarà quin ha de ser el veritable sentit del viatge:

Així com els pobles menys cultivats són generalment els més assenyats, així els que viatgen menys són els que viatgen millor [...]. Només sé dels espanyols que viatgin d'aquesta manera. Mentre el francès corre darrera els artistes del país, i l'anglès es fa dibuixar alguna antigalla i l'alemany porta el seu *àlbum* a casa de tots els savis, l'espanyol estudia en silenci el govern, els costums, l'organització social, i és l'únic de tots quatre que, quan torna, porta del que ha vist alguna observació d'utilitat per al seu país (E, 606).

Més enllà de la tesi segons la qual com menys, millor es viatja, com indica en nota Mauro Armijo, editor de *l'Emili* en castellà (Alianza), aquest elogi dels espanyols es fonamentaria en l'exemple de dos coneguts de Rousseau, Manuel Ignacio Altuna i Fco. Javier de Carrión,² però més que l'elogi més o menys exagerat (per la generalització) voldria destacar el motiu del mateix: el valor del viatge radica en l'aprenentatge polític i l'aplicació dels resultats positius al propi país. Així doncs, en última instància, el viatge cobra sentit com a instrument de pedagogia política. Ara bé, si el cas dels espanyols és l'exemple coetani, el model històric que enalteix Rousseau és el de Tàcit i Heròdot, fonts més fidedignes per Rousseau sobre els pobles del passat que els llibres de viatges del seu temps per conèixer als seus contemporanis. Per què aquesta severa crítica als viatgers de la seua època?

La desconfiança de Rousseau cap als informes etnogràfics dels seus contemporanis no es basa únicament en la seua crítica a la falta de criteri (aprenentatge polític) o al fet que no sàpiguen pensar i observar per si mateixos (acostumats com estan a ser guiats pels llibres no saben llegir el llibre del món), sinó també a la naturalesa mateixa del que es pretén observar. És en aquest punt on emergeix de nou una tesi, o més aviat un postulat, que podria denominar-se com el postulat de la inautenticitat. Per a Rousseau el viatger del segle XVIII s'enfronta a l'homogeneïtzació i a l'eradicació de la diversitat cultural a causa de l'auge de les comunicacions, les millores en el transport i la difusió de la forma

² Sembla que aquests dos eren diplomàtics espanyols que Rousseau va conèixer durant la seua estada a Venècia com a secretari de l'ambaixada francesa.

de vida europea per tot el globus. Els llibres de viatges no reflecteixen la diversitat de costums, maneres d'organització social i idees, perquè aquesta diversitat mateixa està difuminant-se. Aquesta experiència de la pèrdua de l'objecte etnogràfic hauria anat augmentant amb el pas del temps, com ho testificaria Lévi-Strauss en *Tristos tròpics*, text marcadament rousseuanià, on lamenta que en el moment en què l'etnografia ha madurat com a disciplina el seu objecte s'està esvaint i recorda a les queixes de Rousseau cap als seus contemporanis viatgers (Lévi-Strauss, 1992: 363-364). Aquest postulat de la inautenticitat inclou també una visió malenconiosa clarament negativa dels moviments migratoris, que són considerats com a processos de pèrdua dels caràcters nacionals, de degeneració i decadència de races antigues. Per a Rousseau, les diferències nacionals entre els pobles d'Europa han perdut el seu valor pedagògic per a la política.

En conseqüència, homogeneïtzació cultural i mestissatge demogràfic serien elements a tenir en compte com a obstacles (o, si posem en dubte la perspectiva de Rousseau, potser com a models paradigmàtics) per a extreure un aprenentatge polític del viatge. No obstant això, Rousseau no es deté en aquests dos aspectes i incideix també en un tercer element que, d'alguna manera, ja havia explicat: la major part dels viatges dels seus contemporanis estarien dirigits bé per finalitats comercials i econòmiques, bé amb un objectiu cultural, artístic o filosòfic. Per a Rousseau aquest últim tipus de viatger no està exempt de crítica pel fet d'intentar satisfer un interès vinculat a les corts que els sufraguen els costos del viatge. A més, i en relació amb la idea anterior sobre els pobles d'Europa, la crítica de Rousseau es dirigeix als viatges a les grans metròpolis europees, en les quals res nou es podria aprendre i on es podria practicar el canibalisme social en què consistiria la vida en la societat europea de la seua època.³ No caldria incidir en la radicalitat de la crítica de Rousseau respecte a la vida a les grans ciutats, actitud que es deixa apreciar en la seua biografia.

Però seguint la lògica del breu text que estic analitzant, caldria destacar que el viatge adquireix rellevància filosòfica per a Rousseau només en la mesura

³ «Però nosaltres, que tenim necessitat de la vida civil i que no podem estar-nos de menjar éssers humans, cadascú de nosaltres té gran interès a freqüentar els països on n'hi ha més per devorar. Per això tothom va a Roma, a París, a Londres. Sempre és a les capitals on la sang humana es ven més barata» (E, 609).

en què permeta observar als humans i seria un error concloure que viatjar és inútil perquè es viatja malament. La conclusió que extreu Rousseau és ben diferent: viatjar només convé a uns pocs mentre que suposa una prova de foc per al seu caràcter, ja que en el viatge es desenvolupen tendències latents en l'individu que marquen després la seua maduresa. El viatge, doncs, és un perillós ritu de pas cap a la maduresa individual, i Emili l'emprèn alhora que està arribant a l'edat adulta i desenvolupa la seua autonomia personal.

Malgrat tot, per a Rousseau l'autonomia pressuposa un marc normatiu que la fa possible: només dins de la llei pot esdevenir autònom un individu i precisament el viatge té com a regles un conjunt de preceptes clarament vinculats amb la ciència política, o si es prefereix amb una reflexió crítica sobre la política. Només després de conèixer les diferents formes de govern, els seus principis fonamentals i sota quina forma de govern ha tingut en sort néixer, pot l'individu decidir en quin tipus de govern vol viure i quin ofici vol exercir. Així doncs, l'objectiu últim del viatge d'Emili és triar el lloc per viure, i fer-ho mitjançant un aprenentatge polític per poder comparar la pròpia societat amb les altres per les quals ha viatjat. L'educador Rousseau explicita així aquest propòsit:

Si, en tornar dels seus viatges, començats i continuats amb aquesta intenció, l'Emili no s'ha convertit en un entès en totes les matèries relatives al govern, als costums socials i a les màximes d'Estat de tota mena, és que tots dos estarem ben mancats, l'un d'intel·ligència i l'altre de criteri (E, 613-614).

Ara bé, si el viatge com a experiència pedagògica té aquesta vocació política, no és menys cert que per això mateix pressuposa unes nocions bàsiques de dret polític que conformarien el marc mínim de comparació de les diverses societats. Els elements mínims d'aquest dret polític fonamental necessari per dotar de sentit al viatge no són uns altres que els principis bàsics presentats en *Del contracte social*. Les crítiques que Rousseau dirigeix als seus antecessors són conegudes: Montesquieu no hauria deslligat els principis fàctics dels governs efectius dels principis de dret polític (si es vol, natural, ideal o no-fàctic), Grotius només hauria presentat un esbós del dret polític i Hobbes es recolzaria en

fal·làcies i sofismes (E, 614); en general, tots ells caurien en la confusió de fet i dret. Evitar aquesta confusió seria una primera dificultat.

En segona instància, la força dels prejudicis rebuts en l'educació també podria distorsionar aquest aprenentatge polític. Però precisament l'objectiu de la pedagogia de Rousseau és evitar aquest arrelament dels prejudicis en Emili. L'última dificultat a salvar no és explicitada per l'autor, sinó només suggerida: la necessitat d'equitat i honestat en la investigació sobre el dret polític. No obstant això, l'autèntica clau del tema del viatge com a experiència política és l'eina d'observació de la qual s'ha de servir Emili, i aquesta eina no és una altra que els principis del *Del contracte social*. Aquest és la vara de mesurar amb la qual comparar els diferents règims de govern que podria visitar Emili. L'etnologia política entesa com la comparació sociològica de diferents formes de govern només és possible gràcies a una filosofia política que li serveix com a fonament, però al seu torn la filosofia política de Rousseau només té sentit en relació amb el seu sistema pedagògic, és a dir, quan és posada en pràctica en l'experiència del viatge, necessària per a la formació de l'individu i per a la seua decisió sobre la millor forma de govern. Heus aquí la circularitat que lliga íntimament la filosofia política, l'antropologia i l'experiència del viatge. La pròpia lògica del text de Rousseau sobre el viatge, en la seua connexió i articulació dins de l'obra de l'*Emili*, respon al seu contingut concret en una relació circular: el viatge pressuposa una filosofia política, així com la formació (política) de l'individu requereix viatjar.

I, encara així, es pot percebre en el text de Rousseau una dificultat latent que intenta fitar i controlar. Si ha criticat la projecció de prejudicis sobre altres societats i formes de govern, com evitar que els seus principis de dret polític puguin també suposar una projecció etnocèntrica? D'una altra manera, si el viatge formatiu pressuposa una determinada filosofia política, no pot tornar-se en cercle viciós aquella circularitat entre educació, viatge i dret polític? Aquesta qüestió remet a la metodologia de la pròpia reflexió política de Rousseau, una metodologia que ella mateixa se serveix dels informes de viatgers, dels llibres d'història i de la reflexió sobre la naturalesa humana, reflexió en la qual utilitza elements ideals com el "estat de naturalesa". El cercle, doncs, sembla inevitable, però això no ens ha d'abocar a qualificar-ho de viciós: la retroalimentació entre

etnologia i filosofia política no comporta necessàriament la censura de la segona ni la perversió etnocèntrica de la primera. Això és el que voldria mostrar a continuació.

3. L'estructuralisme de Lévi-Strauss: la presència de Rousseau

Si bé l'etnologia política de Pierre Clastres beu en fonts rousseaunianes, considere que prèviament cal introduir un breu excurs sobre algunes idees de Lévi-Strauss, mestre de Clastres i d'Augé entre altres, i que pot facilitar-nos l'extrapolació a l'actualitat del text de Rousseau sobre els viatges.

La figura de Lévi-Strauss ha dominat el panorama de l'etnologia francesa de la segona meitat del segle XX i el seu magisteri ha estat clau per entendre els rums de l'antropologia actual. Aquí voldria apuntar la rellevància i centralitat de Rousseau en el desenvolupament teòric de Lévi-Strauss, com ho mostra en la seua conferència «Jean-Jacques Rousseau, fundador de les ciències de l'home», i especialment en la seua reflexió filosòfica sobre la labor etnològica, exposada sobretot en *Tristos tròpics*, obra que comença amb la famosa frase: «Odie els viatges...». Per a Lévi-Strauss l'etnòleg no pot desvincular-se mai de la societat de la qual parteix, ja que segons ell constitueix un producte del remordiment de la societat occidental avançada alhora que un símbol de la seua expiació: en aquests termes, Lévi-Strauss exposa que l'antropòleg tracta de conèixer altres societats per descobrir tares i defectes a la seua pròpia, però també com a reconeixement del valor de l'alteritat. Ara bé, suposa aquesta visió de l'antropologia caure en el mite del bon salvatge?

La resposta que Lévi-Strauss ofereix té diversos nivells: en primer lloc, no es concedeix valor a cap societat com a tal per si mateixa, sinó tan sols en la seua confrontació relativa amb la pròpia de l'antropòleg; en segon lloc, això no implica condemnar tota forma de vida social i advocar per una actualització d'un estat natural ideal que l'antropòleg hauria de rescatar i, en tercera instància, el fet que l'antropòleg no puga desembarassar-se de la seua pròpia cultura d'origen no significa que no puga superar l'etnocentrisme, ja que en la confrontació no es

tracta només de buscar l'aportació positiva per a la cultura d'origen, sinó que en la confrontació es produeix un model teòric que no s'identifica amb una cultura concreta i que respon més aviat a un model ideal típic enriquit amb les aportacions de diverses investigacions antropològiques (Lévi-Strauss, 1992: 445).

Tenint en compte aquests tres aspectes de la qüestió sobre el bon salvatge i la idealització de l'estat natural, Lévi-Strauss presenta precisament a Rousseau com el seu principal predecessor, de qui diu que no va creure mai en la glorificació de l'estat de naturalesa, com sí passaria amb Diderot (Lévi-Strauss, 1992: 444). Així, l'estructuralisme de Lévi-Strauss es reivindica com inspirat en les reflexions de Rousseau, però no només quant al sentit i el mètode de l'etnologia (la construcció d'un model estructural general, que no té per què respondre a un cas empíric, per jutjar i criticar les diferents formes de societat), sinó també respecte a un tema tan rellevant per a Rousseau com el de l'organització política.

En concret, Lévi-Strauss mostra la influència de Rousseau en la seua anàlisi de la prefectura de la tribu dels nambiquara, una anàlisi en la qual vincula la introducció de l'escriptura amb la institucionalització del poder. A saber, l'escriptura no seria primordialment l'objectivació de la comunicació, la reificació duradora del llenguatge més enllà de la seua enunciació oral puntual, sinó sobretot un mitjà de dominació per part del grup social que ostenta el poder. El cas del cap nambiquara, la prefectura del qual és feble en el sentit de subordinada a les necessitats del grup i la seua supervivència (distribució d'aliments, organització de batudes, etc.), és significatiu perquè troba en l'escriptura un mitjà per legitimar la seua posició de poder enfront del grup estranger. Sense entrar en la polèmica suscitada per la teoria de l'escriptura i l'oralitat a partir dels comentaris de Derrida en *De la gramatologia*, sí que cal tenir en compte el punt de vista rousseunià de Lévi-Strauss en les seues reflexions sobre el paper de l'escriptura i com el cas dels nambiquara i la seua prefectura li serveixen com a catalitzador per presentar una reflexió d'abast general sobre la naturalesa del poder polític, a saber, la seua legitimació en la comunicació escrita. El revers d'aquesta tesi seria que en les societats àgrafes el poder polític no estaria institucionalitzat en el mateix nivell. Precisament aquesta és la tesi que

ha defensat un dels deixebles de Lévi-Strauss, Pierre Clastres referent de l'antropologia política. En el que segueix em dedicaré a exposar breument algunes de les tesis de Clastres que mostren la fertilitat i actualitat del pensament de Rousseau respecte al sentit polític de l'etnologia.

4. La societat contra l'Estat: l'antropologia política de Pierre Clastres

L'obra de Clastres té com a principal objectiu establir una antropologia política que no estiga formada per conceptes i prejudicis etnocèntrics, sinó que siga suficientment flexible com per a respondre a la concreció i estructura de les societats estudiades. L'anàlisi del concepte de poder i de política que emprèn en les seues investigacions pretén donar un "gir copernicà" al plantejament clàssic que tant en l'antropologia política com en l'econòmica convertiren a les societats mal anomenades primitives en societats incompletes, bé per no conèixer estructures estables de poder, és a dir, alguna forma d'Estat, bé per fonamentarse en una economia de subsistència, sense un desenvolupament tecnològic que els permetés produir excedents per establir una economia de mercat. Precisament aquestes dues suposades carències són posades en dubte per Clastres, encara que em centraré en la primera d'elles, la que concerneix a la qüestió política (referent a l'economia, Clastres es recolza en la teoria de Marshall D. Sahlins sobre l'economia de caçadors i recol·lectors, a més d'en la seua pròpia investigació etnogràfica).

Segons les tesis de Clastres, les societats sense Estat, especialment les societats tribals ameríndies que va estudiar ell mateix a Sud-amèrica (guaranís, guayakis, yanomami, chulupi), es caracteritzen per l'absència d'un poder centralitzat i de divisió de classes en funció de nivells de propietat (les divisions solen ser per clans familiars, és a dir, per qüestions de parentiu), però aquesta absència d'una jerarquia de poder coercitiu no implica l'absència de poder en el sentit que siguen societats apolítiques. El cap de la tribu ostenta alguns poders i responsabilitats, com mantenir les relacions amb altres grups en termes diplomàtics, o si escau, liderar les expedicions guerreres, però sobretot la seua

funció és oratòria: el seu prestigi radicaria, segons Clastres, a expressar el discurs de la societat sobre ella mateixa. Per tant, la relació del cap amb el seu grup no es donaria en termes de comandament-obediència, sinó en la lògica del portaveu que expressa i retorna al grup el que aquest no acaba d'expressar.

Així doncs, el que destaca Clastres és que en totes les societats existeix el poder polític, encara que en unes és coercitiu i en unes altres no arriba a ser-ho, perquè al seu si es produeix una tensió interna, una lluita perquè no arribe a concentrar-se el poder. Les tres característiques que vindrien a definir la prefectura tribal ameríndia serien la seua capacitat oratòria, la seua generositat en l'intercanvi de béns (de manera que el cap no es converteix en posseïdor central d'aquests) i la seua poligínia. L'escassetat de béns propis que patiria el cap seria compensada per la presència de moltes esposes, la qual cosa el converteix en un privilegiat en sentit econòmic i no només reproductiu o sexual, atès que les tasques de recol·lecció són dutes a terme per les dones, però aquest privilegi retorna a la societat a causa de la generositat de la qual ha de fer gala el cap per mantenir el seu prestigi.

En termes de la dialèctica naturalesa-cultura, tan cara a Lévi-Strauss i els seus deixebles, Clastres explica que mitjançant l'intercanvi i la circulació de béns (do), dones (poligínia) i paraules (oratòria) la cultura impedeix la tornada a l'estat de naturalesa, a un poder coercitiu. En la societat tribal sense Estat, o millor, contra l'Estat, l'intercanvi afirma la seua prioritat enfront del poder centralitzat, i ho fa mitjançant el manteniment de grups reduïts, capaços d'establir-se i de migrar amb certa facilitat, i en els quals el cap té unes funcions ben limitades.

Enfront de les interpretacions materialistes de la política en les societats tribals, Clastres defensa que no es pot aplicar l'esquema clàssic del materialisme històric segons el qual l'economia determina la divisió de classes i l'organització política. Recolzant-se en les investigacions de M. D. Sahlins, Clastres vol mostrar que l'objectiu de la societat tribal primitiva no és la producció i que la satisfacció de necessitats es pot aconseguir no només mitjançant l'augment de producció, sinó també mitjançant la restricció i control de les necessitats. Les interpretacions marxistes no tindrien en compte aquest control de la producció econòmica, d'auto-limitació en les societats primitives, una restricció de la producció que estaria lligada a un fet encara més bàsic. Per a Clastres ocorre al contrari que

per al materialisme simplificat: allò econòmic depèn, en bona mesura, d'allò polític, és a dir, la divisió política fonamenta l'explotació econòmica, l'alienació és abans política que econòmica i això seria així perquè l'espai polític estaria marcat per un desig de poder que seria impossible sense el seu complementari i oposat, el desig de submissió, un doble desig que tractaria de ser reprimat en les societats sense Estat (Clastres, 1996: 162).

Aquí es fa patent l'anada i tornada de la reflexió antropològica política de Clastres: només es produiria la concentració de poder coercitiu en unes estructures impersonals, si es dona també el seu revers, el desig de submissió per part de la població. No és aquest el lloc per sotmetre a crítica totes les implicacions de la lògica política de Clastres i com és possible que es genere aquest desig de submissió en les societats europees avançades, però la clau per entendre aquest desig de submissió es troba precisament en Rousseau i en La Boétie, els dos autors que en el fons inspiren la crítica política de Clastres. Que això és evident ho mostra la reivindicació de tots dos que Clastres sosté quan va ser acusat de recuperar el mite del bon salvatge amb la finalitat de criticar la societat europea dels 70s del segle passat. La relectura del *Discurs sobre la servitud voluntària* de la Boétie mostra l'intent de Clastres per tal que l'antropologia política no projecte categories etnocèntriques sobre els grups socials que tracta d'estudiar, sinó que siga capaç d'aportar elements de reflexió crítica sobre la qüestió del poder i l'Estat en les societats europees complexes. L'esperit de Rousseau és també palès en la qüestió de com es produeix aquest desig de submissió: només cal recordar l'inici de *Del contracte social* (o el segon *Discurs*) per tal d'adonar-se que la correlació entre desig de poder i desig de submissió que Clastres posa en el centre de la seua antropologia política està ja present en Rousseau.⁴

En conclusió, l'antropologia política de Pierre Clastres ens serveix com un clar exemple d'un plantejament que alhora que inspirat en el pensament polític de Rousseau sobre el problema de l'obediència, respon a la principal funció que

⁴ «Aristòtil tenia raó: però prenia l'efecte per la causa. Un home nascut en l'esclavitud neix per a l'esclavitud, no hi ha cosa més certa. Els esclaus ho perden tot en les cadenes, fins el desig de sortir-se'n; estimen la servitud com els companys d'Ulisses estimaven el seu embrutiment. Si hi ha, doncs, esclaus per naturalesa, és perquè n'hi ha hagut contra naturalesa. La força ha fet els primers esclaus; la covardia els ha perpetuat» (CS, 46).

Rousseau li assignava a l'experiència del viatge, això és, l'estudi de la política amb la finalitat de criticar la pròpia societat d'origen, sense menyscabar o projectar els propis conceptes i prejudicis sobre la societat estudiada.

A continuació, voldria també referir-me a un altre deixeble de Lévi-Strauss en el qual crec que es pot percebre la llunyana presència de Rousseau, Marc Augé, especialment pel que fa a la reflexió sobre el sentit del viatge en el marc general sobre la societat actual globalitzada.⁵

5. El viatge impossible: la reflexió de Marc Augé sobre la sobremodernitat

Breument, voldria ara presentar algunes anotacions sobre l'antropologia de la sobremodernitat de Marc Augé, plantejament en el qual afloren observacions sobre el viatge que ens fan recordar la crítica de Rousseau amb la qual vaig iniciar aquest text.

En primer lloc, caldria partir de la definició de sobremodernitat que ofereix Augé per intentar donar raó del nostre present. Enfront dels teòrics que pensen la nostra contemporaneïtat en termes de "fi", "després de" o "post", en el qual se suposa que hi ha un acabament i un nou inici respecte a un altre moment històric, social i ideològic, denominat modernitat i marcat per la Il·lustració, Augé planteja una concepció alternativa: més que una "fi" o "manca" d'alguna cosa, el nostre present estaria marcat per tres excessos i una paradoxa.

Els tres excessos concernirien, primer, a una sobreabundància d'informació, per la qual de forma immediata estem al corrent de successos llunyans i ens veiem atrapats en una ansietat informativa fins a la ràpida saturació i l'oblit; en segon lloc, un excés definit per la primacia de la imatge en la transmissió cultural i informativa en general, de manera que la lectura i interpretació del nostre present ha de partir de l'hermenèutica de la imatge, i, en tercer lloc, a un aprofundiment de l'individualisme en la mesura en què la societat

⁵ La presència de Rousseau en l'etnologia estructuralista és una constant. Un altre deixeble de Lévi-Strauss, Philippe Descola, també inicia la seua monografia sobre els *achuar* (jívares) amb una cita de Rousseau (*Les llances del crepuscle*), concretament del segon *Discurs*.

contemporània estaria condicionada per la projecció de l'individu com a mesura de totes les coses: les mercaderies s'individualitzen, busquen un consumidor en particular, i el particular projecta la seua personalitat en les seues possessions. No obstant això, i més enllà d'estar en acord o desacord amb algunes d'aquestes caracteritzacions, es podria qüestionar la noció mateixa d'excés que està en el nucli de la seua definició: si hi ha un excés, quin és la justa mesura?

Ara bé, la sobremodernitat es caracteritzaria també per la paradoxa de la globalització: això és, l'extensió de les comunicacions, de la manera de vida occidental, dels mercats i les mercaderies de qualsevol lloc del món per tot el globus, de la interdependència econòmica, no només hauria suposat una uniformitat en tot el planeta, sinó que hauria generat també un auge d'allò local en projecció global, donant lloc a noves hibridacions culturals i un creixement del particularisme en un context d'universalització.

Aquesta paradoxa de la globalització entronca directament amb el tema del viatge que aquí ens ocupa, doncs hauria donat lloc a la proliferació dels no-llocs, ja comentats a l'inici, aquests espais de circulació, consum i comunicació, espais que convergeixen entre si (aeroport, centre comercial) i que es defineixen per estar en ells de forma transitòria. Malgrat que es tracta d'una definició relativa, doncs un no-lloc pot convertir-se en un espai carregat d'identitat i sentit històric per un ús determinat. En qualsevol cas, la proliferació dels no-llocs és un fenomen paral·lel a la sobreabundància dels viatges.

Precisament per això, un antropòleg com Augé defensa la necessitat de viatjar però evitant fer turisme, entenent per aquest com una activitat lúdica que consumeix els espais i per l'ús dels quals esdevenen mers no-llocs espais carregats de simbolisme: els *tours*, els recorreguts, són productes de consum ràpid que no permeten treure el suc simbòlic a l'espai que permet el viatge. No obstant això, el problema és que la mercantilització ha arribat també als llocs més recòndits, al turisme cultural, al turisme alternatiu que busca l'experiència i no només el recorregut pels llocs més coneguts.

D'aquí el títol del llibre d'Augé *El viatge impossible*: si bé el viatge com a tal està en perill per l'homogeneïtzació cultural i la mercantilització turística, la proposta d'Augé és el viatge que redescobrisca allò proper, la proximitat aparentment més semblant, per aprendre a veure de nou i apreciar la diversitat

que no es redueix a la folclorització de la cultura generada pel turisme, la qual cosa no sempre és negativa doncs és una altra manera de revitalitzar i transformar unes tradicions que podrien perdre's: el més tràgic és que només sobrevisquen en tant que atractiu turístic.

6. Conclusions provisionals

El propòsit d'aquest treball era analitzar la crítica rousseauniana dels viatges i analitzar fins a quin punt aquesta perspectiva ha perdurat en l'antropologia actual, en concret en el cas de l'estructuralisme francès. En aquesta conclusió, voldria fer referència a unes poques idees que podríem anomenar l'herència rousseauniana (certament no volguda) en la filosofia de Michel Onfray. Al seu llibre *Teoria del viatge*, Onfray planteja una sèrie de reflexions sobre l'experiència del viatge, però vull destacar tan sols unes poques que ens permeten apreciar la presència de Rousseau en el seu text.

En primer lloc, per a Onfray, el viatge, entès de forma radical com a canvi de lloc, de *tópos*, permet posar en dubte i sotmetre a crítica els nombrosos tòpics i llocs comuns etnocèntrics que nodreixen la nostra experiència quotidiana. Viatjar seria abandonar els llocs comuns, físics i intel·lectuals, en els quals ens movem. Viatjar convida a reflexionar críticament sobre els prejudicis, els valors, les creences i les idees que fem servir com a eines d'orientació en el dia a dia; en definitiva, es podria dir que viatjar és la condició primera d'una topografia crítica.

Tanmateix, viatjar pot convertir-se amb facilitat en un refermament de les nostres creences i valors. El viatge no és necessàriament una experiència de descentrament crític, sinó que pot resultar també en una forma de confirmació de les nostres idees i prejudicis. La distinció entre viatjar i fer turisme és assimilada per Onfray a l'actitud de l'etnòleg i a la del missioner, respectivament. El turista no perd mai el referent de la pròpia cultura com a vara de mesura de tot el que viu i experimenta en el viatge, mentre que el viatger pròpiament, argumenta Onfray, adopta l'actitud de l'anatomista que vol comprendre cada

costum i pràctica d'allà on està en relació al conjunt de la cultura, entesa com un organisme viu, amb unes funcions determinades.

Aquesta comparació ens permet introduir la qüestió de l'estatut epistèmic del saber del viatger. De quina forma arriba al coneixement d'aquesta altra societat en la qual es troba? En línia amb el sensualisme de Rousseau, Onfray reivindica una comprensió no conceptual de la cultura aliena, semblant a la intuïció artística. En un intent de trobar un referent filosòfic d'aquesta forma no conceptual de coneixement, Onfray fa referència al tercer gènere del coneixement en Spinoza: una intuïció que copsa allò més íntim dels costums i pràctiques dels altres, una immersió, que més que un temps prolongat necessita d'una forta intensitat en el contacte.

Precisament açò posiciona Onfray contra la visió pessimista que considera el viatge una impossibilitat a causa de la globalització i la uniformització. La crítica a Marc Augé sembla explícita per part d'Onfray; la d'Augé seria una perspectiva decadentista i romàntica que tan sols permetria el privilegi de l'autèntic viatge al primer descobridor d'un determinat indret. La resta de viatgers posteriors serien tan sols epígons. Aquesta exigència de puresa de la diversitat no seria raonable per a Onfray, qui desplaça l'objectiu del viatge. Davant l'homogeneïtzació de les ciutats, Onfray situa el destí del viatge en els paisatges, on residiria la diversitat perduda en els llocs determinats culturalment. La tesi d'Onfray afirma que és en la geografia natural, d'ací el subtítol del seu llibre *Poètica de la geografia*, on trobem la diversitat, l'interés dels viatges. Malgrat ell mateix i tot i ser radicalment crític amb el pensament de Rousseau, Onfray sembla recaure en aquest punt en una idealització de la natura, on trobaríem l'alteritat en un estat de puresa perduda. Així es veu atrapat pel fantasma de Rousseau encara més fermament que el propi Augé, amb el seu escepticisme sobre els viatges.

En la recerca de la transparència, seguint el títol del clàssic d'Starobinski sobre Rousseau, Onfray topeta amb l'obstacle del romanticisme sobre la natura, inalterable en els seus ritmes, segons la seua perspectiva:

La modernitat fabrica megalòpolis que són totes semblants, certament, però no ha aconseguit suprimir les geografies. [...] Els climes

persisteixen, encara que violentats pels humans, també les estacions, el ritmes planetaris i les alternances cosmològiques, el tot reglat com un sistema de rellotgeria amb una finor i una exactitud no igualades (Onfray, 2007: 71).

Obviant la qüestió de la influència humana en aquest exacte i fi mecanisme de rellotgeria, Onfray sembla desplaçar el sentit del viatge de la ciutat al paisatge, de la cultura a la natura, de l'espai humanitzat a l'espai encara suposadament verge. Si Rousseau recomanava viatjar als pobles i no a les ciutats, la tesi d'Onfray radicalitza el gest romàntic de Rousseau.

Per això voldria, doncs, acabar destacant, primerament, la presència, de vegades incomodant i problemàtica, de les idees de Rousseau en bona part de les reflexions antropològiques i culturals sobre el viatge de l'antropologia estructuralista. I segon lloc, la necessitat de repensar les relacions entre l'antropologia social i cultural i la filosofia, les aportacions mútues i la fertilitat dels seus encreuaments. En aquest sentit, caldria anar més enllà del propi Rousseau prenent seriosament les seues paraules: «Mentre els particulars van i vénen, sembla que la filosofia no viatja gens» (D, 179).

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc (2001): *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Una antropología de la sobremodernidad, trad. de M. Mizraji, Barcelona, Gedisa.
- (2004): *¿Por qué vivimos?* Por una antropología de las finalidades, trad. de Marta Pi, Barcelona, Gedisa.
- (2008): *El viaje imposible*. El turismo y sus imágenes, trad. d'Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa.
- CLASTRES, Pierre (1974): *La société contre l'État*, París, Minuit.
- (1996): *Investigaciones en antropología política*, trad. d'Estela Ocampo. Barcelona, Gedisa.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1992): *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard. Barcelona, Paidós.
- ONFRAY, Michel (2007): *Théorie du voyage*. Poétique de la géographie, París, LGF.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1983): *Discursos. Professió de fe*, ed. de Ch. Delacampagne i trad. de Josep M. Sala-Valldaura, Barcelona, Laia.
- (1989): *Emili, o De l'educació*, trad. de Montserrat Gispert, Vic, Eumo.
- (1993): *Del contracte social, o principis del dret polític*, ed. de J. Ramoneda i trad. de M. Costa, Barcelona, Edicions 62.
- (1998): *Emilio, o De la educación*, ed. i trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza.
- STAROBINSKI, Jean (1983): *Jean-Jacques Rousseau*. La transparencia y el obstáculo, versió de S. González Noriega, Madrid, Taurus.

La filosofía ante el nuevo malestar de civilización

Borja García Ferrer
borja_co@hotmail.com

Resumen: El presente trabajo se constituye como una reivindicación en perspectiva histórica de la dimensión terapéutica de la filosofía. Como revelan todos los índices epidemiológicos, el monopolio teórico y práctico de la ciencia moderna en el arte de curar se muestra impotente a la hora de contrarrestar, en virtud de sus métodos especiales, la expansión imparable de un nuevo malestar en la cultura. En este inquietante contexto, la filosofía y la ciencia empírica deben conjugar sus potencialidades, a la luz de la “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana, en el afán por llevar a cabo una crítica de patologías por-venir, orientada terapéuticamente y alimentada por fenómenos ónticos.

Palabras clave: Patología; terapia; “diferencia óntico-ontológica”; interdisciplinariedad.

“Aún espero yo que un médico filósofo en toda la extensión de la palabra –uno de aquellos que estudian el problema de la salud general del pueblo, de la época– (...) tenga alguna vez el valor de llevar a sus últimas consecuencias la idea que yo no hago más que sospechar y aventurar”

F. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*

1. Introducción.

La concepción de la filosofía como *terapia* es tan antigua como nuestra disciplina (Vallejo Campos, 2011). En un primer momento, la sofística (especialmente Antifonte el Sofista, Antifonte el orador y Gorgias) avala la dimensión terapéutica

de la filosofía en virtud de una concepción de la *therapeía* que posee tres grandes rasgos: en primer lugar, la curación se consigue mediante la intervención de un “arte” (*téchne*) que investiga las causas, se asemeja a la medicina y logra curar a través de la palabra. En este contexto teórico, Sócrates va aún más lejos y define la filosofía como “cuidado de los enfermos” (*epimeleía*) o “terapia del alma” (*therapeía tês psychês*), consagrada al dios Apolo a fin de alcanzar, en virtud de la “sensatez” (*sophrosýne*) que promueven en ella los bellos discursos, su “excelencia” (*areté*), entendida como “condición trascendental de todos los bienes”;¹ de tal suerte que el destino de la vida humana depende menos de los conflictos políticos que asolaban la vida ateniense por aquel entonces que de la cura crítica, mayéutica y privada del alma *corrompida e insana*, emprendida en aras de la razón y del “conocimiento” (*episteme*); de este modo, Sócrates siembra la semilla de la filosofía helenística, para la cual todo discurso filosófico que no sirva como terapia del sufrimiento humano es vacío.

Por su parte, Platón transforma la noción socrática de “terapéutica”, transponiéndola desde el ámbito del sí-mismo de cada cual hasta la reflexión sobre la *pólis*, a la que hay que tratar como lo haría un médico, o sea, buscar su bien y justificar dicha búsqueda racionalmente; así, tras presentarse como la alternativa crítica al político realista que ha *hinchado* y *emponzoñado* la ciudad en el *Gorgias*, el reconocimiento y la terapia de la *fiebre* que padece el Estado se constituye como el punto de partida de las reflexiones encaminadas a la construcción de la ciudad ideal en *La República*. En el momento que la filosofía se convierte en “acción terapéutica sobre la ciudad”, solo cuida del alma indirectamente (como destinataria final de la acción política), de modo que ya no requiere de la aquiescencia ciudadana sino que, más bien, consiste en una especie de “operación quirúrgica” contra las pasiones de unos ciudadanos reducidos a súbditos, en la que todo vale en beneficio de la salud del Estado.

2. Desarrollo.

¹ Es de recibo considerar que el concepto socrático de “virtud” no es precisamente moderno, ya que no consiste simplemente en la “excelencia moral”, sino también en el “estado saludable del alma” que conduce a la realización del ser humano, entendida como la “construcción en su interior de una fortaleza inexpugnable denominada “identidad personal”, de la cual depende su bienestar y felicidad (Jaeger, 1971: 422).

Aunque no es nuestra intención adentrarnos en semejante empresa (pues hacerlo constituiría por sí mismo una investigación específica), la vinculación entre la filosofía y el arte de curar tiene un desarrollo digno de estudio en la filosofía práctica de Aristóteles y más allá de ella. Sin embargo, lamentablemente, el auge de la ciencia moderna y sus exigencias reductivas han desplazado progresivamente a la filosofía (antaño conocida como “madre de todas las ciencias”) a la “superfluidad”, hasta el punto de encontrarse alejada por completo del consultorio a día de hoy,² en el marco de la trágica disyunción entre las ciencias y las humanidades. Efectivamente, la renuncia a la antigua vinculación entre pensar la vida y la práctica médica que supone el monopolio de la ciencia moderna revalida uno de los problemas más ancestrales de la cultura humana, a saber, el abismo existente entre teoría y *praxis*, entendidas respectivamente, en nuestros días, como la contemplación y el reconocimiento de lo que es, por un lado, y el aprendizaje regido por el éxito o el fracaso, por otro. En este escenario, la medicina práctica está a la base de la inmensa mayoría de investigaciones médicas modernas, mientras que la filosofía permanece aislada, impedida a la hora de que sus indagaciones puedan contribuir a tratar al hombre de cara a su emancipación.

La medicina práctica busca construir “técnicamente” la salud (en sentido heideggeriano), mediante un tratamiento de la enfermedad, entendida como caso de una ley científica,³ consistente en objetivarla mediante fórmulas rígidas y rutinarias, bajo la luz del cálculo cuantitativo y la experimentación, con el afán de ponerla a su disposición y quebrar así la resistencia que ofrece, en lo que constituye, desde la óptica de Heidegger, una “provocación” a la naturaleza en toda regla. Se entiende, desde esta perspectiva, la famosa sentencia

² La tendencia de la filosofía a replegarse dócilmente sobre su propio interior academicista no hace más que reforzar tan inquietante realidad. Por lo demás, la aflicción melancólica de Ortega, que impresionó sobremanera a Heidegger en el encuentro que tuvo lugar entre ambos durante la celebración de un congreso sobre el hombre y el espacio (Darmstadt, 1951), pone de manifiesto fehacientemente la impotencia del pensamiento ante los poderes del mundo presente (Sáez Rueda, 2007: 67-68).

³ En el polo opuesto, la etapa precientífica de nuestra experiencia de vida albergaba una relación de escucha personal entre el médico y el enfermo (definido por Aristóteles como “mimético”) que comportaba cierta atención a la *excepcionalidad* del paciente, lo cual daba lugar a una ayuda no meramente transitoria sino para siempre: “Antes había una curandera o un curandero en la aldea. Luego, se impuso ese papel casi paternal del médico de familia. En las estructuras sociales menores existía una especie de práctica individual, que no se manejaba con guardapolvos blancos ni con salas de espera colmadas de pacientes preocupados” (Gadamer, 2001: 111).

heideggeriana: “La ciencia no piensa” (2005: 28), elucubrada a partir del no menos célebre apotegma nietzscheano: “La ciencia, barbariza” (2005, 73). En palabras de Gadamer:

Nuestra experiencia científica y médica está orientada, en primer lugar, hacia el dominio de los fenómenos de la enfermedad. Es como si se estuviera forzando a la naturaleza allí donde se manifiesta la enfermedad. Lo importante es dominarla. La ciencia moderna fuerza a la naturaleza a que le brinde respuestas. Parecería que la estuviera torturando (2001: 121).

A mediados de los años setenta, cuando Foucault aún se encontraba trabajando en *El nacimiento de la clínica* (2007), Ivan Illich arrojaba luz en su célebre *Nemesis médica* (1975) sobre el devenir contemporáneo del diagnóstico gadameriano en su mordaz ofensiva contra lo que él mismo denomina “corporaciones de la sanidad”, generando una feroz reacción profesional y multitud de críticas (La Cecla, 2013: 37-41). Según Illich, la actual asistencia sanitaria es una actividad esencialmente “nihilista”: expropiando la salud de las personas, tiene una eficacia contraproducente, en nombre de un proyecto inhumano donde la medicina se constituye como una práctica autorreferencial y como una institución cada vez más oculta y fría, concebida para volver dependientes a los denominados “pacientes”. En resumen, la búsqueda de la salud ha devenido un factor patógeno.

El principal objetivo de semejante lógica médica es abolir la necesidad del “arte de sufrir” mediante una guerra implementada con medios técnicos contra un malestar determinado, en detrimento del elemento trágico que late en el seno de la condición humana. Para ello, el sistema higiénico sanitario reduce al paciente a un mero factor estadístico, mientras que la enfermedad en cuestión se cifra exclusivamente en gráficos y curvas de probabilidad, parámetros y porcentajes. En este contexto, el médico ha perdido el gobierno del “estado biológico”, el timón de la “biocracia”; y es que, actualmente, su figura solo sirve para legitimar la pretensión de mejorar la salud por parte del sistema industrial, una salud definida en términos de equilibrio entre el macrosistema socio-ecológico y la población de los subsistemas humanos.

No obstante, el mayor peligro en el estado de cosas actual se cifra en la transformación del sujeto que goza y sufre en un “sistema inmunitario” con la capacidad de gestionar su propia salud, en la línea individualista que determina el destino de nuestra civilización. Como ponen de manifiesto fenómenos tan diversos, en apariencia, como las sesiones de auto-ayuda, la acupuntura, los tratamientos de mantenimiento, el control de los linfocitos T, el sexo seguro, el exámen de la orina o la práctica Zen, la nueva medicina constriñe al paciente a objetivarse al modo de un sistema funcional y sistémico, contribuyendo al tránsito del estatus de persona hacia el *cyborg* del que habla Donna Haraway. Pues bien, Illich advierte que cuanto mayor es la “oferta” de la salud (es decir, la constricción del sujeto a autodiagnosticarse en base a parámetros objetivos externos), mayores son el número de necesidades y de enfermedades, creciendo exponencialmente la angustia y la incerteza entre la población.

Ciertamente, si el sector de la medicina clínica colmase el reto que supone el arte de curar a escala planetaria en la era de la especialización y de las instituciones, la vejación que sufre la filosofía solo iría en perjuicio de su henchido ego. Pero lo cierto es que, como atestigua la creciente profusión de síntomas psicosomáticos, trastornos compulsivos, depresiones, ansiedades y desequilibrios de todo tipo, Occidente se abisma en la enfermedad a ritmo vertiginoso.⁴ Más allá de las crisis políticas y económicas que nos sacuden periódicamente, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) constituye, a la altura del presente, un caldo de cultivo de acuciantes patologías que se corporeizan en enfermedades concretas y perceptibles, lo visible de lo invisible. No se trata de los “trastornos psíquicos” o las “alteraciones biológicas” que acaparan la atención de la tradición psicopatológica, sistematizada por Kraepelin cuando define las enfermedades mentales como “anomalías” respecto a una norma que constituiría, *a priori*, la naturaleza humana, unos “trastornos” materializados en forma de manicomios, hospitales psiquiátricos y formas de encierro más sutiles.

⁴ La OMS ofrece evidencias empíricas sobre el extraordinario incremento del índice epidemiológico (Sáez Rueda, 2007: 69). Más del 25% de la población sufre trastornos mentales y conductuales en algún momento. Afectan aproximadamente a un 10% de la población adulta. Alrededor del 20% de los pacientes atendidos por profesionales de atención primaria los padecen. En una de cada cuatro familias, cuentan con al menos uno de sus miembros entre sus víctimas. En 1990, eran responsables del 10% de los AVAD (años de vida “sana” perdido) por enfermedad o lesión. En el año 2000, la tasa de prevalencia ascendió al 12%, y está previsto que alcance el 15% en 2020.

Nos referimos a *modos de ser* trans-individuales e inmanentes articulados en torno a una *visión del mundo* que configura un *malestar* clandestino pero tácito en la vida *en cuanto tal*, con anterioridad a la lógica sustancialista y maniquea “normalidad/anormalidad”. Parafraseando a Marx, la sospecha freudiana del “*malestar* en la cultura” se expande por Occidente como un espectro pues, si bien lo experimentamos oscuramente en la plenitud de su pujanza, consiste en un *malestar* subrepticio, ciego y distante que difunde su influencia, como una gran opacidad de aceite, por todas partes. No obstante, este *malestar* ontológico, soterrado y autodestructivo posee manifestaciones psicológicas concretas (enfermedades agudas o crónicas, expresiones episódicas, alternancias de los síntomas, etc.). De aquí la necesidad de discriminar entre diferentes estratos de una misma configuración “geo-pato-lógica”; como sugiere Luis Sáez:

La *decadencia* de una cultura (...) consiste en su núcleo ontológico más general y esencial, mientras que las *patologías* son modos en los que dicho núcleo se corporeiza. Pues la *decadencia* es una dimensión intensiva que no sería tal si no toma cuerpo en formas (sin duda diversas y múltiples), tal y como la fuerza del viento, al afectar a un mar en calma solo puede existir en esa materialización que consiste en la miríada de formas del oleaje y de los movimientos acuáticos que lo acompañan (2011, 80).

Ahora bien, es de recibo aclarar que nada más lejos de nuestra intención se halla denostar los métodos cuantitativos en que se basa la ciencia moderna para medir fenómenos ya que, como reconoce el propio Heidegger, “este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible” (1989: 18). Obviamente, el instrumental de medición que utiliza la ciencia moderna logra la proeza de controlar con precisión factores de curación, en virtud de un reconocimiento aritmético del modo en que pueden combatirse las enfermedades. Pero no deja de ser evidente que el cálculo y la experimentación resultan insuficientes en lo que al arte de sanar se refiere. El motivo es que, según las estimaciones más elementales de Heidegger, si bien es posible objetivar y juzgar el grado de intensidad que presentan las diversas manifestaciones patológicas del agente patógeno de nuestra época en el plano *óntico* (la dimensión horizontal del acontecimiento, el mundo de sentido una vez

abierto en su finitud) *por mor* de valores estándar o patrones obtenidos en base a experimentaciones de diversa índole, la co-pertenencia entre el ser y la “nada” (“nihilismo propio”) determina que, desde un punto de vista *ontológico* (la dimensión vertical del advenimiento, el venir a presencia en su estar-siendo o ejecutándose), el agente patógeno es *indisponible* y, por tanto, solo puede ser experimentado asumiendo el enfoque “ser-a-la-mano”; de hecho, no es algo que se muestre como tal en el examen sino que, más bien, existe porque escapa a este.

En la medida que es inconmensurable, el agente patógeno de nuestro tiempo se sitúa, en definitiva, más allá del progreso alcanzado por las técnicas modernas; en efecto, tiene razón Gadamer cuando señala que “la ciencia metódica halla sus límites en su propia capacidad de hacer” (Gadamer, 2001: 18); o dicho con otras palabras: “Todo saber científico tiene una estructura normativa y descriptiva, pero entonces, ¿cómo captar una patología que se halla en la norma misma? Y ¿cómo superarla desde presupuestos meramente descriptivos?” (Barroso Fernández, 2011: 94).

Vistas las cosas así, si la filosofía está llamada, aún siendo “errática”, a instalarse en el centro donde la historia y la vida son, como diría Merleau-Ponty, “advenimiento” o “sentido naciente”, y si puede ser definida, a juicio de Nietzsche, como “crítica de la salud de una cultura”, entonces no puede permanecer impasible ante la “nihilidad” inherente a nuestro estilo de vida; en efecto, urge asumir el enfoque teórico que nos lega Foucault en su conocido texto de 1983 “¿Qué es la Ilustración?”, concebido en homenaje a Kant. Se trata de estar a la altura del presente hasta en su enigmática ausencia de presencia, renunciar a coincidir con lo expresado para aprehender, con las armas de la crítica, su profundidad tectónica, retirarnos de los hechos positivos para captar la dimensión ontológica del problema. Entendido como “médico de la civilización”, el *síno* del filósofo es, por consiguiente, “ex-ponerse” al descrédito, pues su ilustre tarea demanda renunciar a coincidir con lo expresado y distanciarse anacoréticamente para comprender su insospechado sentido; y es que, cuando la actual crisis financiera acapara una miríada de cuidados mientras “todo lo sólido”, como lamenta Marx amargamente, “se desvanece en el aire”, la

amenaza de la “superfluidad” se yergue impetuosa frente a toda voz discordante que ponga el acento en el carácter insípido de nuestra existencia.

Somos conscientes de que la expansión trepidante de la sociedad de la información, el desarrollismo tecnológico y, en general, los nuevos rostros del capitalismo reticular de la autonomía ilusoria modifican el panorama de las servidumbres humanas de tal manera que camuflan el malestar preponderante con las exuberantes máscaras de lo productivo y lo gratificante, hasta el prurito de que hoy domina la tendencia a “cancelar y depotenciar los conflictos, escondiéndolos o aplazando su solución, (...) [de forma que] el malestar circula clandestinamente, como algo que normalmente no queremos mirar de cerca” (Bodei, 2004, 42-44). Pero precisamente por eso, juzgamos necesario, hoy más que nunca, que el pensador acometa de una vez por todas las fuentes ontológicas donde hunden sus raíces las formas de malestar que malogran el espacio abierto de lo común, esto es, el suelo nutricio de la reflexión filosófica.

De hecho, desde los primeros rumores del “nihilismo” como el agente patógeno que nos arroja en la única dirección de la *nada vacía*, los grandes pensadores del siglo XX y sus herederos en el presente han realizado una revisión de la existencia occidental en aras de dilucidar las razones del ocaso allí donde tan solo se vislumbraba prosperidad y progreso. Y es que, desde la desvalorización de la vida afirmativa *por mor* de la “voluntad de nada” (Nietzsche), hasta la “molarización” de nuestra ex-tradición nomadológica (Deleuze), pasando por el monopolio de la racionalidad estratégico-instrumental (Escuela de Frankfurt), la instalación manipulable del mundo científico-técnico (Heidegger), las ínfulas del pensamiento identitario (Derrida) o los dispositivos de poder que nos secuestran en el adiestramiento (Foucault), las patologías ante las cuales los filósofos han conseguido erigirse como “médicos de la civilización” son más que acuciantes. De tal suerte que la *decadencia* constituye el rostro fundamental de nuestro tiempo, no ya solo en lo que concierne a la *praxis* histórico-social sino también desde el punto de vista académico. No obstante, sus diagnósticos difieren ostensiblemente más allá de semejante coincidencia formal pues, en la medida que se comprometen con distintas concepciones ontológicas de lo humano, la *decadencia* correspondiente no puede ser la misma, como es lógico.

Ahora bien, en cuanto que la *decadencia* (nivel *ontológico*) y sus enfermedades objetivas (plano *óptico*) convergen, según la “diferencia óptico-ontológica” de heideggeriana memoria (1994: 9, 1988: 137), como dos rostros heterogéneos del mismo “acontecimiento” (*Ereignis*), no podemos trazar una frontera rígida entre la filosofía y las ciencias antropológicas de cara a llevar a cabo una crítica de patologías de civilización, como tampoco debemos establecerla entre aquella y las ciencias naturales en el punto de acometer la terapia, sino que asistimos a un campo abierto donde pueden confluír una multiplicidad de disciplinas, contra la miope división disciplinar que fractura y confina los distintos campos del conocimiento, contra el “provincianismo” o “ilusión especular” que caracteriza a buena parte de la tradición filosófica (a pesar de sus grandes relatos), y contra el “cuento de hadas” (como lo llama Paul Feyerabend) de una supuesta autonomía de la ciencia por razón de sus métodos especiales (esto es, el legado del positivismo en la cultura), en virtud del cual cobra legitimidad el predominio de la hiperespecialización científica, generando una especie de esquizofrenia entre el hombre y la naturaleza, y contra el fenómeno de la investigación convertida en empresa, tal y como ha sido concebido por Heidegger.

3. Conclusión.

En definitiva, el *sino* de la investigación filosófica se cifra en adoptar una perspectiva *interdisciplinar*, con el objeto de enriquecer su mirada holística sobre la inactualidad del *malestar* actual con el valor cognoscitivo de la ciencia empírica (especialmente la psicopatología, pero también la antropología, la economía, la politología, la sociología...) a la hora de explicitar patologías socio-culturales accesibles en la dimensión espacio-temporal de cada biografía, de manera tal que la ontología no es más que una “herramienta” entre otras, mientras que la filosofía constituye un “sistema de cuidado del mundo” más, lejos de segmentaciones perniciosas y jerarquías quiméricas. Es más, la filosofía ni siquiera constituye, desde este punto de vista, una “instancia moderadora” en relación a los diferentes saberes, como opina Habermas, sino que la empresa de realizar una ontología crítica del presente orientada terapéuticamente y alimentada por fenómenos ópticos implica acabar con las fronteras apriorísticas

de las distintas disciplinas, a fin de resistir la prueba de la realidad mediante un trabajo conjunto que permita la ósmosis de los problemas de unas a otras.

Se trata de fomentar, como enseña el concepto aristotélico de *logos*, un diálogo productivo entre humanidades y ciencias, teoría y *praxis*, complementando la objetivización cientificista de las enfermedades concretas (inmediatamente útil) con un abordaje filosófico (precientífico) del modo de ser de la enfermedad en su *estado naciente*, un abordaje que, a pesar de no servir para nada inmediato resulta, en el fondo, tan radical como necesario pues, como sabemos por Ortega, “solo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer” (1965: 65); el mismo Heidegger no puede ser más tajante al respecto:

La curación solo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario. Pero tanto más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, de la esencia del nihilismo (1999: 76).

Y es que, sin el sentido de las cosas, incluso lo que es útil pierde su utilidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Barroso Fernández, O. (2011): "Patologías del criterio en la era de la globalización", en Sáez, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 93-113.
- Bodei, R. (2004): *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*, Valencia, Pre-Textos, pp. 42-43.
- Foucault, M. (2007): *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI.
- Gadamer, H-G. (2001): *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, M. (2005): *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (1988): "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 99-158.
- Heidegger, M. (1994): "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, pp. 9-37.
- Heidegger, M. (1999): *Acerca del nihilismo. Hacia la pregunta del ser*, Barcelona, Paidós.
- Heidegger, M. (1989): *Serenidad*, Barcelona, Serbal.
- Illich, I. (1975): *Nemesis médica: La expropiación de la salud*, Barcelona, Barral.
- Jaeger, W. (1971): *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, FCE.
- La Cecla, F. (2013): *Ivan Illich e la sua eredità*, Milano, Medusa.
- Nietzsche, F. (2005): *Ecce Homo*, Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1965): *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Sáez Rueda, L. (2011): "Enfermedades de Occidente. Enfermedades actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología", en Sáez, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 71-92.
- Sáez Rueda, L. (2007): "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 45 (115-116), 57-69.
- Vallejo Campos, A. (2011): "La terapia como política en el pensamiento platónico. De la *Apología* al *Gorgias*", en Sáez, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, pp. 173-188.

