Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen I

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen I

Índice general, presentación y sección temática 1

Coordinación: Antonio CAMPILLO (U. de Murcia) y Delia MANZANERO (U. Rey Juan Carlos)

Sección temática 1: Antropología filosófica y teoría de la cultura

Coordinación: José Luis MORENO PESTAÑA (U. de Cádiz) y
Ricardo PARELLADA REDONDO (U. Complutense de Madrid)

Madrid, 2017

ÍNDICE GENERAL

VOLUMEN I
Índice general, presentación y sección temática 1

Coordinación: Antonio CAMPILLO (U. de Murcia) y Delia MANZANERO (U. Rey Juan Carlos)

Páginas

Índice general 5-10

Presentación 11-15
Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Sección temática 1: Antropología filosófica y teoría de la cultura
Coordinación: José Luis MORENO PESTAÑA (U. de Cádiz)
y Ricardo PARELLADA REDONDO (U. Complutense de Madrid)

Definiendo lo no humano. Recorrido histórico sobre la dicotomía naturaleza-cultura 19-29
José Carlos SANCHO EZQUERRA

El valor de la guerra y la paz en el pensamiento fenomenológico de Max Scheler 31-43
Marisol RAMÍREZ PATIÑO

«Reducción» y «emergencia» en torno a la idea de naturaleza humana 45-55
Ricardo TERUEL DÍAZ

Guerra y destructividad. El lado oscuro del alma 57-72
M. Mercè DOMÍNGUEZ REGUEIRA

Política de fronteras en la antropología filosófica de Roger Caillois 73-82
Nicolas PETEL-ROCHETTE

La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía 83-96
Gabriel TEROL ROJO

VOLUMEN II
Secciones temáticas 2 y 3

Sección temática 2: Estética, teoría de las artes y literatura
Coordinación: Ricardo Jesús PINILLA BURGOS (U. P. de Comillas)
y Marta TAFALLA GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

Páginas

O Valor Filosófico do Cinema. A Ética Relacional no Documentário de Fabulação 9-18
Susana VIEGAS

El Carnaval de Cádiz. Una aproximación estética bajo la mirada bajtiniana 19-27
Fabiola BLANCO DOMÍNGUEZ

Sección temática 3: Ética
Coordinación: Txetxu AUSÍN (IFS-CSIC)

Moral pensada y moral vivida. Ética y vida cotidiana en Adela Cortina Orts 31-40
Teresa SEVILLA ZAPATA

La ética como proyecto creador de la inteligencia. Una aproximación al pensamiento ético de José Antonio Marina 41-46
Vicente COVES MORA

O si mesmo em Paul Ricoeur: O problema ético na ipseidade do si 47-55
Jeferson FLORES PORTELA DA SILVA

La mejora humana. Más allá de la radicalidad 57-70
Jesús PARRA SÁEZ

Ética militar y robótica: Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI 71-83
Aníbal MONASTERIO ASTORIZA

VOLUMEN III
Secciones temáticas 4 y 5

Sección temática 4: Filosofía, ciencia, tecnología y sociedad
Coordinación: Eugenio MOYA CANTERO (U. de Murcia)
y Ana RIOJA NIETO (U. Complutense de Madrid)

Páginas

Lo que no nos cuenta el método científico. Una revisión desde la filosofía blumenberguiana 9-24
Josefa ROS VELASCO

Actitud ante el riesgo: enfoques antropológico, matemático y Filosófico 25-38
Miguel YARZA

El carácter fronterizo de la actividad científico-tecnológica 39-48
Sergio URUEÑA LÓPEZ

Posthumanisme: L'última frontera? Desconstruint les fronteres de la humanitat 49-57
Anna SARSANEDAS DARNÉS

Construir, habitar, pensar (de otra manera). La arquitectura entre la ecología política y el fondo gastado de la modernidad 59-72
Luis ARENAS

Sección temática 5: Filosofía de la historia
Coordinación: Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO (IFS-CSIC)
y Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

Krausismo y Filosofía de la Historia 75-82
Daniel RUEDA GARRIDO

Georg Lukács y Jean-Paul Sartre. Consideraciones a partir de un debate inconcluso 83-91
José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

De la frontera a la intemperie. Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad 93-102
David PORCEL DIESTE

La historia interminable o Contra el fin de la historia. Una aproximación fenomenológica al concepto de Historia 103-114
Elisa FERNÁNDEZ BASCONES

Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad 115-126
Rafael PÉREZ BAQUERO

VOLUMEN IV
Sección temática 6

Sección temática 6: Filosofía, didáctica y educación
Coordinación: Manuel SANLÉS OLIVARES (Colegio Altair, Madrid)
y Cruz ANTÓN JIMÉNEZ (IES Gonzalo Torrente Ballester, San Sebastián de los Reyes)

Páginas

Paideia e Ilustración: los proyectos educativos de Rousseau y Schiller 9-20
Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO

El derecho a la Filosofía. Declaración y tesis según Derrida 21-34
Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR

Té trellat educar localment en una societat global? La presència del nacionalisme en el panorama educatiu actual 35-40
Jaume RUIZ I PEIRÓ

Ensayo sobre la interioridad. Filosofía y mindfulness 41-48
Antonio JESÚS NUÑO LÓPEZ

La Práctica Filosófica para la paz 49-54
Soledad HERNÁNDEZ BERMÚDEZ

La imagen corporal. Una propuesta didáctica para la enseñanza de las prácticas corporales a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty 55-70
Emilio GINÉS MORALES CAÑAVATE

Fenomenología de la educación a distancia. El sustrato digital 71-77
Adrián BUENO JUNQUERO

Entre el relato épico y la hermenéutica 79-89
Rosa María RODRÍGUEZ LADREDA

VOLUMEN V
Secciones temáticas 8 y 9

Sección temática 8: Filosofía política
Coordinación: Fina BIRULÉS BERTRAN (Universidad de Barcelona)
y Ángel PUYOL GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

Páginas

Democracia, y filosofía, como apoderamiento. Portugal, por ejemplo 9-22
Luis G. SOTO

De la importancia de la universalidad de los derechos humanos, en la participación ciudadana 23-30
Agustina ORTIZ SORIANO

El trabajo. El definidor central del ser humano 31-41
Antònia CERDÀ FIOL

Intersubjetividad desobediente en Hannah Arendt: ni héroes solitarios ni masas rebeldes 43-58
Miquel COMAS OLIVER

A ética e a política em Kant e Rawls. Rediscutindo a tolerancia a partir do respeito 59-63
Ana Luísa CAMPOS CASSEB y José Claudio MONTEIRO DE BRITO FILHO

El valor de la confianza en las relaciones político-institucionales. Su alcance y sus límites 65-79
Ginés Santiago MARCO PERLES

Conflicto, odio y democracia 81-93
Harold VALENCIA LÓPEZ

Marx e a Guerra Civil Americana: escravatura, capitalismo e socialismo 95-104
Paulo Fernando ROCHA ANTUNES

La última frontera: la (pena de) muerte. Para una deconstrucción onto-teológico-política 105-111
Delmiro ROCHA ALVAREZ

Sección temática 9: Filosofía y Género
Coordinación: Elvira BURGOS DÍAZ (U. de Zaragoza)
y Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ (U. Autónoma de Madrid)

Masculinidades, sexualidad y género 115-128
Iván SAMBADE BAQUERÍN

Razón y útero. La sorprendente intervención de G. Casanova en un tópico secular 129-143
Stella VILLARMEA

VOLUMEN VI
Secciones temáticas 10, 11 y 12

Sección 10: Historia de la filosofía
Sección 10.1: Filosofía antigua y medieval

Coordinación: Francesc CASADESÚS BORDOY (U. de las Islas Baleares)
y Rafael RAMÓN GUERRERO (U. Complutense de Madrid)

Páginas

La naturaleza del filósofo platónico: entre las fronteras de lo humano y lo divino 9-19
Francesc CASADESÚS BORDOY

Poesía para los mortales. La poesía en la antigua Grecia y las fronteras de lo humano y lo divino 21-27
Lucas DÍAZ LÓPEZ

Sección 10.2: Filosofía moderna y contemporánea

Coordinación: Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN (UNED)
y Nuria SÁNCHEZ MADRID (U. Complutense de Madrid)

Aspectes del «De Homine» de Thomas Hobbes 29-41
Josep MONSERRAT MOLAS

Pensar más allá de lo extenso. Una interpretación del pensar «sub specie aeternitatis» como disposición existencial fundamental en Spinoza 43-51
Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político emancipador 53-65
Jorge POLO BLANCO

¿Cambio de paradigma o continuidad? Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti 67-78
Francisco CONDE SOTO

Sección 11: Lógica, lenguaje y argumentación

Coordinación: Enrique ALONSO GONZÁLEZ (U. Autónoma de Madrid)
y Margarita VÁZQUEZ CAMPOS (U. de La Laguna)

Putnam y el cambio de referencia 81-89
Luis FERNÁNDEZ MORENO

Sección 12: Ontología y teoría del conocimiento

Coordinación: Carlos MOYA ESPÍ (U. de Valencia)
y Ángeles JIMÉNEZ PERONA (U. Complutense de Madrid)

Hale on McFetridge's Thesis 91-100
Víctor CANTERO-FLORES y Héctor HERNÁNDEZ-ORTIZ

VOLUMEN VII
Taller: El retorno del término medio como base de la inferencia lógica. Propuesta didáctica desde la perspectiva de una razón vital

Coordinación: Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR (IES Pablo Neruda, Huelva)

Páginas

Redes de expectativas Marlo. El conjunto como base de la inferencia 9-24
Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR

Ser y estar en las redes de conocimiento. Resolución de problemas lógico matemáticos 25-39
Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR

Lógica en el Diagrama de Marlo. Tratando de hacer evidente la certeza 41-55
Guillermo CÍMBORA ACOSTA

VOLUMEN VIII
Simposio 20: La filosofía española desde la transición hasta hoy (1977-2017): Un balance

Coordinación: Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

Páginas

Presentación 9-10
Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Filosofía Política: Juan Sin Tierra 11-28
Fernando QUESADA CASTRO

Trayectoria intelectual de Adela Cortina 29-38
Adela CORTINA ORTS

La filosofía de la historia entendida como teoría del presente 39-45
Manuel CRUZ RODRÍGUEZ

El destino de pensar en español. Apuntes de una biografía intelectual 47-59
Pedro CEREZO GALÁN

Filosofía y arte. Arte y filosofía. Notas para una historia 61-71
Valeriano BOZAL FERNÁNDEZ

La filosofía analítica en España hoy 73-88
Juan José ACERO FERNÁNDEZ

Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos. Las tecnopersonas como ejemplos 89-103
Javier ECHEVARRÍA EZPONDA

Presentación

Antonio CAMPILLO (Universidad de Murcia)

Delia MANZANERO (Universidad Rey Juan Carlos)

La Red española de Filosofía (REF) nació en mayo de 2012 con el objetivo de reunir al conjunto de la comunidad filosófica española. Cinco años después, agrupa ya a la mayor parte de asociaciones, instituciones docentes y centros de investigación relacionados con el ejercicio de la profesión filosófica. Están vinculadas a ella unas 75 entidades públicas y privadas: el Instituto de Filosofía del CSIC, las veinticuatro Facultades universitarias integradas en la Conferencia Española de Decanatos de Filosofía y más de cincuenta asociaciones de diferentes campos temáticos, niveles educativos y comunidades autónomas.

Uno de los fines fundacionales de la REF es la defensa de los estudios de Filosofía en el sistema educativo, y durante los últimos cinco años hemos tenido que enfrentarnos en España a un gobierno del Partido Popular que no sólo ha realizado grandes recortes presupuestarios en educación, universidades e investigación, sino que también ha impuesto unilateralmente una nueva ley educativa, la LOMCE, que fue aprobada en diciembre de 2013 con la oposición de la mayor parte de la comunidad educativa y de los partidos políticos, y que ha sido muy lesiva para los estudios de Filosofía en la enseñanza secundaria. Desde la REF hemos logrado reducir los efectos negativos de la Ley Wert en nueve comunidades autónomas, que han mantenido la Historia de la Filosofía en alguna o en todas las modalidades de Bachillerato. Y, tras la comparecencia del presidente de la REF, el 17 de mayo de 2017, ante la Subcomisión para la elaboración de un gran Pacto de Estado Social y Político por la Educación (creada en el seno de la Comisión de Educación y Deporte, por acuerdo del Pleno del Congreso de los Diputados del día 21/12/2016, y constituida el día 14/02/2017), también hemos logrado que el PP reconozca su error y manifieste su disposición a que el Pacto Educativo devuelva a la Filosofía el relevante papel que ha venido desempeñando en el sistema educativo español. Esperemos que los grupos parlamentarios sean capaces de lograr ese Pacto Educativo.

Otro de los fines de la REF ha sido la promoción de la Olimpiada Filosófica de España (OFE), como un lugar de encuentro del alumnado y el profesorado de enseñanza secundaria. Cada año se elige un tema de debate, y los ganadores de la fase autonómica participan como finalistas en la fase estatal. Estas olimpiadas filosóficas, que cuentan con cuatro modalidades diferentes (Disertación filosófica, Dilema moral, Fotografía y Vídeo), permiten hacer del pensamiento verbal y visual no una mera obligación escolar, sino un ejercicio público de la propia razón por parte de cualquier adolescente. Desde el curso 2013-2014, la OFE se ha celebrado cada año en una ciudad distinta, con la colaboración de las asociaciones filosóficas de ámbito autonómico, las Facultades de Filosofía de las respectivas universidades y los gobiernos regionales y municipales en cuya ciudad se celebra la OFE: Salamanca (2014), Madrid (2015), Oviedo (2016) y Murcia (2017). En la OFE celebrada en Murcia, han participado 458 centros escolares de 16 comunidades autónomas y han resultado finalistas 64 estudiantes: 22 en Disertación filosófica, 16 en Dilema moral, 17 en Fotografía y 9 en Vídeo. La V OFE se celebrará en mayo de 2018 en las ciudades extremeñas de Cáceres y Mérida. El éxito de estos encuentros filosóficos ha hecho que Santillana, una importante editorial en el sector de la educación, haya ofrecido a la REF la posibilidad de editar gratuitamente los textos de los finalistas de cada año en las modalidades de Disertación filosófica y Dilema moral.

Además, la REF también ha comenzado a colaborar con la delegación española de la Olimpiada Filosófica Internacional (OPI), un acontecimiento promovido por la UNESCO y la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), y en el que cada año participan estudiantes de secundaria de todo el mundo que deben disertar por escrito, en un idioma diferente al suyo, sobre un tema elegido por los organizadores. La delegación española viene participando en la OPI desde 2012. En 2014, en Vilna (Lituania), un estudiante español obtuvo la medalla de bronce. En 2017, en Rotterdam (Holanda), en donde participaron delegaciones de 45 países, otro estudiante español obtuvo la medalla de plata, tras haber obtenido el segundo premio en la IV Olimpiada Filosófica de España.

Un tercer objetivo de la REF, de gran importancia en la era global en que vivimos, ha sido la cooperación internacional con otras organizaciones filosóficas extranjeras, sean de ámbito nacional, continental o mundial. De hecho, la REF ya es miembro activo de la FISP, que organiza cada cinco años el Congreso Mundial de Filosofía (WCP). Y es también una de las organizaciones promotoras de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), que el pasado mes de abril de 2017 celebró su primer encuentro en Salvador de Bahía (Brasil) y aprobó por unanimidad la *Declaración de Salvador en favor de la Filosofía*, cuyo último punto dice así: "Las asociaciones filosóficas firmantes de la presente Declaración nos comprometemos a trabajar de manera coordinada en favor de la Filosofía. Y, para ello, acordamos crear la Red Iberoamericana de Filosofía, con un triple objetivo: defender en todo el ámbito territorial iberoamericano la presencia de los estudios de Filosofía en el sistema educativo; cooperar en la organización de los Congresos Iberoamericanos e Interamericanos de Filosofía; y promover en todo el mundo la creación y difusión del pensamiento filosófico en español, en portugués y en las demás lenguas minoritarias del ámbito cultural iberoamericano".

Por último, otra finalidad fundacional de la REF es la organización de un congreso trienal de ámbito estatal y de temática general, abierto a los profesores e investigadores de todas las áreas filosóficas y de todos los niveles educativos, y abierto también a los profesionales que trabajan fuera de las instituciones académicas. Este congreso trienal pretende ser un espacio de encuentro de la comunidad filosófica española, aunque acoge también a colegas de otros países europeos e iberoamericanos. En este espacio tienen cabida todas las temáticas y

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 11-15.

orientaciones filosóficas. Sobre todo, pretendemos que puedan abordarse los problemas que hoy en día son objeto de investigación y de debate en los más diversos campos del pensamiento, incluidos los temas de educación y didáctica de la filosofía.

El I Congreso internacional de la Red española de Filosofía "Los retos de la Filosofía en el siglo XXI", se celebró del 3 al 5 de septiembre de 2014, en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de València. Era la primera vez que se celebraba un congreso de este tipo y la respuesta de los profesionales de filosofía fue impresionante: se inscribieron más de 400 personas y se presentaron unas 270 comunicaciones, distribuidas en 10 secciones temáticas, 12 simposios monográficos y 7 talleres. Participaron filósofas y filósofos de toda España, pero también de otros países de Europa y de Iberoamérica.

Tres años después, del 13 al 15 de septiembre de 2017, vamos a celebrar el II Congreso internacional de la REF en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, con el título "Las fronteras de la humanidad". Hemos elegido este título general porque consideramos que la humanidad se enfrenta hoy a una serie de retos que están poniendo en cuestión sus límites e incluso su propia existencia, no solo como especie viviente sino también como comunidad moral y como proyecto político de convivencia cosmopolita.

Vivimos en una Tierra común cada vez más poblada, interconectada e interdependiente, pero no cesamos de multiplicar las fronteras geopolíticas, los muros físicos, las barreras jurídicas, las discriminaciones económicas, sociales, sexuales y culturales entre diferentes grupos humanos. Conocemos cada vez mejor los estrechos vínculos evolutivos y ecológicos que nos unen a los demás seres vivientes, pero seguimos reduciendo la biodiversidad de nuestro planeta, socavando los equilibrios de la biosfera y exaltando la superioridad y exclusividad de nuestra especie. Estamos desarrollando innovaciones tecno-científicas capaces de alterar los límites biológicos de lo humano, desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por las múltiples prótesis que interactúan con nuestro organismo, pero no somos capaces de determinar los límites éticos, jurídicos y políticos de la humanidad. Alardeamos de vivir en la sociedad del conocimiento, pero menospreciamos cada vez más todos los saberes artísticos, humanísticos, científicos y filosóficos que nos hacen más dignamente humanos.

En esta ocasión, tras convocar a la comunidad filosófica al II Congreso internacional de la REF en el marco temático anteriormente descrito, la respuesta de los profesionales de la filosofía ha sido aún más impresionante: contamos con unas 350 comunicaciones (un 25% más que en el I Congreso), distribuidas en 12 secciones temáticas (175), 20 simposios (157) y 6 talleres (18). A ello hay que añadir dos conferencias plenarias, 21 presentaciones de libros y de revistas, dos espectáculos artísticos (uno de danza y otro de música) y la Asamblea General de la REF.

Basta leer algunos de los títulos de los simposios, para saber en qué están pensando las filósofas y los filósofos españoles de hoy: "El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria", "Las migraciones y las fronteras de la justicia", "La ciudad y el espacio político", "Neuroética y neuroeducación: directrices para las éticas aplicadas", "En tiempos de extrema amenaza: respuestas éticas y políticas a la crisis civilizatoria", "Filosofía del nacimiento: repensar el origen desde las humanidades médicas", "La humanidad vulnerada: violencia, globalización y género", "Reflexiones sobre políticas feministas en el contexto neoliberal actual", "Sujetos emergentes en la esfera pública", "Proximidades y lejanías entre la computación en nube, la Internet de las cosas y la experiencia de la vida", etc. Como puede comprobarse fácilmente, la filosofía española de hoy está muy atenta a los grandes retos que nos plantea el mundo contemporáneo.

Queremos hacer una mención especial al único simposio que ha sido promovido por la propia REF y coordinado por el profesor Francisco Vázquez García: "La filosofía española desde la Transición hasta hoy (1977-2017): un balance". Es también el único simposio del II Congreso de la REF cuyas contribuciones (al menos, siete de ellas) se recogen en estas Actas.

Con este simposio no sólo hemos querido hacer un balance de la filosofía española durante los cuarenta años de la etapa democrática; también hemos querido que fueran los propios protagonistas quienes hicieran ese balance histórico y autobiográfico. Por eso, hemos invitado a nueve filósofos y filósofas de diferentes campos temáticos (ética, filosofía política, lógica y filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia y de la tecnología, estética y teoría de las artes, feminismo, historia de la filosofía, etc.), por considerarlos representativos de lo que el profesor Vázquez García ha denominado "la transición filosófica española".

Obviamente, en este pequeño simposio no podían estar presentes todas las subdisciplinas filosóficas, cada vez más diversificadas, pero hemos procurado que estuvieran representados al menos los campos más relevantes. Tampoco podían intervenir todos los pensadores y pensadoras que protagonizaron la renovación de la filosofía española durante las cuatro últimas décadas, en parte porque algunos de ellos ya han fallecido o tienen algunos problemas de salud, y en parte porque el simposio dispone de un tiempo limitado. No obstante, este pequeño encuentro ha querido ser, como dice el profesor Vázquez García, "un reconocimiento y un homenaje público por parte de la Red española de Filosofía a toda una generación de pensadoras y pensadores que hicieron posible la transición filosófica en España".

En 2014, un año después de la celebración del I Congreso de la REF, publicamos una edición digital de las Actas, con una versión en CD (editada por Publicacions de la Universitat de València, PUV, financiada por la REF y distribuida exclusivamente entre los participantes en el congreso), y una versión en la web del congreso, en la que cada comunicación puede consultarse libremente y descargarse de manera individualizada, en formato pdf. En aquellas Actas se recogieron las dos conferencias plenarias (de inauguración y de clausura) y 144 comunicaciones, aproximadamente la mitad de las presentadas oralmente en el congreso.

Tras la experiencia adquirida, y para no duplicar los esfuerzos, la Comisión organizadora del II Congreso de la REF acordó que las comunicaciones pudieran presentarse desde el primer momento en dos modalidades: resumen o texto completo. De ese modo, la evaluación ciega realizada por el Comité científico permitió seleccionar no sólo las comunicaciones que podían ser presentadas oralmente en el congreso, sino también las que podían ser publicadas en las Actas.

Además, este nuevo procedimiento nos ha permitido preparar la edición digital de las Actas al mismo tiempo que preparábamos la organización del II Congreso, de modo que todos los inscritos en el mismo podrán acceder a los textos desde el primer momento, tanto en el archivo USB que se les distribuirá en el momento de la recepción el primer día del Congreso, como en la web oficial del congreso <http://redfilosofia.es/congreso>.

Queremos dar las gracias a los veintiséis miembros del Comité científico que han participado de forma desinteresada en la revisión y evaluación de todas las contribuciones presentadas al congreso, tanto en la modalidad de resumen como en la de texto completo. También queremos dar las gracias a Carlos Rivas Mangas, que ha colaborado con nosotros en el proceso de maquetación y edición digital de las Actas. Agradecemos a todos ellos la ayuda que nos han prestado y sin la cual esta publicación no habría sido posible.

Las Actas no recogen la totalidad de las 350 comunicaciones presentadas en el congreso, sino solamente aquellas que hemos recibido en la modalidad de texto completo y que han sido evaluadas positivamente por el Comité científico. En total, son 59 textos, de los cuales 49 corresponden a once de las doce secciones temáticas del congreso, 3 corresponden a uno de los seis talleres, y las 7 últimas comunicaciones corresponden al Simposio "La filosofía española desde la Transición hasta hoy (1977-2017): un balance", de modo que constituyen un valioso documento autobiográfico sobre la filosofía española de las últimas décadas.

En resumen, estas Actas del II Congreso de la REF son una pequeña muestra de la diversidad y creatividad de la filosofía española actual. Con su publicación digital, esperamos que el pensamiento filosófico español sea mejor conocido en el resto del mundo. Y también esperamos que contribuya a enriquecer los debates públicos de la propia sociedad española.

Sección temática 1:

Antropología filosófica y teoría de la cultura

Definiendo lo no humano

Recorrido histórico sobre la dicotomía naturaleza-cultura

José Carlos SANCHO EZQUERRA

Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Poco o nada sabemos del momento en el que los miembros de la sociedad occidental tomaron consciencia de sí mismos y empezaron a mirar su entorno como algo alejado de su individualidad. En ese momento incierto estas personas empezaron a dejar de pensarse como parte del ecosistema que les rodeaba para recorrer el arduo camino de significarlo, objetivándolo como un contexto separado de lo que más tarde se convertiría en una compleja realidad social.

El objetivo de este texto es indagar en esta separación entre el individuo y el entorno, que acabará traduciéndose en una serie de dicotomías entre naturaleza y cultura que dividirá lo humano y lo no humano. La intención de esta recopilación de teorías y textos acerca de este tema es la de visibilizar los procesos históricos que han construido esta barrera entre humanidad-no humanidad, así como analizar el trato que se le da a lo no humano desde las ciencias sociales y humanas. Al hablar de lo no humano nos queremos referir a todo aquellos seres orgánicos e inorgánicos que no han nacido dentro de la especie humana y tampoco son vistos como pertenecientes a la comunidad antrópica, lo que los sitúa en la otra cara de la moneda que se suele estudiar desde las ciencias sociales.

Debido a la magnitud de esta cuestión, la división entre lo humano y lo no-humano será discutida a lo largo de la historia, y es en la que nos centraremos en la primera parte del texto,

analizando los múltiples procesos que han dado lugar a esta diferencia. Eso nos llevará a preguntarnos: ¿Por qué estudiar lo no humano? ¿Y por qué precisamente hacerlo desde las llamadas "ciencias humanas"? Por ello nos adentraremos en la definición de lo no humano, incidiendo en las características que lo constituyen y de qué manera afecta a nuestro modo de entender la realidad.

Recorrido histórico

¿Cómo y por qué surgió la división entre lo humano y lo no humano? Tal y como hemos visto, no está claro el momento exacto en el que esta dicotomía apareció, pero sí podemos ir comprobando dónde se hizo patente.

El pensamiento platónico, si nos remontamos a la tradición filosófica occidental, ya sentó las bases de lo que sería lo natural y lo social. Con Platón y Aristóteles surgió la idea de naturaleza como entidad separada de la razón (Descola, 2001) lo que configuraría toda una línea de pensamiento en lo que "aquello", la naturaleza, era aprehendido por la persona, que parecía salir de su letargo en el vientre materno del planeta para mirar a la cara a su alrededor y señalarlo como algo ajeno.

Estos debates helénicos ponían en juego la idea de *fisis* y *nomos* como aspectos de la vida polarizados: la espontaneidad de la vida por un lado frente a la legalidad ordenadora de la *polis* (Iranzo, 2002). Con la llegada de la tradición judeocristiana a occidente, estas ideas se afianzarían, ya que la noción bíblica de un génesis verticalizado en el que el ser humano es la imagen de Dios y el resto de seres son creados para su satisfacción, moldearía toda la cosmología acerca de la vida en la Tierra. Esta visión situaba, por tanto, al ser humano como centro del génesis universal, y caracterizaba a lo no-humano como recursos a utilizar por el primero. Los grandes teóricos católicos como Tomás de Aquino entendían que el ser humano había sido puesto en la cúspide de la jerarquía natural para dominar al resto de animales (Descola, 2012). De esta manera "el orden natural se convierte en orden divino que, al mismo tiempo, otorga al hombre una posición privilegiada sobre el resto de la naturaleza" (Aledo y Domínguez, 2001, p. 175).

Pero fue en la ilustración, en la que asentaron determinados valores relacionados con el humanismo, cuando esta dicotomía tomó forma y se solidificó incluso teóricamente. Esta época estuvo marcada por los debates sobre la libertad individual y pública, que también incluía ideas sobre la naturalidad y la aceptabilidad social (Iranzo, 2002). Fue Descartes quien más incidió en la idea de una visión científica, artificializada, del mundo físico (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011). Descartes entendía que todos los animales, salvo el humano, se regían por impulsos nerviosos, por una suerte de cadenas instintivas que provocaban acciones. Así, el animal se transformaba en una bestia-máquina alejada de la razón, y, por lo tanto, del ser humano. Esta definición de lo "animal" contribuiría a distinguir y separar de manera determinante a quien pertenece a la sociedad y quien pertenece a la naturaleza. La primera regida por la razón, el intelecto y la moral, mientras la segunda sería conceptuada como un salvajismo instintivo e incontrolable.

En este punto tendremos que centrarnos en dos aspectos que han definido la tradición occidental y a la vez han sido protagonistas de la creación de un trato específicamente determinista hacia lo considerado como natural: el pensamiento científico y el economicista.

Aunque ambos pensamientos se interrelacionan, reproduciéndose entre sí, el pensamiento científico cartesiano marcó un antes y un después, generando una tradición que ha llegado hasta nuestros días. De hecho, autoras y autores como Haraway (1995) o Latour (2001), como

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 19-29.

veremos más adelante, se han encargado de despiezar los conceptos e ideas de las ciencias llamadas "naturales" a lo largo del siglo XX, demostrando que la idea tan extendida de "ciencia natural" es un constructo que responde a determinadas necesidades de aspiración lógica y estructural de la sociedad occidental. Para hacernos una idea de lo arraigada que está la legitimidad científica debemos remontarnos a figuras renacentistas como el ya mencionado Descartes, Galileo o Bacon. Galileo Galilei marcó el inicio de la ciencia moderna a través de sus teorías sobre el funcionamiento de la realidad (Descola, 2001) que aparecía como fuente de conocimiento, sujeta a transformaciones por parte de la actividad e intelecto humano. Por otro lado, antes de que Descartes afirmara que el mundo físico puede ser manejado a través del conocimiento matemático, Francis Bacon entendía que la ciencia otorgaba el poder para ver la realidad como tal, sin deformaciones (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011).

Con Isaac Newton estas ideas terminaron de asentarse, gracias a la enunciación de leyes rígidas a través de las cuales se condicionaba el concepto acerca de la naturaleza, al tiempo que se otorgaban explicaciones a sus procesos y se establecía un control sobre sus dinámicas. A través de esta línea de pensamiento "la naturaleza pasa así a ser considerada como un autómata sujeto a leyes matemáticas que determinan su futuro y explican su pasado" (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011, p. 84).

¿Qué consecuencias tuvo esta idea de lo "natural" controlable sobre el entonces reciente pensamiento económico, impulsado por los mismos cambios estructurales? Adam Smith y David Ricardo, con sus primeros pasos en lo que luego se llamaría *homo economicus* (Descola, 2001), representaron el entorno en el que se movía el humano como un recurso aprovechable y generador de riqueza. La naturaleza controlable mediante leyes físicas fue sustituida por una naturaleza explotable mediante leyes económicas, que buscaban beneficio puramente económico sin pensar en otros aspectos de esa explotación (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011). Conforme las teorías fueron desarrollándose, durante el siglo XIX, ese entorno "natural" convertido en garante de materia prima se tornó en escaso y valioso. Los economistas fueron viendo que esa externalidad (algo externo, ajeno a la actividad económica: no es baladí que se considere al entorno de esta manera siguiendo esta dualidad de la que hablamos) necesitaba de un control económico de recursos para una explotación beneficiosa. Para conseguir beneficio económico, por tanto, había que controlar el entorno. Controlar, medir, parcelar, dividir y repartir. Aquello construido como natural era objeto de la actividad humana, pero no sólo eso sino que *necesitaba* ser objeto de esta actividad para tener sentido en el imaginario economicista. Con estos discursos se construía por tanto una división entre lo controlado y quienes controlan, entre lo pasivo y lo activo: dos esferas de una misma realidad que aparecen así como completamente separadas.

La economía, por lo tanto, desarrolló una perspectiva en la que otorgaba una serie de rasgos a la idea de "naturaleza": una entidad ajena a la humanidad que debe ser subyugada, controlada en todos sus aspectos, para ser aprovechable socialmente. Se reproduce entonces la ya milenaria división entre naturaleza y cultura, siendo la primera objeto pasivo y explotado, mientras la segunda es la fuerza activa que controla la naturaleza.

Siguiendo la línea de determinadas autoras, podemos ver una analogía entre la visión de la "naturaleza" construida desde la ciencia occidental y la visión de la mujer desde el patriarcado. La economía en particular y la ciencia occidental en general "ha reducido la capacidad de regeneración y renovación creativa de la naturaleza al manipularla como si se tratase de una materia inerte y fragmentada" (Shiva, 1997, p. 41). La ciencia sería de este modo una institución patriarcal que ha prosperado a través de la subyugación no sólo de la naturaleza, sino de las mujeres, confeccionando además una idea de lo femenino paralela a lo

natural: la mujer acaba siendo vista tan objeto pasivo de explotación como es vista la naturaleza.

En consecuencia, podría hablarse del carácter estructural y arraigado de esta división imaginaria y arbitraria entre lo natural y lo cultural, que además coincide y se reproduce mediante la diferencia genérica atribuida a las mujeres en occidente, siendo subyugadas por el patriarcado de manera homónima a la explotación de lo natural por la sociedad. No carece de importancia esta dicotomía: lleva arrastrando desigualdades desde, al menos, época helénica.

A través de este recorrido podemos ver que la economía, a lo largo de los siglos XVIII y XIX fue reproduciendo estas concepciones dualistas del mundo, pero sin embargo no fue tan sólo esa disciplina la que continuó estableciendo los límites del mundo: también influyeron las ciencias naturales, que en el período de la Ilustración experimentaron también un desarrollo considerable. Toda una serie de pensadores de los siglos XVII y XVIII empezó a preocuparse por la concepción de la naturaleza, como Kepler, Boyle, Leibniz o Buffon (Descola, 2012). Buffon, por ejemplo, fue el primero en interesarse y promover el estudio de la naturaleza a través de categorías de conocimiento. Un coetáneo suyo, Linneo, en 1735 ya incluyó en sus clasificaciones naturales al ser humano en la familia de los primates (Kuper, 1996), lo que suscitó una serie de debates sobre lo que separaba morfológicamente al ser humano del resto de animales. Junto al pensamiento economicista se desarrolló, casi en paralelo, el naturalismo.

Esta corriente naturalista contribuyó al desarrollo de una teoría que creó toda una jerarquía en el imaginario de la animalidad, y que terminó de situar al ser humano en la situación legitimada de supremacía en la que se acabó asentando: la teoría de la evolución, que en un primer momento se puso en cuestión para luego acabar reafirmándose (Hobsbawm, 2009; Kuper, 1996) Charles Darwin al publicar en 1859 *El Origen de las Especies*, consiguió proponer una alternativa a la teoría de Lamarck (en la que los animales evolucionan adaptándose al entorno: gracias a mutaciones producidas por las prácticas de los individuos en su entorno). Esta nueva teoría innovó la perspectiva anticreacionista a través del concepto de la supervivencia: son los rasgos y capacidades que nos permiten sobrevivir los que perduran en las generaciones, mientras aquellos sujetos con características menos aptas tienden a desaparecer. Esto permite afirmar que un grupo con X características perdurará felizmente al conservar características afines a su entorno, en detrimento de aquellos seres cuyas características biológicas no lo hagan. Ingold desarrolla su visión de la teoría del forrajeo óptimo basándose en la selección natural, que entiende por el proceso mediante el cual "los individuos con estrategias más eficientes de procuración de recursos tendrán una ventaja reproductiva sobre los individuos menos eficientes" (Ingold, 2001, p. 39). Esto nos ayuda a ver cómo la teoría darwinista podría estar íntimamente relacionada con una serie de lógicas economicistas en las que la "eficiencia" y los "recursos obtenidos" determinan la vida de un grupo.

Por otro lado, y a pesar de que, probablemente, Darwin no pensaba en las repercusiones xenófobas que podrían tener las interpretaciones y ampliaciones de su teoría como toda la rama del evolucionismo social (con figuras conocidas en las ciencias sociales como Herbert Spencer o Lucien Lévy-Bruhl), ésta ha sido pilar de multitud de movimientos e imaginarios que han determinado la superioridad de un grupo de seres sobre el resto. Desde las ciencias sociales se habla de la peligrosidad de estas ideas como el caso del evolucionismo cultural en la que determinados grupos culturales son vistos como evolucionados que se imponen sobre las formas culturales arcaicas o "primitivas". Frazer, en su obra *La rama dorada*, distingue entre magia, religión y ciencia (1999), considerando a la segunda como más "civilizada" que

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 19-29.

la primera, y a la tercera como eje civilizatorio, iniciando así un debate en el que aparecería la ciencia como mecanismo e institución constitutivo de la civilización por antonomasia. También Tylor y Boas, que son considerados precursores de la Antropología, presentan una tendencia a dividir entre lo civilizado y todo lo demás, que queda relegado a un estigma barbárico en comparación con el etnocentrismo científico (Descola, 2012). Pero en esta ocasión me gustaría centrarme más en la diferencia entre animales. La teoría de la evolución le proporcionó al ser humano un estatus distinguido entre el resto de animales, definiéndolo como el ser evolucionado, y, por lo tanto, el legitimado para actuar sobre todo lo demás. Ya no era Dios el que situaba a la humanidad en un altar ajeno de la "animalidad", sino que se descubría un ente divino e intocable que había decidido que el ser humano fuera distinto del resto de animales: la naturaleza. La evolución se convertía, por tanto, en un hecho natural, alejado del ser humano, controlado por fuerzas inabarcables por lo social. La evolución, abrazada por lo natural, convertía lo social en la entidad diferenciada de la que hemos estado hablando.

Estos debates, unidos a la conmoción que las ideas de Darwin y su discípulo Huxley habían causado, originaron una serie de definiciones de "humanidad" que pasaban por la capacidad craneal, el bipedismo, la utilización de herramientas y más recientemente la capacidad simbólica, el lenguaje o el porcentaje del cerebro utilizado.

La expectación científica que provocaron estos conceptos coincidió con un desarrollo industrial que modificó así mismo el modo de ver la realidad. Con el fin del siglo XIX acontecieron una serie de procesos en las ciencias que modificaron el modo de entender el universo. Un desarrollo de las matemáticas a un plano más abstracto y alejado de la realidad, de lo experimentable, "la naturaleza se hizo menos natural y más incomprensible" (Hobsbawm, 2009, p. 254) es decir, lo científico se alejó de la idea de naturaleza, convirtiendo esta naturaleza en algo distante y oscuro, que contrastaba con la luz que proporcionaban esas matemáticas. Los inventos y descubrimientos tecnológicos también impulsaron un cambio de paradigma científico en el que la naturaleza, entonces más que nunca antes, estaba en la mano del hombre.

Más adelante, con la genética, la ciencia volvería a situarse frente a la realidad empírica, pero con un matiz: los descubrimientos de la genética y su posterior ingeniería, capaz de crear vida a través de métodos "artificiales", dieron lugar a numerosos debates que actualmente siguen en vigencia acerca de lo que era producido a través de estos procesos: ¿es vida natural? ¿Qué derechos y deberes tiene el ser humano con respecto a esa vida? (Shiva, 2001) ¿Es un producto socioeconómico como lo podría ser un coche? Si le diéramos varias vueltas de tuerca al debate, incluso podríamos llegar a afirmar que el mismo automóvil es una especie mecánica que se disputa territorio con otras especies biológicas dentro de un ecosistema determinado (Iranzo, 2002). Aunque esto no resuelve nuestro problema. En una sociedad marcada por la propiedad, la capacidad de atribuir propiedad a una forma de vida es determinante sobre cómo nos moveremos en este sentido: podríamos ir con cautela, estudiando detenidamente cada creación humana para determinar si tiene semejanzas con cualquier otra forma no "antropizada" (Descola, 2003). O bien podríamos funcionar en base a principios morales en cuanto a que toda vida merece una serie de derechos, independientemente de cómo haya tenido lugar.

Este nuevo debate, junto a otros que nos proponen en la actualidad tecnologías como la genética, o la informática (¿es la inteligencia artificial "humana"?), nos lleva cuestionar los conceptos de humanidad y no humanidad que manejamos diariamente en las ciencias sociales y humanas. Sin la necesaria revisión de estas dualidades, nuestras disciplinas seguirán

reproduciendo estos procesos separatistas, ignorando o incluso ocultando deliberadamente una parte de la realidad.

Definiendo lo no humano

Esto afecta directamente a las ciencias sociales a la hora de enfrentar su estudio, y más concretamente a la antropología. Una ciencia que etimológicamente se define como *el estudio de lo humano* nace en esta dicotomía y la reproduce en tanto en cuanto centra su atención en ese aspecto de la realidad acotado y diferenciado explícitamente que es lo humano.

¿Pero qué es lo no humano? ¿Dónde establecer la frontera entre lo que es humanidad y la salvaje naturaleza deshumanizada? A falta de una definición explícita clara, y en base a lo que venimos diciendo hasta ahora, podríamos definir, en primer lugar, lo no humano como *todo ser o proceso no antropizado que no responde a los imaginarios de la especie humana.* Dicho de otra forma, animales no humanos, plantas, hongos y bacterias no domesticados (proceso del cuál hablaremos más adelante) junto a seres carentes de vida como rocas, minerales, agua, viento o magma no antropizados, es decir, por los que no ha pasado la mano del hombre (Descola, 2003), convirtiéndolos en mecanismos, estructuras y tecnologías que sí son consideradas como humanas. Tendríamos por tanto una cuádruple división de lo no humano en función de su antropización y si es un ser vivo o materia inorgánica.

Para entender el cuadro que viene a continuación es necesario tener en cuenta que las divisiones que delimita el cuadro son culturalmente construidas desde occidente, por lo que nos estamos moviendo en el plano de la representación y el imaginario. Las lecturas de Descola (2001, 2012), De Waal (2002), y Knight (2001) han facilitado la elaboración del mismo.

	Seres vivos /orgánicos	Materia inorgánica
No Antropizado	Animales salvajes, selva virgen, parques naturales, parques nacionales*, animales en Zoos**, árboles, peces…	Montañas, colinas, cuevas naturales, océanos, suelo, acantilados, la Tierra, maremotos, terremotos, tornados…
Antropizado	Mascotas, animales de granja, animales en Zoos**, mesas***, puertas, carne, filetes, pescado…	Edificios, calles, minas, canales, aviones, coches, ordenadores, teléfonos, bolígrafos, pueblos…

Cuadro 2

Antes de analizar la construcción de lo no humano que se ve reflejada en este cuadro, creo necesario explicar algunos aspectos del mismo, que ayudarán a comprender mejor su composición:

* El caso de los parques nacionales protegidos es curioso porque se antropiza el área del parque, protegiendo y controlando el paso, llegando incluso a prohibir actividades humanas de quienes viven allí, para que así responda a una lógica de “naturaleza impoluta” identificada con lo no antropizado. John Knight trata este tema de la artificialidad de lo natural cuando habla de los cultivos y las plantaciones de árboles japonesas, en las cuales el orden impuesto por lo humano acaba convirtiéndose en un desorden natural (Knight, 2001).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 19-29.

** Los animales no humanos recluidos en zoológicos y otras instalaciones de contención son vistos a la vez como antropizados y no antropizados. Por un lado, son controlados y "domesticados" hasta el punto de formar parte de las estructuras construidas por el ser humano. Pero, por otra parte, buscan representar una animalidad salvaje y descontrolada separada de la humanidad por rejas o barrotes.

*** Si incluyo en el apartado de seres vivos y no en el de materia inorgánica a los productos de origen vegetal y animal es precisamente porque provienen de un ser vivo. La acción antrópica convierte a esos seres vivos en material utilizable por la sociedad, en una forma de satisfacer las necesidades humanas. Este proceso los antropiza, incluyéndolos en el mundo humano.

Como vemos en el cuadro, la sociedad occidental establece una categorización de lo no humano en base a dos grandes divisiones: los seres a los que se atribuye vida frente a los que no, por un lado, y por otro los seres vistos como afectados por la intervención humana en contraste con los que no son vistos como tal. Si nos fijamos, a modo casi anecdótico, podría decirse que todo lo que toca la mano humana, sin llegar a ser humano, aparece como pasivo, controlado y regulado, inofensivo, en suma. Al contrario, lo no antropizado contiene peligro, como se ve en el miedo hacia determinados animales salvajes, o las ideas sobre catástrofes naturales. Ahora bien, si nos centramos en los animales no humanos vemos una progresión que iría de lo "más animal" a lo "más humano" mostrando un espectro de posiciones con las que el imaginario occidental juega para poner en un lugar u otro a los demás seres. Como hemos visto, en función de la animalidad o humanidad que presenten animales no humanos, éstos son más comestibles o menos, debido a su participación en la vida social de la comunidad humana (Sahlins, 2006), pero también existe una idea de superioridad o inferioridad animal basada en ideas de limpieza o la existencia de alma (Papagaroufali, 2001).

Independientemente de si las razones son místicas, sociales o higiénicas, da la sensación de que todo lo que se salga de la comunidad que forma la especie humana es visto como no humano, e incluso se utilizan rasgos genéticos para determinar la pertenencia o no de un ser a la humanidad, al menos desde la sociedad occidental. Aquellos seres que pertenecen a la especie humana genéticamente son miembros vitalicios de la comunidad antropocrática. A pesar de ello no son pocas las etnografías en las que se da cuenta de sociedades que no establecen una distinción entre lo que es humano y lo que no, ampliando la noción de animalidad a nuestra especie (Howell, 2001; Descola, 2012), por lo que esta brecha entre humano y no humano dista mucho de ser universalizable.

Pero concretamente en el paradigma occidental, en el que las certezas se construyen en base a la comparación con la otredad, la humanidad acaba también definida por lo que es considerado lo no humano. ¿Qué hace otredad a lo no humano?

Para responder a esta pregunta podemos utilizar el ejemplo del trato de la antropología a la otredad. Y es que esta disciplina nació sustentándose en la comparación (Boivin, Rosato y Arribas, 1999), no ya sólo entre diferentes sociedades, sino entre el investigador y los informantes. Por lo tanto, esta ciencia genera conocimiento al comparar, al poner en relación dos aspectos que son aprehendidos como opuestos: el yo y lo otro. A través de esta comparación identificamos quién es cada cual, y a qué grupo pertenece, y establecemos la relación que surgirá mediante esa identificación del yo y lo otro (Descola, 2012). Por ello "la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial" (Boivin, Rosato y Arribas, 1999, p. 32) lo que genera ya una relación desigual de poder en la cual el otro queda subordinado al intelectualismo antropológico del investigador.

La otredad baila en su construcción sociocultural con lo que es normal o marginal, con la

legitimidad o la estigmatización, a través de redes de poder que entienden lo otro como amenazante (Bartra, 2007) o atrasado, como se ejemplifica con claridad en la división clásica entre civilización, barbarie y salvajismo, en la cual las dos últimas son dos grandes otredades que a la vez que se definen en su comparación con la civilización, definen a ésta primera. Y es la relación de poder existente entre el mundo intelectual y todo lo demás la que configura lo dictado desde la academia como legitimado frente a la otredad. Esta relación se establece no sólo entre grupos culturales sino también entre el mundo natural y el social, en el momento en el que éste último empieza a definirse a sí mismo con respecto a la naturaleza. El "yo" se define a través del "no-yo" al establecer relación con cualquier otra cosa diferente a su identidad (Descola, 2012) lo que incluye también a otros seres vivos e incluso a objetos inertes. El origen de un ladrillo, o un lago, sus características físicas y la imagen que de ellos se reproduce en la sociedad, juegan un papel definitorio en el cuál el origen, las características y la imagen atribuidas al ser humano construyen una y otra identidades, contrastándolas a través de procesos comparativos. Lo mismo pasa con las plantas, y de una manera mucho más directa, con los animales no humanos.

Porque la cuestión animal se convierte en la otredad no humana por excelencia (Puleo, 2013), ya sea a nivel moral, fisiológico, social o cultural. La otredad del animal se hace patente en la gran mayoría de la producción de las Ciencias Sociales. De hecho, la escuela de Frankfurt afirma: "mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre" (Horkheimer y Adorno, 2009) lo que convierte al animal en el gran otro, el espejo en el que la humanidad se ve reflejada. Unas veces se refleja como aquello en lo que no debe convertirse, como los famosos gallos balineses, que representan los instintos más oscuros de sus dueños (Geertz, 2006) y otras como una mera ridiculización performativa de características sociales, en la que se convierte al toro en una corrida al humillarlo y mutilarlo (Pitt-Rivers, 2002). La animalidad también es objeto de burla cuanto más se acerca a lo considerado como humano, como muestra De Waal al hablar de la similitud de los chimpancés con los humanos y cómo éstos acaban siendo payasos esclavizados del ocio humano (2002). En definitiva "cada generación ha recreado su propia visión de la animalidad como deficiencia en todo lo que se supone que nosotros los humanos poseemos en exclusividad" (Ingold, citado en Howell, 2001, p. 149) lo que se entiende como la existencia de una relación dialéctica entre la idea de animalidad y humanidad, en la que a través de estos procesos de comparación, se construye una idea del ser humano como no sólo diferente al resto de animales, sino con características especiales con un valor social clave.

Todo esto lleva a pensar que lo animal podría ser visto como estandarte de lo natural, representando todo aquello de lo que el ser humano occidental se ve libre, ya sea irracionalidad, instinto, o embrutecimiento. El animal acaba siendo la figura sobre la que recae todo el peso de la comparación entre naturaleza y cultura. Lo no humano en gran parte se termina definiendo como animalidad, distinguiendo así quién entra a formar parte de la comunidad o comunidades humanas y quién se queda fuera. Plantas y animales no humanos aparecen como ajenos a la llamada naturaleza humana, salvo aquellos domesticados. Ahora bien ¿qué es la domesticación?

A primera vista podría decirse que la domesticación aparece como solución idílica, puente fantástico entre lo no humano y lo humano, entre la naturaleza animal y la sociedad humana. A través de la domesticación, y siguiendo las necesidades de control que exige esta sociedad (Bartra, 2007; Shiva, 1995), se consigue subyugar la irracionalidad, hacer al animal salvaje sumiso ante el amo humano, que ve su posición superior legitimada a través de esta dominación. No deja de ser otra manera de explotar lo no humano para que sirva a intereses

humanos, siguiendo la cadencia económica de los siglos XVII y XVIII al tratar los recursos. Ya sea acostumbrando a perros y gatos a un entorno doméstico para proporcionar compañía, estabulando a vacas y cerdos para generar alimento, encerrando en zoos a todo tipo de animales a modo de ocio, la sociedad occidental lleva a cabo una constante selección de recursos animales para satisfacer sus necesidades. Domesticar, por tanto, significaría convertir determinadas características de lo otro en afines a lo propio, amoldar lo no humano a los caprichos humanos (de hecho, siguiendo esta idea de amoldar, se dice que las personas se domestican cuando se hacen más afines a la sociedad que las acoge). La naturaleza domesticada ya no sería naturaleza, sino un híbrido de múltiples caras que es visto como un trofeo de la lucha contra la alteridad finalmente controlado y manipulado, y al mismo tiempo como un recurso pasivo carente del peligro desordenado que evoca lo salvaje. Aunque esta concepción no deja de ser una construcción occidental que alimenta su cosmología.

En definitiva, y a pesar de que la tradición separa con tanta rotundidad lo que es humano y lo que deja de serlo, la realidad actual y los estudios etnográficos (Descola, 2012; Latour, 2007) demuestran que tal división es un producto cultural que elude cuestiones ecológicas y relacionales diacrónicamente extensas. ¿Por qué no estudiar, entonces, lo considerado como no humano desde nuestras disciplinas?

Conclusiones

La antropología, al igual que las ciencias sociales occidentales, reproduce y bebe de la dicotomía entre naturaleza y cultura (Iranzo, 2002) al igual que ha pasado con otras dualidades reforzadas para mantener las relaciones desiguales de poder, como lo masculino y lo femenino (Héritier, 2002) o lo salvaje y lo civilizado. La deconstrucción de estas realidades dicotomizadas es un proceso largo y costoso, en el que la disciplina debe centrarse para poder afrontarlo con seguridad. Como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, no faltan autoras y autores que desde muy distintas perspectivas empiezan a abordar esta dicotomía con una mirada crítica, pero en la antropología hay una razón de peso (el juicio que conlleva el debate hacia su objeto de estudio) para deconstruir esta dualidad desde dentro y empezar a trabajar con algo que salga más allá de las etiquetas de humano o no humano.

Por ello, y tras esta investigación en la que hemos ahondado en los orígenes y reproducciones históricas de esta dicotomía, nos hemos detenido a ver los modelos categóricos de entender estos conceptos dualistas desde las ciencias sociales y hemos terminado definiendo lo no humano en base a estas autoras y autores, considero necesaria la reformulación del estudio de la antropología.

Si deconstruimos la división artificial entre naturaleza y cultura, éste proceso nos llevará a cuestionarnos otras dicotomías que he tratado aquí como lo artificial y lo natural, el instinto y la ciencia, la humanidad y la animalidad y, finalmente, lo humano y lo no humano. Para entender en su totalidad al ser humano es necesario analizar la propia *naturaleza humana* (expresión utilizada a propósito no sólo para juntar estos dos conceptos que aparecen como separados, sino para incidir en el eterno debate de las ciencias sociales sobre lo que es *naturalmente* humano), es decir dejar de ver la humanidad como algo separado, idílicamente distante, al resto del mundo debido a atribuciones simbólicas antropocéntricas, y empezar a verlo como un ser más que comparte el mundo con seres con sus propios intereses y puntos de vista. Llegados a este punto, conviene recordar la idea de Rappaport al entender que "si queremos comprender qué es lo exclusivamente humano debemos considerar asimismo aquellos aspectos de la existencia que el hombre comparte con otras criaturas" (Rappaport,

1987, p. 261). Esto quiere decir que para que el esfuerzo científico cumpla su objetivo último, el estudio de nuestra especie debe coordinarse y completarse con el estudio de los seres con los que comparte su existencia.

De ahí que crea firmemente que el futuro de las ciencias humanas, tanto para acabar de una vez por todas con esta dicotomía entre naturaleza y cultura, como para conseguir un estudio más amplio del ser humano, pasa por una colaboración estrecha con ciencias como la etología, la biología o la ecología. La brecha más cercana a nuestra disciplina de la dicotomía que tratamos aquí es la que más condiciona y limita nuestro campo de estudio: la distinción entre ciencia natural y ciencia social.

Mediante un esfuerzo colaborativo entre las ciencias humanas y naturales lo humano podrá desmitificarse, al tiempo que lo no humano se libera de ese estigma del espejo, en el que la sociedad occidental tan sólo se mira para construirse a sí misma.

Anexo Bibliográfico

Aledo, T. y Domínguez, J,A. (2001) *Sociología Ambiental.* Grupo Editorial Universitario

Bartra, R. (2007) *Territorios del terror y la otredad.* Valencia. Pre-Textos.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (1999) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Descola, P. (2001) "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI.

Descola, P. (2003) *Antropología de la naturaleza.* Lima. Lluvia editores.

Descola. P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura.* Buenos Aires. Amorrortu

De Waal, F. (2002) *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura.* Barcelona. Paidós

Frazer, J. G. (1999) *La rama dorada: magia y religión.* México. Fondo de cultura económica.

Geertz, C. (2006) *La interpretación de las culturas.* Barcelona. Gedisa.

Haraway, D (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

Héritier, F. (2002) *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia.* Barcelona. Ariel.

Herrero, Y., Cembranos, F., y Pascual, M. (coords.) (2011). *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad*. Madrid. Ecologistas en Acción.

Hobsbawm, E. (2009) *La era del imperio. 1875-1914.* Barcelona. Crítica.

Horkheimer, M. y Adorno. T. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.

Howell, S. (2001) "¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los "humanos" y otras especies", en Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI

Ingold, T. (2001) "El forrajeo óptimo y el hombre económico", en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI

Iranzo, J.M. (2002) "Un error cultural situado: la dicotomía Naturaleza/Sociedad", en: *Política y Sociedad* 39 Núm. 3 (pp. 615-625)

Knight, J. (2001) "Cuando los árboles se vuelven salvajes. La desocialización de los bosques de las montañas japonesas", en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI

Kuper, A. (1996) *El primate elegido*. Barcelona. Crítica.

Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia.* Barcelona. Gedisa

Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos.* Avellaneda. Siglo XXI

Papagaroufali, E. (2001) "Xenotrasplantes y transgénesis. Historias in-morales sobre relaciones entre humanos y animales en Occidente", en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI

Pitt-Rivers, J. (2002) "El sacrificio del toro", en *Revista de Estudios Taurinos*. Nº 14, Sevilla (pp. 77-118)

Puleo, A. (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Madrid. Cátedra.

Rappaport, R.A. (1987) *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea.* Madrid. Siglo Veintiuno

Sahlins, M. (2006) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica.* Barcelona. Gedisa.

Shiva, V. (1995) *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo.* Madrid. horas y HORAS.

Shiva, V. (1997) "Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia" en Miles, M. y Shiva, V. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas.* Barcelona. Icaria.

Shiva, V. (2001) *Biopiratería*. Barcelona. Icaria

El valor de la guerra y la paz en el pensamiento fenomenológico de Max Scheler

Marisol RAMÍREZ PATIÑO

Universidad Veracruzana

1.- Introducción

En 1915 –cuando la Primera Guerra Mundial estaba en su punto más álgido– Scheler escribe *El genio de la guerra y la guerra alemana*[1], un prolífico, aunque polémico ensayo, en el cual se aborda el fenómeno de la guerra en general y su relación con el porvenir cultural y espiritual de Europa. El escrito surge en medio de un estado de neurosis intelectual de la guerra, que había llevado a escritores y académicos en casi todos los países europeos a responder al llamado de su nación e implicarse activamente en el conflicto, ya sea directamente en los frentes de batalla, o bien, a través de la formación de frentes literarios, cuyas ideas –en general cargadas de una patriotería exaltada y agresiva junto con el sentimiento de unidad nacional– se articularon en los principales diarios, semanarios y revistas nacionales con el fin de defender y legitimar las decisiones belicistas a uno y otro lado del Rhin. Scheler también respondió al ineludible deber de servir a la nación con la pluma e imbuido por el júbilo y el fervor patriótico compartido por la energía heroica de las masas, tal y como él mismo admite desde las primeras páginas de su obra[2], esbozó algunas de

[1] Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Weisse Bücher, Leipzig, 1915. Posteriormente en *Gesammelte Werke*, Bd. IV: Politisch-Padagogische Schriften, Francke-Bouvier Verlag, Bern, 1982, pp. 7-250. Nosotros utilizaremos la edición de 1915.

[2] "Me temo que el movimiento apasionante del espíritu del cual nació este libro –cuántas veces he tenido que dejar de lado la pluma al verme cautivo entre sus páginas– me ha llevado a juzgar a personas y pueblos más allá

las típicas y peores expresiones de la ideología nacionalista para justificar a Alemania en su agresión, a la vez que desestimaba la paz y daba la bienvenida a la guerra como una forma de renovación espiritual, creando así la impresión comprensible de que el fenomenólogo glorificaba la guerra como tal y que era un imperialista alemán de la peor especie.

No obstante, a medida que el conflicto se prolongaba y mostraba su verdadero rostro de muerte y destrucción, apagando las brasas de aquellos discursos nacionalistas ya lejanos y sumiendo a toda Europa en el más oscuro pesimismo, Scheler comenzó a enemistarse con la guerra, afirmando más tarde –tras una estancia durante la Pascua de 1916 en la Abadía benedictina de Beuron– que sólo podía haber un futuro tras las grandes batallas entre los pueblos mediante un profundo acto de arrepentimiento colectivo que fuese capaz de provocar una autentica renovación cultural y social fundada bajo los ideales del amor, la compresión y la paz, lo cual sólo le parecía posible en la personificación de la idea cristiana de la comunidad tal como viene dada por la iglesia católica. Doce años después, con la amenaza cada vez mayor de una segunda, y mucho más violenta, guerra mundial, Scheler se dirige ante el Ministerio de Guerra alemán, en Berlín para exponer su ensayo titulado: *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*[3], en donde contempla la consecución de la paz perpetua como real y posible, siendo éste el desafío profético para nuestra época.

En lo que sigue, nos referiremos a la interpretación filosófica de Scheler sobre la guerra y la paz, limitándonos a sus argumentos implicados en la evaluación y comprensión de ambos fenómenos. Scheler es quizá mejor conocido por sus trabajos en torno a la persona y el amor, y por lo general los estudiosos de su obra suelen pasar por encima de sus publicaciones en torno a la guerra (especialmente aquellas en donde la ensalza). Sin embargo, creemos que estos escritos son valiosos no solo desde la continuidad doctrinal del autor sino también porque representan un esfuerzo por comprender y dar solución a los problemas del presente desde una perspectiva filosófica.

2.- El valor de la guerra

Scheler no está realmente interesado en explicar los orígenes políticos de la guerra, sus razones o múltiples motivaciones; tampoco es su pretensión juzgar a la bondad o maldad de éste conflicto en particular. El objetivo primordial de *El genio de la guerra y la guerra alemana* –el cual trasciende a lo meramente propagandístico para colocarse como una emanación directa de su filosofía– es captar a la guerra en su *esencia.* Siguiendo la dirección del método fenomenológico[4], nuestro autor emprende una escrupulosa descripción que le

de los límites de lo permitido. Si es el caso, les pido a los afectados perdonen mi estrechez de miras". Ibíd, p. 14. (La traducción es nuestra).

[3] Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona, 2000.

[4] Se ha discutido el impacto que tuvo la fenomenología para el desenvolvimiento intelectual de Max Scheler quien, para el año de 1902 (fecha en que conoció a Husserl y sus *Investigaciones lógicas*) su formación filosófica primera ya estaba completada, así como la orientación de su investigación sobre el hombre y las manifestaciones del espíritu humano. Sin embargo, el contacto con la fenomenología marcó, ciertamente, un punto de transición entre la posición neokantiana que Scheler tenía en ese momento hacia su pensamiento más maduro. A propósito, Henckmann propone un doble comienzo en la filosofía de Scheler: El primero, de tipo conceptual, refiere a su periodo en Jena, influenciado principalmente por Eucken y Bergson. El segundo, de tipo más bien metodológico, es situado también en Jena, aunque luego de su encuentro con Husserl, efectuando en adelante un análisis proto-fenomenológico para la resolución de diferentes problemas (Cf. Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*,

permita intuir –ver– intelectualmente la estructura significativa interna del acto bélico, libre de todo presupuesto que, en este caso, provenía principalmente de la moderna biología mecanicista, a la cual acusa de difundir una concepción errónea de la vida y, consecuentemente, de la guerra.

En efecto, Scheler contempla el fenómeno bélico como una expresión del dinamismo de la vida (*Leben*). Dicha noción, no es pensada por el muniqués en términos de la biología, sino en las de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*): "Vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio"[5]. Por tal motivo se opone a la doctrina evolucionista proclamada por Darwin, y posteriormente traspuesta por Spencer a la moral y la sociología[6], por haber incurrido en una falsificación de la vida, debido a que sustrae su dinamismo originario y la sustituye por algo secundario y adjetivo, a saber, mera adaptación, por una tendencia hacia la propia conservación: "Este concepto –nos dice Scheler– es decididamente individualista, pasivo y mecanicista"[7]. Así, al reducir a la vida a un principio estático e impasible, la única interpretación posible de la guerra sería, de acuerdo con el propio Scheler: "Un medio imprescindible para la selección del género humano y de determinadas razas y elites dirigentes; un medio para la 'selección de pueblos y de grupos', subordinándola a los conceptos de 'selección natural' y de 'lucha por la existencia'"[8]. Pero en la guerra no basta solamente el motivo de la propia conservación; también se lucha por valores superiores a los utilitarios, como el poder, la gloria o el honor, y esto es así porque el hombre, aunque está sujeto enteramente a las leyes naturales como el ser vivo que es, se

Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998, pp 11-32). En vista de lo anterior ha de considerarse, por lo tanto, que la influencia efectiva de la fenomenología no puede retrotraerse en Scheler más allá de 1906, cuando en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* se describía a este saber cómo una psicología descriptiva: "La necesidad de una fundamentación psicológica de la lógica pura de un tipo estrictamente descriptivo, indica la mutua independencia de ambas ciencias, la lógica y la psicología. Esto es así porque una pura descripción es meramente un estadio de inicio de la teoría, pero no la teoría en sí misma. De este modo una misma descripción pura puede usarse como preparación para muy distintas ciencias teóricas". (Hua, XIX, 24). Aunque, ya para la segunda edición ni este pasaje, ni el término "psicología descriptiva" aparecen. Es más, Husserl afirma en ella que la Fenomenología no es psicología descriptiva, Scheler continuó entendiendo de este modo a la fenomenología, tal y como se muestra en algunos textos redactados en la misma época por ejemplo, en la observación preliminar de *El resentimiento en la moral*: "una cosa es descomponer mentalmente el mundo de la percepción interna en complejos y estos a su vez en últimos elementos 'simples', investigando las condiciones y las consecuencias de los complejos modificados artificialmente (mediante la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender las unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres, sin ser producidas por una 'síntesis' y un 'análisis' artificiales. Aquél es el camino de la Psicología sintético-constructiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); este es el camino de la Psicología analítico-comprensiva y descriptiva". Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938, p. 7.

[5] Ortega y Gasset, Ortega, "El genio de la guerra y la guerra alemana", en *Obras Completas*, Tomo II: *El Espectador* (1916-1934), Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 127.

[6] "Debido a esta lucha [por la existencia], las variaciones, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general, heredadas por la descendencia. […] Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por míster Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente". Darwin, Charles, *El origen de las especies* (Tomos I y II), UNAM, México, 1997, p. 151.

[7] Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 37.

[8] Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 141.

define por su capacidad de trascendencia sobre la vida misma. Esa capacidad de trascendencia es el *espíritu* (*Geist*). Suances Marcos nos da una mayor claridad a lo planteado:

> Vida y espíritu no sólo son dos realidades irreductibles, sino diferentes, que pertenecen a dos esferas distintas del ser con leyes propias. En cuanto ser vivo, el hombre es un microcosmos que incluye todos los grados alcanzados por la evolución de la vida. Pero es un microcosmos espiritual o persona en que la esfera vital queda trascendida por un ámbito superior de valores que realiza el espíritu. El sentido de esta inserción del espíritu en la vida es la persona[9].

En vista de lo anterior, la guerra es descrita por el filósofo alemán como la afirmación de los impulsos vitales de las personas singulares independientes, espirituales e individuales concentradas en una persona colectiva independiente, espiritual e individual, conocida como *Estado* (*Staat*). De acuerdo con Albert Márquez, dado su carácter esencialmente social, la persona en Scheler se concibe necesariamente como miembro de diversas unidades sociales, esto es, "tipos ideales que se presentan en la vida colectiva real en diversas 'mezclas' (*Vermischungen*)"[10], distinguiendo cuatro formas principales: *masa* (*Masse*), *comunidad vital* (*Lebensgetneinschaft*), *sociedad* (*Gesellschaft*) y *persona colectiva* (*Gesamtperson*), siendo ésta última la unidad social de valor supremo:

> Sólo la *persona espiritual colectiva* en forma de Iglesia, nación, círculo cultural, Estado, se eleva por estos dos tipos especiales de asociaciones: por encima de la comunidad vital y de la sociedad. Pues sólo en estas formaciones sociales el espíritu y los bienes autónomos realizados colectivamente por el grupo adquieren la máxima eficacia de la formación humana[11].

Así, a los ojos de Scheler, la Primera Guerra Mundial constituyó la evidencia más palpable de la controversia del poderío y la voluntad sostenida entre una multitud de Estados (Alemania, Inglaterra, Rusia y los otros países de Asia), cuya finalidad última –más allá de las intenciones subjetivas de los beligerantes– fue el máximo dominio espiritual sobre la Tierra.

Es cierto que no puede concebirse la guerra sin la presencia de medios físicos violentos. No obstante, para el muniqués, es sólo una manifestación, medida y señal de las energías de la voluntad que entran en conflicto, mas nunca su núcleo: "Brota del espíritu y para el espíritu es la guerra en su núcleo más profundo"[12]. Asimismo, la guerra no ha de equipararse con una cruel e insensata matanza. En dicho acto, la voluntad niega la existencia de una persona individual en tanto que persona, arrebatándole, por decirlo así, su ser y su dignidad. Pero en la guerra (al menos en la guerra que está concibiendo Scheler) nada hay de esto; pues se trata de una lucha no de individuos, sino de Estados en donde la violencia y la muerte es vista con una actitud de amor y gran respeto[13].

[9] Suances Marcos, Manuel, "Concepto y valor de la vida en Max Scheler", en Domínguez, Atilano (Coord.) *Vida, Pasión y Razón en grandes filósofos*, Universidad de la Castilla-La Mancha, Cuanca, 2002, p. 224.

[10] Albert Márquez, Marta, *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 113.

[11] Scheler, Max, *El santo, el Genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, 1961, 24.

[12] Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 10.

[13] Es aquí donde surge la clásica recriminación de José Ortega y Gasset: "Enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. ¿No debe enojar más que Scheler rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?" Ortega y Gasset, Ortega, "El genio de la guerra y la guerra alemana", op. cit., p. 198. Al respecto, se recomienda revisar el trabajo de Ricardo Gibu, "En torno a la esencia del poder: Un estudio comparativo entre

Igualmente, la guerra tuvo para Scheler un valor eminentemente positivo para la creación cultural. El oriundo de Múnich sostiene que, desde un aspecto histórico, la cultura no alcanza su perfeccionamiento a través de la simple lucha por el alimento, la reproducción y el aseguramiento de la existencia; tampoco lo hace a la manera de la sociedad (Scheler piensa aquí particularmente en las corrientes ideológicas específicamente inglesas, a saber, el utilitarismo y el liberalismo), esto es, a través de una unión artificial de individuos que, buscando el mayor nivel de vida, se convierte en una inclusión de los sujetos individuales dentro de ciertas clases específicas de una red de clase de algún modo estructurada; ni por una causalidad orgánica, propio de las comunidades vitales, cuyo acrecentamiento es entendido como una derivación de la conservación mediante la herencia (la sangre, la tradición, las costumbres, el vestido). Antes bien, el crecimiento cultural se da en "aquella tendencia primaria al engrandecimiento a través de la expansión del entorno y la formación orgánica de la guerra como un recurso intencional de distribución del poder entre las naciones"[14]. La guerra es, pues, una fuente de renovación cultural. Gracias a ella, según el muniqués, no sólo fue posible la conquista y el crecimiento demográfico en muchas partes del mundo, sino también el desarrollo de la tecnología, las ciencias, las artes y la filosofía (Scheler menciona el ejemplo del Renacimiento italiano y del clasicismo alemán, dos periodos culturales con trasfondo bélico)[15], pues provoca que las dotes existentes en el hombre vuelvan a sumergirse profundamente en las fuentes creadoras del espíritu nacional y del personal de una manera tal como para recordarle quién es y para qué sirve. De ahí, que Scheler incluso nombrara a la guerra como: "El principio dinámico de la historia por excelencia"[16]. En contraste, es la paz su movimiento opuesto: "La paz es sólo el principio estático de la historia, mientras que toda guerra se verifica un retorno a la originalidad creadora de donde nació el Estado"[17].

En correspondencia con lo anterior, Scheler estimó a la guerra como algo mucho más valioso que la paz. Empero, es importante aclarar que el filósofo no desestimó su papel, el cual también era de vital importancia, ya que permitía la adaptación al sistema dinámico de poderes determinado por la guerra precedente: "En tiempos de paz no hay una reflexión consciente sobre quién o qué somos como cultura, persistiendo la estabilidad en su forma actual de desarrollo"[18]. El problema para Scheler radica más bien en las intenciones de las teorías pacifistas que, a su consideración, parten de una concepción estática, y por tanto, falsa de la historia, misma que habría sido impulsada a raíz de tres ideas elucubradas por el liberalismo inglés: "La doctrina contractual del Estado, la doctrina de la armonía natural de los intereses, y la negación (mecanicista) de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales (mundo, alma, Estado)"[19]. Estas tres tesis, de acuerdo con Scheler, provocaron que autores como Spencer presentaran una ley de fases para el conjunto de la humanidad conforme la cual está haya de avanzar hacia la paz (del *status* al *contractus*, de una época teológico-belicosa a una época industrial-positivista y

Max Scheler y José Ortega y Gasset" en *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015), pp. 125-153, en donde demuestra que en modo alguno Scheler ha suprimido la singularidad del yo por la personalidad espiritual colectiva del Estado, tal y como fue el sentir del filósofo madrileño.

[14] Ibíd., p. 53.

[15] Cf. Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México, 2010, p. 125.

[16] Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 17.

[17] Ídem.

[18] Davis, Zachary, "The Values of war and peace: Max Scheler's political transformations" en *Symposium*, Vol. 16, núm. 2, 2012, p. 133. (La traducción es nuestra).

[19] Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., pp. 29-30.

pacifica)[20], y, por ende, la creación de un pacifismo que demoniza toda acción bélica al mismo tiempo que busca permanentemente la paz. Querer esto sería, para el filósofo alemán, reprimir la expresión natural de la vida, su despliegue, expansión y autodefensa, hecho que daría lugar a un profundo resentimiento colectivo y a una decadencia moral.

Por último, Scheler mostró en su disertación que la guerra no es lo contrario de, sino una expresión del ser de Dios, dándole así a este fenómeno un significado sagrado. En efecto, el propósito fundamental de toda acción bélica es, de acuerdo con el muniqués: "La formación y extensión de algunas de las muchas formas de verdaderas unidades de amor (*Liebeseinheiten*), como 'el pueblo', la 'nación', etc., que son lo opuesto a aquellas sociedades fundadas fáctica o contractualmente"[21]. Inspirado en la concepción paulina del *corpus christianum* como *corpus Christi* en donde están implicados el valor propio de la persona, la idea del amor y la idea de salvación de todos sus miembros, Scheler vislumbra el concepto de *nación* (*Nation*) como una persona colectiva completa. Lo es a diferencia del Estado, cuya naturaleza asemeja a la de una "*cabeza de Jano*" (*Januskopfe*), una realidad dual en donde se mezcla la naturaleza y el espíritu. La nación, nos dice Scheler, es una persona colectiva espiritual fundada en una suma de voluntades que libremente deciden unir sus destinos en un proyecto común guiados por el amor, cuya labor estriba en "conducir las fuerzas impulsivas del pueblo en orden a la realización de su misión individual"[22]. Sólo aquí se escucha el llamado de la justicia, como una tarea personal y en última instancia, como la voluntad de sacrificar la propia voluntad de vivir. Por tanto, es el genio de la guerra "el mayor asistente de la luz, santa y hermosa del genio del amor"[23]; un retorno al profundo y universal don de Dios.

3.- El valor de la paz

Contrario a lo que se pronosticaba, la Primera Guerra Mundial no fue una guerra corta, al estilo de las campañas napoleónicas decimonónicas, que tuvieron "una batalla decisiva, un número limitado de bajas y un final rápido de las hostilidades"[24]; fue una guerra de cincuenta y un meses que desplegó un nivel de violencia y brutalidad hasta entonces desconocida en Europa, quien padeció en sus propias carnes las consecuencias del fenómeno bélico en plena era industrial con la introducción de las armas químicas, las ametralladoras y la artillería de grueso calibre. Así, el entusiasmo y las esperanzas que se había depositado al estallar "la guerra de las ilusiones" (como la llamaría Fritz Fischer), aquella que iba a acabar con todas las guerras, la guerra que traería la paz, la "guerra buena", se extinguieron al interior de las trincheras junto con las vidas de poco más de 10 millones de personas.

Max Scheler, aunque presenció una notable mejora en sus perspectivas profesionales durante los años en que se suscitó el conflicto debido al éxito obtenido con *El genio de la guerra y la guerra alemana*, comenzó a sospechar e indignarse con el conflicto y, tras una estancia en la abadía benedictina de Beuron (lugar que ejerció un atractivo singular sobre otros fenomenólogos como Edith Stein y Martín Heidegger)[25] en 1916, se generó en él un "despertar religioso" y con éste, un segundo giro dentro de su pensamiento que lo obligará a

[20] Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 153.
[21] Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 10.
[22] Albert Márquez, Marta, op. cit., p. 118.
[23] Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 280.
[24] Fulbrook, Mary, *Historia de Alemania*, Akal, Madrid, 2009, p. 173.
[25] Cf. Ferrer, Urbano, *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid, 2008, p. 383.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 31-43.

replantearse –aunque no me manera inmediata– su posicionamiento político inicial. A partir de ese mismo año Scheler se concentró en la redacción de una serie de trabajos, los cuales fueron publicados en las revistas *Summa*[26] y *Hochland*[27] (ésta última de orientación católica), y que pretendían, por una parte, mostrar que el valor de la Gran Guerra en Europa fue el de poner en evidencia la profunda crisis intelectual y espiritual en la que se encontraba Europa desde hace tiempo: "La guerra, esa mentira y engaño interior, hace largo tiempo ya no existe por el veneno del nacionalismo y el subjetivismo, poniendo al descubierto una comunidad cultural europea carcomida por el relativismo y el capitalismo, y ha traído la luz del día, […] por ello, ¡debemos incluso agradecerle a la guerra!"[28]. Del mismo modo, el filósofo muniqués no desistió en su empresa por averiguar el sentido del fenómeno bélico, ahora concebido bajo la luz del catolicismo, como: "La primera experiencia global de la humanidad en la que ésta es llamada hacia la conversión interior y el arrepentimiento"[29]. Ténganse en cuenta que Scheler no reconoce una responsabilidad total del pueblo alemán en la guerra, pues, a su parecer, ésta se encuentra inseparablemente entrelazada e intrincada en el resto de los pueblos de Europa y aún en el mundo entero, tal como lo expresó en su conferencia pronunciada en 1917 *De la reconstrucción cultural de Europa*:

> En primer lugar, por lo tanto, debe venir el reconocimiento de que a fin de cuentas sólo hay una respuesta a la pregunta, ¿Quién o qué nación es responsable por esta guerra? La respuesta es usted, el que realiza la pregunta por lo que hizo o lo que dejo de hacer[30].

Así, Alemania y Europa en su conjunto serían capaces de comenzar un renacimiento cultural y social, si y sólo sí, eran capaces de asumir esta *culpa en común* (*Gemeinschuld*), lo que provocaría el despertamiento del "gran pathos del posible perdón reciproco, del posible arrepentimiento colectivo, de la penitencia colectiva por esta culpa (de la voluntad de reconciliación que hoy todavía se estremece, como avergonzada)"[31]. Por otra parte, Scheler buscó la despolitización, así como el despertar espiritual de las fuerzas religiosas y culturales del catolicismo, pues en él veía el motor para la renovación de Europa tras la guerra mediante la creación, no de un nuevo orden político o económico, sino de una autentica *comunidad espiritual* (*Gemeinschaft*).

El esfuerzo del filósofo muniqués por rehabilitar a la Iglesia Católica a través de la asignación de esta nueva e importante tarea, le valió su designación por el Ministro Alemán de Asuntos Exteriores como "Embajador de la buena voluntad", realizando misiones diplomáticas desde verano de 1917 y hasta octubre de 1898, dentro de los círculos católicos

[26] Los títulos de los mismos son: *Reue und Wiedergeburt* (*Arrepentimiento y nuevo nacimiento*), *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (*La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*), ambos publicados en 1917.

[27] A estas publicaciones pertenecen, sobre todo: *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (*La nueva orientación sociológica y la tarea de los católicos alemanes después de la guerra*) *(1915/16), Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* (*Problemas de la religión. Para la renovación religiosa*) *(1918), Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (La idea del amor cristiano y el mundo presente) (1917), Vom kulturellen Wiederaufbau Europas (De la reconstrucción cultural de Europa) (1917/18),* así como muchas críticas y recensiones.

[28] Scheler, Max, "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas", en *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist, Leipzig, 1921, p. 228. (La traducción es nuestra).

[29] Wolfhart, Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München, 1998, p. 27. (La traducción es nuestra).

[30] Scheler, Max: "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas", op., cit. 224.

[31] Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 56.

considerados como importantes de Berna, Ginebra, Viena y La Haya. Si bien, tales misiones no tuvieron una importancia decisiva, demuestran su mayor acercamiento espiritual con la Iglesia, al punto de que "se le veía y reconocía ampliamente como representante del catolicismo alemán"[32].

Durante ese tiempo, Scheler también continuó trabajando dentro del paradigma político, ocupado por los problemas sociales actuales tales como el capitalismo, el socialismo, el militarismo a través del movimiento feminista y la liberación sexual. Sin embargo, él tuvo relativamente poco que decir sobre el genio de la guerra hasta el invierno de 1926/27, cuando fue invitado por el Ministerio Alemán de las Fuerzas Armadas para dirigir unas palabras hacía el joven cuerpo de oficiales, el cual, en palabras de F. J. Smith: "se encontraban profundamente divididos en dos bandos en los temas de la paz y la guerra"[33]. Ciertamente, el castigo de la Gran Guerra no fue, al parecer, lo suficientemente ejemplarizante pues, a casi diez años del conflicto ya existía la amenaza, cada vez mayor, de una segunda y mucho más violenta guerra mundial. El tratado de Versalles, firmado en julio de 1919, había levantado un fuerte resentimiento en el pueblo alemán, dado que, por un lado, redujo considerablemente sus fronteras y su ejército, y por el otro, le hizo ser el único responsable moral por el desencadenamiento del conflicto, con lo que se le impuso el pago de las respectivas indemnizaciones por los daños sufridos por los aliados (aproximadamente 33 millones de dólares), provocando con este hecho un considerable aumento del gasto público. Además, la República de Weimar –el primer sistema democrático que conoció Alemania– estructuralmente débil, parecía ser incapaz de garantizar "la conflictiva existencia de las diferentes clases y grupos de una sociedad civil por debajo del umbral del golpe de Estado y la guerra civil y sin el vínculo conciliador de la simbolización unitaria del pueblo como nación"[34]. No es de sorprender, entonces, el surgimiento por toda Alemania (y también en el resto de Europa) de movimientos extremistas que proponían soluciones simplistas basadas en la ideología y el poder, tensando aún más la práctica democrática. Ante esto, era cuestión de tiempo para que Alemania se volviera a reafirmar, pero la cuestión era: ¿Cuál Alemania? ¿la de la pluma o la de la espada?

Scheler, consciente de lo anterior, ya había dado en 1926 otra conferencia a las Fuerzas Armadas titulada *Política y Moral*[35], en donde aborda la profunda separación entre *poder* (*Macht*) y *espíritu* (*Geist*) que imperaba en el pueblo alemán y que, de acuerdo con el filósofo muniqués, obstaculizaba el paso hacia una forma democrática de gobierno. Un año después, presenta la disertación *Sobre la idea de la paz perpetua y el pacifismo*, la cual concibe como la segunda parte de aquel trabajo sobre política y moral[36]. Ahora bien, Scheler pretende hablar aquí sobre la idea eterna de la paz, pero no como un católico (se había separado intelectualmente de la Iglesia desde 1924), sino como un hombre comprometido moralmente a

[32] Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. 1, Encuentro, Madrid, 1997, p 89.

[33] Smith, F. J., "Peace and pacifism", en Frings, Manfred S. (ed.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, Springer, Netherlands, 1974, p. 85. (La traducción es nuestra).

[34] Rödel, Ülrich, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, Orduña, Huerga y Fierro, Madrid,1997, p. 126.

[35] Scheler, Max, «*Politik und Moral*» en *Gesammelte Werke*, Bd. XIII: *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 4 *Philosophie und Geschichte*, Frankle Verlag, Bern, 1990, pp. 7-76.

[36] Scheler tenia planeado dictar la misma conferencia un año despues, tras su asignación como profesor de filosofia en la Universidad de Frankfurt. Sin embargo, muere poco despues de su presentación ante el Ministerio de Defensa, el 19 de mayo de 1928, siendo éste tema, en palabras de F. J. Smith: "su última preocupación filosófica". Smith, F. J., op. cit., p. 85.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 31-43.

advertir sobre los catastróficos peligros que se encontraban al interior de la crisis cultural por la que atravesaba Europa en aquel momento y cuyos efectos apenas se estaban conociendo. De igual modo, Scheler, quien no se había olvidado de su disertación sobre el genio de la guerra, sintió la obligación de revertir su posicionamiento bélico inicial, estableciendo como la tesis central de su ensayo que: "La guerra y las formas de vida militares y belicosas no son inherentes en absoluto a la 'naturaleza humana'. La paz perpetua es absolutamente posible en la historia de la humanidad"[37].

Efectivamente, como si de un ejercicio de catarsis se tratara, Scheler emprende una crítica al militarismo (y con ello a toda su temprana defensa de la guerra), cuyos postulados son reducidos por el propio autor en cuatro puntos fundamentales: 1. La guerra es algo "natural" al ser humano, pues potencia alguna de sus cualidades y virtudes más nobles; 2. La guerra fortalece a los pueblos; 3. La guerra favorece el renacimiento y resurrección de la cultura; 4. La guerra crea unidad.

Sobre el primer punto, Scheler afirma que, si bien la guerra puede brindar la ocasión para el surgimiento de ciertas virtudes, sobre todo las heroicas, como el sacrificio y el valor, no es el concepto del ethos guerrero el modelo supremo del hombre, sino el bondadoso, el santo, el espíritu noble, desde el cual se desarrolla un heroísmo de la paz (*Friedenheroismus*), que es mucho mayor y más profundo que todo heroísmo fundado en la guerra (*Kriegsheroismus*): "El heroísmo de los defensores de la no-violencia, el heroísmo de Buda, el heroísmo de la vida monástica budista y cristiana, el heroísmo de los mártires cristianos y de toda clase de mártires, etc."[38].

En lo tocante al segundo punto, Scheler considera como un absurdo el atavió darwinista de la mentalidad militarista que contempla a la guerra y las formas de vida militares como mecanismos para el fortalecimiento de las naciones. De acuerdo con el muniqués, la llamada "lucha por la existencia", lejos de vigorizar a un pueblo, lo debilita, porque: "La guerra aparta de la reproducción a las generaciones más jóvenes y vigorosas y nos deja a los biológicamente menos aptos"[39]. Asimismo, el filósofo establece que no es en la guerra, sino en el fomento del deporte, la lucha contra la degeneración de las sociedades y las razas, el desarrollo de una enérgica política social en relación con la vivienda, el asentamiento de la población, las condiciones de trabajo y la jornada laboral, así como muchas otras disposiciones, lo que fortalece a un pueblo.

Con respecto al cuarto punto, Scheler reconoce que la guerra es causa eficiente para el nacimiento de la cultura, pero en ningún modo es una causa para su plenificación y desarrollo. De acuerdo con el filósofo, el crecimiento cultural no tiene lugar en el regreso o el despertamiento de algún origen olvidado, tal y como fue difundido por los portadores del nacionalismo en Alemania, dado que: "En la historia de toda civilización y de toda cultura no sólo se produce un cambio de fines, sino también un cambio de orígenes"[40]. Cierto es que el espíritu, como la vida, goza de su propio curso independiente de desarrollo, el cual pasa a través de los actos individuales y colectivos de un pueblo. Estos actos asumen el estilo original de una cultura y creativamente la transforman en un estilo particular de persona o generación. De ahí la razón por la que, según nuestro autor, las guerras nacionales modernas no han hecho otra cosa que destruir la cultura, pues: "El origen es siempre ya presente. No es

[37] Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 139.
[38] Ibíd., p. 143.
[39] Ibíd., p. 145.
[40] Ibíd., p. 146.

una cuestión de sacudirnos a nosotros mismos de algún letargo cultural, sino de reconocer que las acciones presentes de uno son responsables de la evolución futura de una cultura"[41].

Finalmente, Scheler admite que la idea de la guerra como un proceso de unificación de los pueblos contenida en el último punto es, de hecho, el argumento más fuerte que puede aducirse en favor del valor de la guerra. El mito de que los hombres estaban llamados a afrontar un destino común en la guerra no sólo se convirtió en el arma propagandística más usada durante la Gran Guerra, sino también fue el tema dominante de los escritos de Scheler en aquel tiempo. Ahora, el filósofo considera que esta idea: "Ha de tomarse en su relatividad histórica y bajo considerables reservas; y por supuesto no se puede pretender que sea válida para todo futuro"[42]. En efecto, el oriundo de Múnich no niega que la Guerra haya podido coadyuvar en la construcción de las grandes unidades culturales, siendo éste, de hecho, el camino escogido por el mundo occidental. Sin embargo, no es ésta la única forma. Scheler evoca aquí a las poderosas naciones orientales (China, India y Japón), cuyas unificaciones se dieron como consecuencia de la ampliación de la familia extensa y la cooperación, mostrando así que la cultura tiene su propia fuerza unificadora, una fuerza que construye un vínculo mucho más fuerte y funda unidades colectivas más profundas. Por otro lado, el muniqués sostiene que la noción típicamente occidental que promueve la unión de los pueblos a través de la guerra, ciertamente funciona, siempre y cuando: "Haya nacido de un deseo preexistente de unidad nacido de una cooperación simpatética, al que la guerra sólo viene a asistir"[43], y cuando detrás de los pueblos vencedores existen también ideas, así como un legado cultural que difundir. De manera que, aquellas unificaciones basadas únicamente en la violencia y en la guerra, no entendida como un medio para la consecución de fines políticos, sino como un fin en sí misma, son siempre de corta duración. Bástese con recordar la admirable, aunque fugaz, unidad del sacrificio, la fraternidad, la creencia y la certeza en la victoria que detento entusiastamente el pueblo alemán al inicio del conflicto y que se desmoronó con la misma rapidez con que la guerra las forjó.

Scheler concluye su refutación hacia el militarismo aseverando que la guerra, ni es la expresión del dinamismo de la vida, si el afán de poder que puede expresarse en relación con los dioses, con los propios procesos vitales (ascetismo), con otros hombres (impulso de dominio) y en relación con la naturaleza (primero con la orgánica, y luego con la inorgánica en el trabajo y la técnica); ni el héroe es comprendido únicamente en el ámbito de un conflicto bélico. Esta resolución, de acuerdo con F.J. Smith, es respaldada por su concepción del *ordo amoris*: "La estructura humana de amar es más característico a la 'naturaleza' del hombre que cualquier *ordo belli*; no es la beligerancia sino el amor la estructura básica experiencial del hombre"[44]. Esto explicaría por qué en la humanidad, aún en medio de las catástrofes llenas de horror y odio, resuena una y otra vez el clamor por la reconciliación de los pueblos y la paz en la Tierra: "El hombre tiende a la paz como un telos, no en el sentido de un mero objetivo político con toda la estrechez que implica, sino como un equilibrio experiencial también aplicable a las situaciones políticas"[45]. Pensar lo contrario, es entendido por Scheler como una aberración del amor. Así, el *ethos* militarista que impulsa un "ideal heroico" basado en la agresividad no sería más que la falsificación y la distorsión de los valores de amor, como

[41] Davis, Zachary, op. cit., p. 141.

[42] Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 147.

[43] Ibíd., p. 148.

[44] Smith, F. J., op. cit., p. 86.

[45] Ibídem.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 31-43.

producto del resentimiento.

Otro de los objetivos planteados por Scheler en su escrito consiste en dictaminar si la humanidad actual ha alcanzado ya una situación en la que pueden evitarse futuras guerras a través de realización efectiva de la paz perpetua. Si bien reconoce –aunque con ciertas reservas– la evidencia de una tendencia hacia la ejecución paulatina y progresiva de esta idea, su respuesta es, no obstante, negativa: "El camino hacia la paz perpetua, que nosotros reconocemos como dirección fundamental de la historia universal, es algo todavía más y más lejano en el tiempo, algo que ni siquiera puede barruntarse"[46]. Aunque la aciaga experiencia de la guerra parecía haber despertado la conciencia adormecida de la mayor parte de las naciones europeas que ahora demandaban la consecución de una paz duradera mediante el establecimiento de acuerdos económicos y políticos, existían aún demasiados problemas bajo el cielo europeo, los cuales, según el muniqués, habrían derivado de la contención y represión de afectos e impulsos no sublimados que la paz trajo consigo, sobre todo si pensamos en la parcialidad con la que fue dispuesto el Tratado de Versalles (que además de crear disensiones entre los vencedores, provocaron el resentimiento y la ira de los vencidos a causa de su dureza), y que originaron nuevas tendencias a la guerra o a la revolución: "Tendencias que, ciertamente no siempre conducen a guerras reales, pero que hay que tener en cuenta en el estallido de éstas, en tanto que causas psíquicas subconscientes de naturaleza rítmica"[47].

Con todo, lejos de entregarse al pesimismo, el discurso del muniqués se torna desafiante y rebozado de esperanza: "La paz perpetua es un 'ideal', no un sueño como Immanuel Kant supo ver, y un ideal bello y bueno"[48]. Para Scheler, la paz es un ideal ejemplar, un paradigma que espera ser encarnado en la historia de la humanidad, lo cual será posible a partir de un cambio de dirección del impulso de poder, y esto sólo podrá realizarse, a su vez, en la medida en que los hombres se den cuenta de que están llamados "desde lo alto" a desear y realizar la paz en la tierra. Dicho llamado emerge de aquella orientación originaria del hombre, su *ordo amoris*. Ricardo Gibu, a propósito, describe de manera sucinta pero atinada, el meollo de esta cuestión:

> Sólo desde este movimiento es posible reconocerse distinto a todo el orden de lo vivo y al mismo tiempo capaz de trascender todas las cosas incluyéndose a sí en dirección al principio que hace posible esta trascendencia, esto es, la divinidad. Sólo en ese momento el hombre es capaz de entrar en sí mismo y de reconocerse sujeto de acciones libres. La libertad humana y, por tanto, el poder humano lejos de ceñirse a la lógica de medios y fines fundada en la percepción de cosas y nexos particulares, tiene ante sí la totalidad de las cosas a través del fenómeno "mundo". Además, en virtud del acto religioso que le permite coejecutar la intención de lo divino, tiene ante sí el fenómeno "Humanidad". En la posibilidad de amar el mundo y amar la humanidad se sintetiza el poder de la persona. La producción de bienes a través de tales actos constituye una verdadera transformación del mundo real y un acrecentamiento efectivo de su valor[49].

Así, desde la perspectiva del amor, el ideal de la paz se concibe no como una abstracción intelectual o una idea utópica, sino más bien como su proyección lógica. De modo contrario,

[46] Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*. Op. cit., p. 161.

[47] Ibíd., p. 158

[48] Ibíd., p. 150.

[49] Gibu Shimabukuro, Ricardo, op. cit., p. 149.

cuando la negación o el opuesto de los valores más profundos, es decir el odio, toman forma en el mundo, estamos llamados a la destrucción: "La humanidad se convierte cada vez más, en parte gracias a la guerra, en una humanidad en que las tensiones de los contrarios que son la sangre y la cultura alcanzan un equilibrio relativo. La guerra misma arrastra a partes cada vez mayores de la humanidad hacia uno y el mismo destino"[50].

Si, la paz es posible, empero, no es realista pensar que se puede aplicar de forma proactiva: "Sólo podemos dirigirla y conducirla, no producirla y crearla"[51]. Y dado que estas no constituyen fases reales en el camino hacia la paz perpetua, sino que constituyen una creencia metafísica, es decir: "Son tan sólo leyes del cambio de dirección de una curva cuyo comienzo y final nos es completamente desconocido"[52], las tensiones políticas, los episodios de violencia y las guerras continuaran. Sobre esto, Davis nos dice que: "Debido a que no vivimos en un mundo que no está totalmente espiritualizado, estamos llamados a emprender una acción militar"[53]. Sin embargo, esta acción siempre lleva consigo una llamada adicional para aceptar la responsabilidad de las condiciones del mundo actual y tomar medidas con el fin de cambiarlo: "La guerra no es una señal de que el ser humano ha caído y que este mundo está destinado a la violencia, sino más bien una señal de que este mundo no es todavía lo que puede y debe ser"[54]. En suma, la idea de la paz perpetua en Scheler no implica la ingenua creencia de una absoluta ausencia de conflictos entre las personas, antes bien, se trata de una idea seminal que invita a cada hombre a asumir su responsabilidad no sólo por lo que ha de venir, sino por lo que también ha sido: "La paz revela su genio al negarse que el pasado determine el futuro y demostrando que el amor persiste obstinadamente, incluso en el más horrible de los tiempos"[55]. Asimismo, el ideal de la paz mueve a los seres humanos a actuar, a tomar acciones hacia la edificación de un mundo en donde se pueda vivir, trabajar, progresar, discrepar y crecer como individuos y como sociedad.

Curiosamente, Scheler ya había llegado a esa resolución, incluso antes de que la Gran Guerra tuviese lugar, en el *Resentimiento en la moral*:

> Exigencias como las de paz mundial, supresión de la lucha social de clases por el poder político, son totalmente ajenas a su predicación religioso-moral. La *paz en la tierra* que Él predica es una última tranquilidad beata, que debe *iluminar*, como desde arriba, toda esa lucha y contienda, a través de cuyas formas históricas cambiantes se desarrollan la vida y las sociedades humanas; de modo que los fines por los cuales se lucha no sean nunca considerados como últimos y definitivos, sino que haya siempre en el fondo de las personas un lugar sagrado donde reinen la paz, el amor y el perdón, en medio de la lucha y la contienda. Pero esto no quiere decir que deban cesar esas luchas y morir los impulsos que llevan a ellas. (…) Lo valioso no es, pues, la anulación o la moderación de los impulsos vengativos, de los instintos ambiciosos de dominio y de mando, sino el *libre* sacrificio de estos impulsos e instintos, que son reconocidos como necesarios en todo ser vivo normal, y de las acciones y expresiones correspondientes. Y dicho sacrificio ha de hacerse en aras del acto más valioso del *perdón* y del *sufrimiento*[56].

[50] Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 157.
[51] Ibíd., p. 162.
[52] Ibíd., p. 157.
[53] Davis, Zachary, op. cit., p. 147.
[54] Ibíd., pp. 147-148.
[55] Ibíd., pp. 148-149.
[56] M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, op. cit., pp. 127-128.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 31-43.

Lograr esta paz constructiva nos puede llevar mucho tiempo; preservarla, toda la vida.

Bibliografía

Albert Márquez, Marta (2004) *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*, Encuentro, Madrid.

Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (1998), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Coreth, Emerich (1997) *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. 1, Encuentro, Madrid.

Darwin, Charles (1997) *El origen de las especies* (Tomos I y II), UNAM, México.

Davis, Zachary (2012), "The Values of war and peace: Max Scheler's political transformations" en *Symposium*, Vol. 16, núm. 2.

Ferrer, Urbano (2008), *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid.

Fulbrook, Mary (2009), *Historia de Alemania*, Akal, Madrid.

Ortega y Gasset, Ortega (1963), "El genio de la guerra y la guerra alemana" en *Obras Completas*, Tomo II: *El Espectador* (1916-1934), Revista de Occidente, Madrid.

Ricardo Gibu (2015), "En torno a la esencia del poder: Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset" en *Franciscanum* Vol. LVII, núm. 163.

Rödel, Ülrich, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel (1997), La cuestión democrática, Orduña, Huerga y Fierro, Madrid.

Safranski, Rüdiger (2010), *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México.

Scheler, Max (1915), *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Weisse Bücher, Leipzig.

— (1921) "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas", en *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist, Leipzig.

— (1938), *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

— (1961) *El santo, el Genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, 1961.

— (2000), *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona.

— Scheler, Max (2007), De lo eterno en el hombre, Encuentro, Madrid.

Smith, F. J. (1974) "Peace and pacifism", en Frings, Manfred S. (ed.), Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays, Springer, Netherlands.

Suances Marcos, Manuel (2002), "Concepto y valor de la vida en Max Scheler" en Domínguez, Atilano (Coord.), Vida, *Pasión y Razón en grandes filósofos*, Universidad de la Castilla-La Mancha, Cuanca.

Wolfhart, Henckmann (1998), *Max Scheler*, Beck, München.

«Reducción» y «emergencia» en torno a la idea de naturaleza humana

Ricardo TERUEL DÍAZ

Universidad de Murcia

1. Introducción

Esta comunicación pretende esclarecer las formas de abordaje de una pregunta que, resultando sencilla en su formulación, supone todo un desafío intelectual y científico contemporáneo y exige un nivel de análisis de tal profundidad que resulta inabordable desde el presente texto. La pregunta, relativa a la mente como posible constituyente de una naturaleza humana común, es la siguiente: ¿cómo se constituye la mente humana? ¿De dónde surgen las formas humanas de pensar, de sentir y de actuar? Y de forma más acotada: ¿qué papel desempeñan en ello los genes y la sociedad? Esta comunicación sigue el hilo argumental marcado por el psicólogo americano Steven Pinker y pretende mostrar las posibilidades de abordaje de esta pregunta desde posiciones filosóficas contrapuestas, como son, la del reduccionismo onto- y epistemológico y la del emergentismo.

2. El debate sobre la naturaleza humana

El mundo académico asiste actualmente a un debate contemporáneo en torno a la existencia de una naturaleza humana común. En él las ciencias sociales (psicología y sociología) y las ciencias naturales (biología molecualar, biología evolutiva, neurológia y ciencias cognitivas) han discutido acaloradamente sobre el papel desempeñado por la *nature* y la *nurture*, por la herencia genética y por el entorno cultural en la configuración del cerebro,

de la mente[1] y de la conducta humana. Las ciencias sociales, especialmente la sociología, ha negado la existencia de una naturaleza humana común: la mente consiste, dentro de su marco, en una especie de *tabula rasa*, de receptáculo vacío que sería rellenado a través de los hechos sociales, a través de la cultura y la educación. La mente humana es así una mente plástica, moldeable socialmente, al carecer de toda estructura previa innata. Las ciencias naturales, por su parte, especialmente aquellas vinculadas a la investigación de la genética molecular, la evolución, el cerebro y la cognición, defienden la existencia de una naturaleza humana consistente en una estructura innata común del cerebro y de la mente que esta preformada en los genes.

3. Ciencias sociales y emergencia

Steven Pinker ha cuestionado la concepción sociologista de la mente como *tabula rasa* y ha defendido la existencia de una naturaleza humana en *La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*[2]. Los seres humanos, advierte Pinker, poseemos siempre una teoría de la naturaleza humana. Todos los hombres necesitamos preveer la conducta de los demás para organizar nuestras vidas y para ello necesitamos teorías sobre lo que mueve a las personas a actuar. Así, una teoría fundamental que la mayoría de la gente asume sería la imagen cristiana del hombre, en virtud de la cual estaríamos compuestos por un alma o yo que sería centro de imputaciones de pensamientos, deseos y sentimientos causantes de nuestra conducta, la cual resultaría así explicada a través de las nociones básicas de una psicología popular[3], como creencia, racionalidad, deseo o intención.

La tradición judeo-cristiana transmitida a partir de la Biblia ha tenido una influencia decisiva sobre las concepciones de los hombres y de las sociedades, especialmente sobre las occidentales. Según esta tradición el hombre habría sido hecho a imagen y semejanza de Dios, diferenciándolo totalmente del resto de los animales. Las mujeres, que encontrarían en Eva a su progenitora originaria, procederían de una costilla de Adán, el primer hombre. La mente humana consistiría en una substancia inmaterial dotada de ciertos poderes y capacidades que no se basarían puramente en la estructura física del cuerpo. Estaría así formada por un sentido moral, una capacidad para amar, una habilidad para razonar, que reconocería si un acto se ajusta o no a los ideales de la bondad, y una facultad de decisión que determinaría la conducta y que no estaría sometida a las leyes físicas de la causalidad. A su vez, las facultades cognitivas y perceptivas derivadas de su unión con el cuerpo nos permiritían aprehender fielmente el mundo porque Dios habría implantado en nosotros ideas que se corresponderían con él. La salud mental consistiría en reconocer los fines de Dios, optar por el bien, arrepentirse de los pecados y amarle a él y al prójimo.

El modelo cristiano de la naturaleza humana sigue teniendo hoy en día una fuerte influencia sobre la mayoría de los habitantes de las sociedades occidentales. Influencia que, al mismo tiempo, ha desaparecido entre las clases intelectuales y académicas de estas sociedades, pues éstas han heredado y desarrollado conocimientos científicos de las diversas disciplinas aparecidas con la modernidad. A juicio de Pinker, la mayoría de los académicos habrían venido a sustituir el modelo cristiano de la naturaleza humana por otro que sería

[1] Entendida la mente como función del cerebro.

[2] Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*. New York, NY: The Penguin Group. Existe traducción al español: (2015). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.

[3] La noción de «psicología popular» hace referencia al conjunto de creencias tácitas de las personas que le capacitan, por así decirlo, a ver el interior de la mente de las demás personas y deducir sus metas, sus propósitos.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 45-55.

también, desde la perspectiva científica actual, insostenible. Se trata de la doctrina de «la Tabla Rasa: la idea de que la mente humana carece de una estructura inherente y que la sociedad y nosotros mismo podemos escribir en ella a voluntad»[4]. Esta teoría de la naturaleza humana que defiende que ésta apenas existe se habría convertido en la religión secular de la vida intelectual moderna

Ha habido dos factores decisivos en la configuración de esta doctrina de la tabla rasa en las ciencias sociales contemporáneas. El primero de ellos fue la influencia de las ideas biológicas sobre las ciencias sociales en los siglos XIX y XX que generaron políticas racistas, machistas y de exclusión social en un mundo marcado por el imperialismo y las dos guerras mundiales. Sobre la base de la idea de una naturaleza humana biológica, la teoría de la evolución de Darwin no quedó limitada a la explicación del modo de adaptación de los seres vivos a sus nichos ecológicos, sino que fue fuente de inspiración para la explicación del progreso intelectual y moral de la raza del hombre blanco europeo frente a las razas de los pueblos colonizados durante la era del imperialismo. A ello se sumó, posteriormente, el darwinismo social de Herbert Spencer y las propuestas eugenésicas de Francis Galton, primo de Darwin. Frente a este movimiento, el periodo de postguerra condujo a las ciencias sociales a reformular sus ideas sobre la naturaleza de la mente humana para impedir en la medida posible el racismo, el machismo y la exclusión social. Así se formó la doctrina de la tabla rasa, que acabó atrincherada en la vida intelectual bajo lo que se ha llamado el Modelo Estándar de Ciencia Social o constructivismo social[5].

El segundo factor decisivo para la configuración de esta doctrina fue la adopción por parte de las ciencias sociales de tres ideas influyentes de la modernidad. La primera idea, que da nombre a la doctrina, es la de la *tabula rasa*. Esta idea tiene su origen en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de John Locke (1632-1704) y consiste en la identificación de la mente humana con una *tabula rasa* (tablilla raspada), con un papel en blanco, dispuestos, en cualquiera de ambos casos, a recibir escritura. Locke presentaba esta idea así:

> Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco, vacío de cualesquiera signos, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a verse provista de ellas? ¿De dónde se abastece de este inmenso cúmulo que la activa e ilimitada fantasía del hombre ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde recibe todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra, de la experiencia[6].

Con ello Locke se enfrentaba a la noción de idea innata y al plantemiento del racionalismo emergente de Rene Descartes, defensor de la existencia de una estructura innata de la mente,

[4] Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 23.

[5] El nombre de «Modelo Estándar de Ciencia Social» fue acuñado por los investigadores sociales John Tooby y Leda Cosmides (Tooby, J. y Cosmides, L. (1992). Psychological foundations of culture. En J. Barkow, L. Cosmides, y J. Tooby (Ed.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York: Oxford University Press). Sin embargo, los filósofos Ron Mallon y Stephen Stich emplean el término «constructivismo social» porque era una expresión sinónima y más corta (Mallon, R. y Stich, S. (2000). The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology. *Philosophy of Science*, nº 67, 133-154). Ahora bien, la expresión «construcción social» la acuño Emile Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología.

[6] Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, II, cap. I, § 2. En (1975-). *Works of John Locke*, 38 vols. Oxford: Clarendon Press, Vol 1. Introducción, aparato crítico y glosario a cargo de Peter H. Nidditch. Existe traducción al español: Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 Vol. Madrid: Editora Nacional, Vol. 1, p. 164.

consistente en tales ideas, y que estaría dispuesta por Dios desde el comienzo del individuo para conocer la estructura del mundo exterior. El caso paradigmático de ideas innatas era el de las verdades matemáticas.

La segunda idea que acompaña a la doctrina de la tabla rasa es la del «buen salvaje», formulada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de 1755. Rousseau se inspiró en los descubrimientos coloniales europeos de los pueblos indígenas de América, África y, más tarde, Oceanía. La idea del buen salvaje consiste en la creencia de que los seres humanos son desinteresados, pacíficos y tranquilos en el estado de naturaleza y de que los males que les acechan, como la codicia, la ansiedad y la violencia son producto de la civilización, de su paso al estado social. Rousseau lo describía así:

> Algunos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de organización para dulcificarlo, cuando nada hay tan dulce como él en su estado primitivo, cuando [la naturaleza lo ha colocado] a igual distancia de las estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado […]
>
> Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común, no hubiera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie[7].

La tercera idea que acompaña a la doctrina de la tabla rasa es la del fantasma en la máquina, tal y como la ha bautizado Gilbert Ryle[8]. Se trata de la idea introducida por por René Descartes (1596-1650) en sus *Meditaciones metafísicas* de 1641, según la cual los hombres poseen una mente y un cuerpo tales que, aunque ambos se hallan unidos, la primera escapa al dominio del espacio y de las leyes mecánicas de la naturaleza y sobrevive a la muerte del cuerpo, mientras que éste se encuentra en el espacio y está sometido al mecanicismo. Descartes lo expone de esta forma:

> Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisilble. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes[9].

[7] Rousseau, J.-J. (1990). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, pp. 256-257.

[8] Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. Londres: Penguin, p. 20.

[9] Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara,

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 45-55.

Aunque las tres ideas que convergen en la doctrina de la tabla rasa son lógicamente independientes, han ido de la mano en las ciencias sociales en virtud de una cierta lógica. En primer lugar, entre las ideas de la *tabula rasa* y del buen salvaje. Aunque, en principio, la mente pensada como una *tabula rasa* carece de toda predisposición para hacer el bien o para hacer el mal, lo cierto es que el bien y el mal son asimétricos: hay más formas de dañar a las demás personas que de ayudarlas y los actos dañinos pueden herirlas en un grado mayor de lo que los actos virtuosos pueden hacer que se sientan mejor. Por ello, una mente vacía, comparada con otra llena de motivos, destaca más por su incapacidad para herir que por su incapacidad para hacer el bien. Y aunque Rousseau no creía que la mente fuese literalmente una *tabula rasa*, si que pensaba que la mala conducta era un producto del aprendizaje y la socialización: «No existe en el corazón humano la perversidad original. No se puede encontrar en él ni un solo vicio del que no se pueda explicar cómo y cuándo penetró en él»[10]. En segundo lugar, hay también una lógica de conexión entre las ideas de la *tabula rasa* y del fantasma en la máquina. En la medida en que la máquina, el cuerpo, funciona mecánicamente, pues ha sido construido en armonía con las leyes causales de la naturaleza, el fantasma no necesita estar cargado de instrucciones para manejarla y dirigir la conducta. Y finalmente, está la lógica de relación entre las ideas del fantasma en la máquina y el buen salvaje: si la máquina, el cuerpo se comporta de forma innoble a través de acciones malas, no hay que buscar el origen de esa maldad en ella, sino en el fantasma, en el espíritu que libremente decidió cometer esos actos inicuos.

El camino por el que la doctrina de la tabla rasa conquistó a las ciencias sociales comenzó en Franz Boas (1858-1943), padre de la antropología moderna. Las ideas de Boas procedían del contexto del empirismo de la Ilustración, pero no directamente de Locke, sino del obispo George Berkley (1685-1753). Éste había defendido, consecuentemente con los principios empiristas, que no podíamos ir más allá de nuestra propia mente para atribuir las ideas que recibimos de la experiencia al influjo de una causa material sobre nuestros sentidos. No existe ninguna substancia material más allá de nuestro espíritu capaz de percibir y pensar. Lo único que existe es el espíritu y las ideas que percibe y piensa. Ser es ser percibido y, en última instancia, sería Dios quien sustentaría las ideas que atribuimos a un mundo exterior a través de su propia mente[11].

El idealismo o fenomenismo berkleyano y los descubrimientos de sus estudios de pueblos nativos, inmigrantes y niños de orfelinatos permitieron a Boas fundar una nueva base intelectual para el igualitarismo. A su juicio, las diferencias entre las razas humanas y los grupos étnicos no procedían de su constitución física, sino de su cultura, un sistema de ideas y valores que se extienden mediante el lenguaje y otras formas de conducta social. Es la cultura la que configura la mente y las personas difieren entre sí porque difieren sus culturas: «Digo que, mientras no se demuestre lo contrario, debemos presumir que todas las actividades complejas están determinadas socialmente, no son hereditarias»[12].

Aunque Boas no fue un defensor de la tabla rasa, sus discípulos sí que asumieron esta doctrina y sus implicaciones metodológicas, radicalizando las posiciones de su maestro. Así, defendieron que no sólo las diferencias entre los grupos étnicos se debían explicar a través de

pp. 71-72.

[10] Rousseau, J.-J. (1997) *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.

[11] Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano*. Barcelona: Orbis, p. 43.

[12] Cfr. Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York: Oxford University Press, p. 148.

la cultura, sino todos los aspectos de la existencia humana.

Alfred Louis Kroeber (1876-1960) fue uno de los discípulos más influyentes de Boas. Frente a su maestro, que había defendido el uso de las explicaciones sociales mientras no se demostraran falsas, él las defendió con independencia de las pruebas: «no se puede admitir —decía— que la herencia haya desempeñado papel alguno en la historia»[13]. Y es que, a su juicio, la cadena de acontecimientos que configuran a un pueblo «implica el condicionamiento absoluto de los sucesos históricos por otros sucesos históricos»[14]. Kroeber consideraba que la conducta social —y toda conducta es social— no sólo no podía ser explicada por fuerzas o propiedades innatas de la mente del individuo, sino por ninguna propiedad de la mente en absoluto: la cultura es superorgánica y debe ser explicada a través de hechos sociales, culturales.

> La civilización no es una acción mental, sino un cuerpo o una corriente de productos del ejercicio mental […] La mentalidad está relacionada con el individuo. Lo social o cultural, por otro lado, es en su esencia no individual. La civilización como tal empieza sólo donde termina el individuo[15].

Estas dos ideas defendidas por Kroeber, la negación de la naturaleza humana y la autonomía de la cultura respecto a las mentes individuales, fueron también articuladas por el fundador de la sociología, Emile Durkheim (1858-1917), quien había prefigurado la doctrina de la mente superorgánica elaborada por aquel. Durkheim se oponía al método mostrado por las incipientes explicaciones sociológicas de Auguste Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903), según el cual los fenómenos sociales debían ser explicados por leyes de la psicología, una ciencia que pertenecía a un nivel de realidad fenoménica inferior al del hecho social: el de la mente individual[16]. Para ellos las leyes sociológicas no eran más que corolarios de las leyes generales de la psicología[17]. Frente a este reduccionismo explicativao, Durkheim defendió que «*la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual*»[18]. Por ello, Durkheim fue defensor del emergentismo, posición que permitía explicar cómo determinadas propiedades de niveles superiores de la realidad, como las sociológicas, podían surgir como novedad en el mundo a partir de la organización de elementos de niveles inmediatamente inferiores y poseer una autonomía causal y, por tanto, explicativa, propia que justificara su punto de vista metodológico. Para justificar su posición, Durkheim planteó una analogía entre la relación de los fenómenos sociales y psíquicos y la de los fenómenos biológicos y los inorgánicos: los primeros surgen de la asociación de los segundos, pero no cabe ninguna reducción explicativa de aquellos a éstos. La clave para Durkheim es la noción de «asociación»:

> Pero se nos dirá que, puesto que los únicos elementos que forman la sociedad son individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Al razonar así, se puede también establecer fácilmente que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos inorgánicos. En efecto, es bien cierto que en la célula viva no hay más que moléculas de

[13] Cfr. *Op. Cit.*, p. 84.
[14] Cfr. *Op. Cit.* , p. 95.
[15] Cfr. *Op. Cit.* , p. 96.
[16] Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE, p. 150.
[17] *Op. Cit*., p. 152.
[18] *Op. Cit*., p. 164.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 45-55.

> materia en bruto. Pero están de ahí asociadas y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible reencontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes que lo componen. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno estéril en si mismo, que consiste simplemente en poner en relación exterior hechos adquiridos y propiedades constituidas. ¿No es, por el contrario, la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y los otros, entre lo vivo organizado y la simple *plastídula*, entre ésta y las moléculas inorgánicas que la componen, sino diferencias de asociación? Todos estos seres, en última instancia, se resuelven en elementos de la misma naturaleza; pero estos elementos están aquí yuxtapuestos, y allá asociados. Aquí asociados de una manera, y allá de otra. Incluso tenemos el derecho de preguntarnos si esta ley no penetra hasta el mundo mineral y si las diferencias que separan a los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.
>
> En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, nada colectivo puede producirse si no se dan conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso también que dichas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; de esta combinación resulta la vida social y, por consiguiente, dicha combinación es la que la explica. Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. Así pues, [en] la naturaleza de esta individualidad, no en la de las unidades componentes, hay que buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen. El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si éstos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de éstos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología existe la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas. Por consiguiente, todas las veces que un fenómeno social esté directamente explicado por un fenómeno psíquico, podemos tener la seguridad de que la explicación es falsa[19].

La asociación de las consciencias particulares de los individuos produce, precisamente, una novedad emergente, a saber, aquella consciencia superorgánica de la que hablaba Kroeber[20]. Por todo ello, advierte Durkheim que el método de reducción explicativa de los fenómenos sociológicos a partir de la psicología sólo es aplicable a condición de desnaturalizar tales fenómenos. La psicología tiene su papel como ciencia empírica de la mente humana, pero su dominio acaba donde empieza el de la sociología.

4. Ciencias naturales y reducción

A juicio de Pinker, el desarrollo de las ciencias naturales contemporáneas ha supuesto toda una refutación de la doctrina de la tabla rasa en el interior de las ciencias sociales. Frente a esta doctrina y a las posiciones emergentistas de tales ciencias, Pinker ha señalado como principal argumento contra ellas la conexión, establecida por distintas disciplinas científicas naturales actuales —genética conductual, neurociencias, ciencias cognitivas y psicología evolutiva—, entre la genética humana, la configuración del cerebro y de la mente y la conducta humana.

[19] *Op. Cit.*, pp. 155-157.
[20] *Op. Cit.*, p. 156.

Así, frente a la concepción de la mente como *tabula rasa*, las neurociencias han descubierto, desde los hallazgos de Paul Broca en el siglo XIX, que la estructura física del cerebro, órgano de la mente, es en su disposición general —aunque no en el detalle concreto— innata. Y esa geometría y cableado cerebral innatos tienen sus consecuencias en las formas humanas de pensar, sentir y actuar, es decir, en la mente y en la conducta.

Las neurociencias también han puesto en evidencia la idea del buen salvaje. Los neurocientíficos han descubierto que la lesión de los lóbulos frontales del cerebro entorpece o limita el repertorio conductural de la persona y puede desencadenar ataques agresivos[21]. Esto ocurre porque los lóbulos dañados ya no sirven como frenos inhibidores de las partes del sistema límbico, en particular un circuito que une la amígdala con el hipotálamo por una vía llamada *stria terminalis*. Las conexiones entre el lóbulo frontal de cada hemisferio y el sistema límbico costituyen una palanca con la que el conocimiento y los objetivos de la persona pueden anular otros mecanismos, entre los que se encuentra uno que genera la conducta que daña a otras personas[22].

Finalmente, las neurociencias cognitivas han desmitificado la idea del fantasma en la máquina. Mediante los conocidos como experimentos de cerebros divididos, en los que los dos hemisferios cerebrales quedan separados empleando diversas técnicas, los neurocientíficos han demostrado las conocidas como ilusiones del yo, en las que vienen a concluir que no existe una instancia centralizada de la mente y el cerebro que procese la totalidad de la información y tome, en primera o última instancia, todas las decisiones.

En *La tabla rasa* Pinker se plantea el reto de llevar a cabo una *consilience* entre ciencias de la vida, ciencias de la naturaleza humana (neurociencias y psicología) y ciencias sociales[23]. Esta *consilience*, que fue inicialmente planteada por W. O. Wilson[24], consiste en conectar los distintos niveles de análisis de la realidad mediante la reducción de las disciplinas científicas de macronivel a las de micronivel. La concepción reduccionista de Pinker, basada en los modelos clásicos de Kemeny y Oppenheim[25] y de Oppenheim y Putnam[26], aborda 1) la reducción ontológica de las propiedades de los niveles superiores a mecanismos constituidos por elementos y propiedades de los niveles inferiores, los considerados constituyentes reales del mundo; y 2) la reducción explicativa de las leyes de los niveles superiores que explican la naturaleza o comportamiento de sus propiedades de macronivel a leyes de los niveles inferiores mediante la apropiada correlación entre propiedades y elementos de los distintos niveles.

Pinker hace una propuesta de reducción de los campos de las disciplinas en las que él

[21] Anderson, S. W. et alt., «Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex», Nature Neuroscience, nº 2, 1999, pp. 1032-1037; Blair, J. y Cipolotti, L., «Impaired social response reversal: A case of "acquired sociopathy"», Brain, nº 123, 2000, pp. 1122-1141; Lykken, D. T., *Las peersonalidades antisociales*, Barcelona, Herder, 2000.

[22] Monaghan, E. y Glickman, S., «Hormones and aggressive behavior», en Becker, J., Breedlove, M. y Crews, D., (comps.), *Behavioral endocrinology*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1992.

[23] *Op. Cit.*, p. 102.

[24] Wilson, E. O., *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

[25] Kemeny, J. G. y Oppenheim, P. (1956). On Reduction. *Philosophical Studies* 7, nº 1/2, pp. 6-19; reimpreso en Schick, T. (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1999.

[26] Oppenheim, P. y Putnam, H. (1958). Unity of Science as a Working Hypothesis. En H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (Ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Volume II*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press (3-36). Reimpreso en R. Boyd, Philip Gasper y J. D. Trout (Ed.), (1991). *The Philosophy of Science* (405-427). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 45-55.

trabaja: del nivel de análisis social y cultural al nivel psicológico. Frente al modelo emergentísta de los científicos sociales defensores de la doctrina de la tabla rasa, que explicaba desde el nivel de lo social la absorción de la cultura por parte del individuo en base a las ideas de consciencia colectiva o superorgánica y de plasticidad de la mente, Pinker defiende que «la cultura descansa en una circuitería neuronal que realiza la proeza que llamamos "aprender"»[27]. Este aprendizaje por el que se adquiere la cultura consiste en un tipo especial de mimesis, de imitación de la conducta de los demás. «Por esta razón, centrarse en las facultades innatas de la mente no es una alternativa a centrarse en el aprendizaje, la cultura y la socialización, sino más bien un intento de explicar cómo funcionan»[28].

En ese sentido, Pinker toma la adquisición del lenguaje como ejemplo paradigmático del aprendizaje cultural[29]. A su juicio, el acto más insignificante de aprendizaje cultural, de imitación del comportamiento de los padres o de otros, resulta algo extraordinariamente complejo. Para poder apreciar la clave de este aprendizaje, el mecanismo de nuestras mentes que lo hace posible, resulta relevante recurrir a otro tipo de «mente», como la de robots, animales y personas que padecen algún tipo de transtorno mental[30].

El investigador de inteligencia artificial Rodney Brooks ha tratado de construir un robot capaz de aprender por imitación. Este investigador aplicó su prototipo al aprendizaje de la habilidad de abrir un tarro mediante la observación de esta misma tarea realizada por una persona. La persona comenzó colocando el tarro sobre una mesa junto al robot para frotarse las manos y entonces se dispuso a quitarle la tapa, sujetándolo con una mano y utilizando la otra para desenroscar la tapa girándola en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Pero antes de terminar, se detuvo un momento para secarse el sudor de la frente. Finalmente abrió el tarro. Entonces el robot intentó imitar la acción, planteando a Brooks el siguiente problema: ¿qué partes de la acción a imitar son importantes (por ejemplo, la de girar la tapa en sentido contrario al de las manecillas del reloj), y cuáles no lo son (por ejemplo, la de secarse la frente)? ¿Cómo puede el robot abstraer los conocimientos que ha adquirido con la experiencia y aplicarlos a una situación similar? Para Pinker la respuesta es que el robot necesita la capacidad de ver el interior de la mente de la persona, de conocer sus intenciones para poder deducir cuáles son sus metas y recoger los aspectos de la conducta relevantes para ello. El robot necesita disponer de una «psicología popular» o «psicología intuitiva».

Otra mente a la que le es difícil deducir los objetivos de otros es la del chimpancé. La psicóloga Laura Pepitto llevó a cabo varios experimentos de aprendizaje con un chimpancé al que llamó Nim Chimpsky. En uno de ellos le enseñó a lavar los platos, ejemplificándo ella misma la actividad mientras que Nim le imitaba. Pero los platos de Nim quedaban sucios, ya que el chimpancé se limitaba a imitar los movimientos de frotación de Pepitto. Su imitación era, por tanto, rudimentaria: se limitaba a copiar movimientos sin captar la intención de su entrenadora.

Finalmente, Pinker menciona la mente de las personas autistas. Los autistas son incapaces de discernir las creencias e intenciones de otras personas, por lo que su aprendizaje se realiza de otras formas. Pueden captar representaciones físicas, como, por ejemplo, mapas y gráficos, pero no representaciones mentales, es decir, no pueden leer la mente de otras personas.

Para Pinker la moraleja de estos casos es que la mente humana realiza el aprendizaje

[27] Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 102.
[28] *Op. Cit*., pp. 102-103.
[29] *Op. Cit*., p. 103.
[30] *Op. Cit*., p. 103-105.

cultural a través de un mecanismo de imitación que implica una «psicología popular» o «intuitiva», es decir, capaz de captar la intención de las personas, cuyas acciones imita[31]. Este mecanismo psicológico innato de aprendizaje por imitación mediante la captación de la intención de los demás es el que permite reducir el nivel de análisis de lo social y cultural al psicológico. Y es que, como han documentado ampliamente los psicólogos sociales, «las personas tienen la necesidad imperiosa de hacer lo que hace el vecino»[32]. Y ello por dos razones que tienen su asiento en la vida social. La primera razón es informativa, y consiste en el deseo de beneficiarse de los conocimientos y el juicio de otras personas[33]. La segunda razón es normativa, y consiste en el deseo de seguir las normas de una comunidad, cualesquiera que sean. Estas normas, expresadas en prácticas culturales arbitrarias, son necesarias para el funcionamiento de la comunidad. Ejemplos de ellas son los emparejamientos de sonido y significado que constituyen las palabras de una lengua, el dinero, los días de fiesta establecidos o conducir por el mismo lado de la calzada. Finalmente, las normas comunitarias asentadas en el tiempo son las que acaban construyendo realidades sociales.

> La vida de las sociedades complejas se construye sobre realidades sociales, y los ejemplos más claros son el dinero y el imperio de la ley. Pero un hecho social depende por completo de la disposición de las personas a tratarlo como un hecho. […] La realidad social existe sólo dentro de un grupo de personas, pero depende de una capacidad cognitiva que está presente en cada individuo: la capacidad de comprender un acuerdo público de conferir poder o estatus, y de respetarlos mientras los respeten otras personas[34].

Pinker acaba reduciendo el nivel de análisis de la cultura al de la psicología individual mediante el mecanismo psicológico innato de aprendizaje por imitación a través de la captación de la intención de los otros y la aplicación del modelo de explicación de la expansión de las enfermedades de la epidemiología sobre la expansión de las representaciones mentales entre los hombres. Así, la cultura acaba siendo concebida por Pinker como la «tendencia de las personas a adoptar las innovaciones de otras personas»:

> ¿De qué forma un suceso psicológico —una invención, una afectación, una decisión de tratar a determinado tipo de persona de una forma concreta— se convierte en un hecho sociocultural —una tradición, una costumbre, un espíritu, un modo de vida—? Según el antropólogo cognitivo Dan Sperber, la cultura se debe entender como la epidemiología de las representaciones mentales: la extensión de las ideas y las prácticas de persona a persona. Hoy, muchos científicos emplean las herramientas matemáticas de la epidemiología (cómo se extienden las enfermedades) o de la biología de la población (cómo se extienden los genes y los organismos) para modelar la evolución de la cultura. Han demostrado que una tendencia de las personas a adoptar las innovaciones de otras personas puede conducir a unos efectos para cuya comprensión utilizamos imágenes como las de epidemia, incencio, bola de nieve o cambios pequeños que colman el sistema y producen grandes efectos. La psicología individual se convierte en cultura colectiva[35].

[31] *Op. Cit.*, p. 105-106.
[32] *Op. Cit.*, p. 106.
[33] *Op. Cit.*, p. 107.
[34] *Op. Cit.*, p. 109.
[35] *Op. Cit.*, pp. 109-110.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 45-55.

5. Conclusiones

Lo que cabe concluir en esta comunicación es, simplemente, un mapa lógico de las grandes líneas de trabajo en la respuesta a la pregunta planteada inicialmente en función de la posición filosófica adoptada en relación con la estructuración del conocimiento científico. A la pregunta ¿cómo se constituye la mente humana? ¿Existe un fundamento genético que permita hablar de una naturaleza humana común? ¿O, por el contrario es la sociedad la que la configura desde su dimensión histórica y cultural? El reduccionismo onto- y epistemológico nos conduce a una respuesta genetista y al concepto de naturaleza humana, mientras que el emergentismo abre la posibilidad de apuntar hacia la sociedad y la dimensión de la cultura y la história.

Guerra y destructividad

El lado oscuro del alma

M. Mercè DOMÍNGUEZ REGUEIRA

Sociedad Española de Psicología Analítica

Introducción

La intencionalidad de esta comunicación es mostrar una faceta distinta a la acostumbrada en el análisis de la guerra. Para ello se sigue el hilo conductor del pensamiento de C.G. Jung y su minucioso análisis sobre las emociones y afectos humanos desde una perspectiva antropológica sin desmerecer en absoluto cualquier otra investigación social, económica o política que intente aclarar qué es la guerra, por qué sucede y a qué refiere. La pluridimensionalidad del ser humano no excluye, sino más bien incluye distintas perspectivas, en consecuencia, ésta es una dimensión más a tener en cuenta.

Como punto de inicio sirve una sencilla pregunta: ¿Qué se entiende coloquialmente por guerra?, dado que esta es una palabra utilizada en diferentes contextos, me remito a las definiciones del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, donde el concepto *guerra* recoge diferentes acepciones:

> guerra
> Del germ. werra, «pelea, discordia»....
> 1. f. Desavenencia y rompimiento de la paz entre dos o más potencias.
> 2. f. Lucha armada entre dos o más naciones o entre bandos de una misma nación.
> 3. f. Pugna (entre personas)
> 4. f. Lucha o combate aunque sea en sentido moral.
> 5. f. Oposición de una cosa con otra.

6 interj. Era u. Para excitarse al combate[1]

Sin embargo, antropológicamente hablando, desde el amanecer de los tiempos la guerra ha sido un fenómeno universal, aceptado por unos o rechazado por otros, esperado según las circunstancias y temido en sus consecuencias, pero, siempre, indiscutiblemente ligado al ser humano en su evolución biológica y cultural. Por ello, a lo largo de la historia ha habido filósofos y políticos que se han posicionado en contra y a favor arguyendo sus propios razonamientos[2] e incluso escribiendo libros buen arte de hacer la guerra.[3]

Es de sobras conocido que la guerra comporta un estado especial que genera comportamientos inverosímiles, algunos calificados como heroicos y otros simplemente espeluznantes porque en ellos la monstruosidad sustituye la racionalidad. También, harto conocidas son las secuelas anímicas de la guerra con sus consecuencias devastadoras para la persona: estrés post-traumático, depresiones, ataques de pánico, fobias... y un largo etcétera que agota muchas veces la capacidad de integración social de los individuos. La guerra marca tanto a quienes la viven y padecen, como a quienes se amedrantan o la contemplan desde la impotencia. Además, sabiendo que la guerra lleva pareja la posibilidad de muerte, aflora consecuentemente un miedo arquetípico a no ser ya más, a desaparecer y diluirse en la nada. Entonces, emerge la tan repetida pregunta: ¿porque Dios o los Dioses permiten la guerra? O, si se prefiere, ¿por qué y para qué el ser humano ha hecho y continúa haciendo la guerra?

Luego está la culpa, ese sentimiento que brota prohibiendo el sosiego del alma. Es un malestar subjetivo que se traspasa inconscientemente, aunque no sea dicho ni oído, de generación en generación. No importa que sea real o fantaseado, es irracional, pero existe y se sufre. Poco importa que los imputados rechazen la culpa o no sepan la causa, pues como dice Jung: "Un bosque, una casa, una familía, incluso un pueblo en los que se haya producido un crimen sienten la culpa psíquica y se la hacen sentir también desde fuera"[4] Porque el problema permanece intacto y sobrevive a la postguerra. Y ¿cómo lavar y redimir las culpas? o ¿cómo perdonar para continuar viviendo juntos en un mundo que conserva la memoria histórica aunque no se escriba?, pues los muertos desde el inconsciente colectivo aguardan y esperan no sólo su entierro sino también la restitución del equilibrio psíquico de la sociedad a través de un reconocimiento de la conciencia. Una sociedad sin paz psíquica queda atrapada en el laberinto de espejos de su Sombra[5]

Ares como arquetipo del guerrero.

Habida cuenta que para Jung el lenguaje de la psique humana es mítico y como tal, los arquetipos o estructuras emocionales inherentes al inconsciente colectivo, que cada ser humano hereda, son expresados espontáneamente en imágenes de contenido ancestral. Esas imagenes pueblan nuestra cultura y se repiten sin cesar bajo diferentes formas. Sin embargo, el contenido afectivo que contienen es el mismo. Mitos, leyendas y religión nos pueden

[1] Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española

[2] Una visión detallada al respecto nos la ofrece la obra de Garcia Caneiro, José y Vidarte, Francisco Javier,Guerra, *Guerra y Filosofia,* Tirant lo Blanch, Valencia, 2002.

[3] Un claro ejemplo es la obra de Sun Tzu, *El arte de hacer la Guerra,* Obelisco, 2009, escrita en el siglo VI a.JC.

[4] Jung, C. G. *Civilización en Transición,* Editorial Trotta, Madrid,1995.

[5] El arquetipo de la Sombra simboliza todo aquello que el ser humano considera malo y ajeno, aunque no lo sea.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

ayudar a entender, pues, desde una perspectiva emocional, esa misteriosa y aborrecible tendencia humana a la guerra. Una mención a la figura de Ares quizás sea de mucha utilidad.

Se cuenta que el impulsivo y desquiciado Ares dejaba el ardor y la orgía sangrienta de la batalla para correr en brazos de su amada Afrodita, quien a su vez, casada con un dios que no escogió si no que le vino impuesto por Zeus, Hefestos, buscaba el placer en brazos de aquel fornido guerrero, que a pesar de ser un ser despiadado y vengativo, siempre sediento de sangre, se le mostraba como agradable y solícito enamorado, porque sólo ella, seductora experta en las artes amatorias, sabia aplacar sus ansias destructivas[6] Se cuenta también que de aquella unión apasionada nació un hijo muy especial, Eros, que ya desde pequeño hacia travesuras confundiendo el entendimiento de dioses y humanos con el ardor de sus flechas, cuya herida era tan fatal que obnuvilaba cualquier razón con el furor del enamoramiento. Eros era el portador del amor y luego sería también el marido de Psique, vocablo griego que refiere la fuerza vital del ser humano, o sea su alma.

Años más tarde, en Roma, apareció también la figura de Anteros[7], como hermano de Cúpido o Eros quien se eregía en el vengador del amor no correspondido. Ambos hermanos eran concebidos por los romanos, un pueblo esencialmente guerrero, como seres alados, o sea pertenecientes al mundo étereo de la imaginación.

Con estas referencias mitológicas deseo introducir el tema de la guerra como un elemento propio de la naturaleza del ser humano, que reside en la parte oscura del alma. Esas narraciones, sigiendo a Jung, nos explican simbólicamente la realidad afectiva del individuo, o sea, cómo es, actúa y además cómo vive su hacer en el mundo relacionándose consigo mismo y con los otros. La función de semejantes símbolos es hacer conciencia y eso determina a su vez que "La misión de la conciencia está en entender las indicaciones de la naturaleza inconsciente"[8], porque nuestra mente consciente es tan sólo una gotita en el magma oceánico del inconsciente humano.

Si atendemos al mito anterior, éste nos explica que el alma humana, Psique, esta emparejada con la atracción erótica que se deriva de la unión del deseo apasionado del amor, Afrodita, con el conflicto o la guerra, Ares, ese implacable, vengativo, voraz e imprevisible dios, a quien sólo la más bella y cautivadora de las diosas, Afrodita, puede domar. La metáfora de esta historia es obvia: en el ser humano actúan por igual dos fuerzas opuestas y vinculantes: el amor creativo y el odio destructivo. Este es el drama inconsciente vivido en el interior del alma, un drama al que nadie puede escapar.

De hecho, aunque la frontera entre consciente e inconsciente queda determinada por la visión del mundo que comparte una sociedad, todavía hoy se encuentran ciertas cuestiones que no han sido respuestas desde un punto de vista antropológico, por ejemplo: ¿qué sentido tiene que el ser humano sea cómo es? ¿Tiene alguna finalidad en la naturaleza la especie humana? o ¿para qué ha llegado dónde está a nivel de conocimiento o desarrollo evolutivo con todas sus luces y sus sombras? Según Jung este tipo de preguntas nos acercan al enigma de la vida, porque la vida en sí sigue siendo un misterio. De hecho, somos un misterio sin resolver para nosotros mismos. El camino hacia la respuesta se hallaría en el estudio del inconsciente personal y colectivo y, precisamente en ese estudio, la guerra, en cuanto origen, desarrollo y sentido, juega un papel principal, por eso Jung se dedicó tanto a estudiar la dialéctica del alma: "Toda su vida, Jung ha estado preocupado por el problema de la guerra y

[6] Tales amores son narrados por Homero en el canto VIII de la Odisea
[7] Es Ovidio en sus *Fastos* quien alude a la existencia de Anteros
[8] Jung, C. G. *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.120

no hay ni una sóla obra de él en que no discuta los mecanismos inconscientes de los que se nutren los conflictos entre seres humanos”[9]

La dialéctica natural del alma humana: conflicto y guerra.

Somos seres dialécticos, ambivalentes y contradictorios. Ese enfrentamiento es vivido fuera y dentro de la psique con todo su desgarro interior que se expresa en un desafío constante entre el bien y el mal, la luz y la oscuridad o el orden y el caos y justamente en medio de ese duelo eterno debemos posicionarnos, hacernos, individuarnos. Es una lucha interna que surge de la propia naturaleza dual del inconsciente. De hecho, el mayor enemigo de cualquier ser humano es el mismo. Luego ese conflicto aflora y fluye desde el interior al exterior, hacia los otros. Sin embargo, cuanto más inconsciente es más impacto encontrará fuera, en la sociedad. A mayor inconsciencia, más conflictos, a más consciencia, más capacidad resolutiva. Que haya guerras iniciadas por doquier nos dice mucho del grado de conciencia y evolución alcanzado por la especie humana.

De hecho, nuestra civilización occidental permanece aún dominada por el paradigma cristiano, eso quiere decir que en este mundo no hay lugar para un Dios destructor, ni guerrero, eso se ha obviado y queda relegado al Antiguo Testamento. La buena nueva evangélica clama que Dios es Amor, por eso Agustín de Hipona decía: “Ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Exista dentro de ti la raíz de la caridad; de dicha raíz no puede brotar sino el bien”[10] El odio y todas las emociones negativas se deben apartar de la conciencia, quedando mimetizadas entre las sombras, pero no por eso dejan de ser y actuar desde allí. Simplemente no las reconocemos en nosotros y mucho menos en ese Dios tan sumamente perfecto. Así pues, muchos autores cristianos consideraban los actos de guerra fruto de la tentación demoníaca, pues Satán sembraba el caos y el mal para desorientar la humanidad de su camino hacia Dios. Otros, en cambio, los justificaban para acabar precisamente con el demonio. De eso ya hace muchos siglos... Sin embargo, aún hoy en las altas esferas de la Iglesia Católica ese pensamiento persiste y se sigue apelando a la misma causa maldita: “No existe un Dios de la guerra: ese que hace la guerra es el maligno, es el diablo, que quiere matar a todos”[11]

El único problema es que este diablo está, metafóricamente hablando, en el mismo ser humano, quien, aunque no lo sepa, posee una psique dialéctica y por eso tiene que lidiar con él cada día. Agustín acertó en parte, pues Dios en cuanto a Bien supremo está presente en el alma humana, sólo falló en algo muy importante: ese lugar es compartido con el Mal que, a través de las pasiones, se apodera de la conciencia. Eso es lo que los antiguos denominaban “estar poseído” Además, para más inri, ese Mal se contagia. Ciertas religiones han identificado ese Mal con Satán, pues “el demonio, a pesar de su caída y de estar desterrado, sigue siendo señor de este mundo y está alojado en el aire que todo lo envuelve”[12]

[9] Valois, Raynald, *C.G. Jung et les racines de la guerre*, Laval théologique et philosophique nº48, Québec, Junio 1992, p. 263

[10] De Hipona, Agustín, *Homilías sobre la primera carta de San Juan a los partos, Homilía sèptima*, www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/index2.htm

[11] Papa Francisco, *Homilía en la basílica de Asis*, Septiembre 2016. www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-la-guerra-viene-del-demonio-porque-quiere-el-mal-43413/

[12] Jung, C. G., *Respuesta a Job*, op. cit. p. 90

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

Y aunque parezca un vocablo actualmente en desuso, "la palabra demonio en estos tiempos modernos, o sea en los últimos 500 años, significa lo moralmente reprensible, una forma de causar daño, especialmente a los inocentes"[13]

Acorde con el pensamiento de Jung, las naciones se comportan como individuos colectivos generando también sus propios conflictos y patologías porque la fuerza colectiva es férrea en consecuencia aferra: un ser humano deja de ser quién y cómo es cuando cae en el fluir de la masa, su razón, su voluntad y su poder es perfectamente absorbido por las fuerzas arquetípicas e inconscientes que se generan dentro de todo grupo social. Entonces, ya perdida la propia conciencia y voluntad, el individuo es convertido en uno más dentro de un todo viscoso y maleable. Reglas, normas o valores quedan perfectamente anuladas y entonces el inconsciente regurgita un monstruo amoral y devorador de gran poder destructor. Lo primero que se destruye es la propia persona de cada uno de los individuos y éstos empiezan a actuar como un sistema independiente de toda lógica. Jung afirmaba que ese contagio ya se había realizado: "Las guerras y las revoluciones que nos amenazan son epidemias psíquicas. En cualquier momento puede apoderarse de millones de seres una idea delirante y tendremos otra vez una guerra mundial o una revolución devastadora"[14]

De esta manera, se inscriben ya en la realidad histórica los diferentes enfrentamientos, contradicciones y conflictos, que conforman ese largo devenir humano desde un inicio ignoto y quimérico de la conciencia hasta una meta última y salvífica descrita en el lenguaje fabuloso de la escatología religiosa. Así pues, entre ese origen mítico y un final fantaseado, hallamos la historia humana, intermitentemente jalonada de luchas, barbarie y destructividad. De hecho, los grandes acontecimientos históricos o gestas que definen las naciones y los grupos como tales vienen determinados por conflictos y guerras.

Precisamente es desde ese ámbito propio del inconsciente colectivo, que contiene y abarca nuestra verdadera humanidad, que podemos clarificar y dibujar la cuestión de la guerra. De ahí que la tarea, según Jung, sea la recogida consciente de todas esas imágenes arquetípicas para posterior análisis. Ellas expresan simbólicamente nuestras vivencias desde el origen. Sólo así, después de ser identificadas, examinadas, aceptadas y asimiladas, tal vez, con mucho esfuerzo, puedan también ser superadas. De lo contrario caerán en el olvido, abandonadas a su suerte en lo más recóndito. Es un peligro terrible, pues, desde allí, ocultas entre las sombras, permanecen latentes con todo su poder, hasta que, en algún momento, inesperadamente, sean de nuevo activadas. El detonante, cualquier suceso, por nimio que parezca, enlazado de alguna manera con ellas. Entonces, resurgirán briosas y amenazantes para arrebatarnos la cordura hacia el lado oscuro de la fuerza "representado por el terror, la ira y la agresión"[15]

La guerra no es un fenómeno racional

La fragilidad humana difícilmente es aceptada por la conciencia, lo negativo no gusta, se evita y eso conforma un individuo ajeno a su propia naturaleza. Sin embargo, no es fuera si no dentro de sí mismo donde debe observar y analizar para comprender, pues "la raiz de la guerra

[13] Pinkola Estés, Clarissa, *Explaining Evil* en *Terror, Violence and the Impulste to Destroy,* Daimond,Canada,2003

[14] Jung, C. G., *Civilización en Transición,* op. cit., p. 227

[15] Phipps, Maurice, *The myth and magic of star wars: a junguian interpretation,* https://archive.org/details/ERIC_ED315833, p. 9

habrá que ir a buscarla en la estructura bipolar del inconsciente"[16] Y el inconsciente, precisamente, no pertenece a la racionalidad, ésta es sólo patrimonio del yo consciente.

Miguel Àngel Centeno en su obra War and Society nos explica que "la guerra es una reflejo y consecuencia de una estructura social, normas de grupo y relaciones. Como tal, la guerra puede ser estudiada usando los mismos principios y métodos que la ciencia social ha usado para entender otros fenómenos sociales como el matrimonio o el mercado de valores"[17]

Indudablemente la guerra es un acto violento organizado con ciertos fines bien definidos. Sin embargo, la violencia es una pasión y su naturaleza afectiva la hace irracional. En cambio, la organización de las batallas supone un principio lógico, pero ¿cómo puede organizarse lo irracional? De hecho, no se puede es una pura fantasía. El ser humano tiende a fantasear con un poder mágico que llegue controlar las fuerzas incontrolables de la naturaleza y del mundo. Esfuerzo vano, hasta ahora nadie lo ha conseguido. Consecuentemente la guerra es un fenómeno impredecible e incontrolable, dada su irracionalidad, incluso para quien la inicia. Tal vez por eso ante una guerra el ser humano experimenta la paradoja de su existencia.

Centeno en su obra expone esa ambivalencia. Por un lado, la estrategia y coordinación en la batalla y por otro lado, en cambio, sume a los individuos en sus más bajos instintos, por eso en la guerra todo puede ser posible. Si bien hay un cierto orden establecido, pues los soldados deben acatar unas normas y trabajar en equipo al dictado de los mandos militares que dirigen ataques o contraataques para reducir al enemigo, a su vez guerra significa propiamente caos, pillaje y cientos de violaciones de normas morales. En ese escenario todo eestá permitido, "la guerra refleja así nuestros instintos animales que pueden convertirnos en bestias"[18]

Mas todas esas contradicciones también están presentes en la mitología griega. La racionalidad de la guerra es propia de Palas de Atenea, nacida con casco y yelmo, objetos de defensa de la mente y el corazón. La sabia estratega Palas de Atenea ayuda a los héroes desde el justo raciocinio. Sin embargo, ella no tiene nada que ver con el caos orgiástico y perverso de Ares. En la guerra ambos arquetipos permanecen presentes. Aunque quien sirve a Ares no cuenta con la protección de Atenea y por ende, puede perder su razón y ahogarse en las pasiones. De ahí la necesidad de los rituales tribales que mediante invocaciones, oraciones, amuletos y sacrificios intentan proteger al guerrero en la contienda. No se trata sólo de que vuelva ileso, sino también se le necesita cuerdo.

El enemigo

Toda batalla necesita al menos de dos bandos bien definidos y opuestos en intereses. Para cada uno de ellos el otro será su enemigo. No importa que anteriormente sus miembros hayan colaborado, congraciado o intimado, desde el preciso momento en que se expresa una declaración de guerra, ya son enemigos. El fenómeno que los convierte en tales es la proyección de la propia sombra cultural que aglutina miedos, rechazos, rabia, deseos de venganza y destructividad ancestral, o sea lo peor de cada individuo y "estas fuerzas tienen la propiedad de ser proyectadas hacia el exterior y esto en proporción de la ignorancia que poseamos sobre ellas"[19]

[16] Valoys, Rainald, *Les racines de la guerre,* op. cit. 265
[17] Centeno, Miguel Angel y Enriquez, Elainer, *War and Society,* Polity Press, Cambridge, 2016.
[18] Centeno, Miquel Angel y Enriquez, Elainer, *War and Society,* op.cit. p. 10
[19] Valois, Raynald, *Jung et les racines de la guerre,* op. cit. p. 271

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

Al ser la guerra algo que nace en el seno del inconsciente, si no se conoce, si no se sabe el por qué el ser humano actúa cómo actúa, a pesar de saber el detonante, no se puede parar ni amainar, no se puede nada más que asistir penosamente a la renovación bárbara de la orgía de muerte, sangre y dolor que la guerra conlleva. El individuo forzosamente vivirá lo irracional, sentirá lo irracional, reaccionará ante lo irracional aún a pesar de que eso le aporte lo peor de sí mismo. Y el sujeto receptor de tales proyecciones, queda investido por esa fuerza destructiva que emerge del inconsciente: él es el enemigo.

Desde el momento en que un ser humano es ungido como enemigo, pasa a ser interpretado como una amenaza para el grupo. No importa que arguya él en su favor, muy pocos o casi nadie le creerá. Las ideaciones paranoides van limpiando el camino de cualquier posible empatía o duda. Para atacar tiene que haber un cierto sentimiento de certeza, de necesidad y sentido de la acción. Cuando el sufrimiento sentido es mayor que el sufrimiento esperado, sólo queda la locura. La vivencia de la injusticia y la impotencia favorecen la creación de un enemigo fuera cuando no se pueden cambiar las cosas dentro, llámese extranjero, emigrante, refugiado o simplemente diferente.

Luigi Zoja en su obra *Paranoia. La locura que hace la historia* ofrece un análisis del panorama actual y advierte de cómo los delirios paranoides de unos pocos van haciendo mecha en los muchos basándose sólo en la realidad de la desconfianza y en un presentimiento de sospecha que no es más ni menos que "la convicción de la existencia de un complot oculto. Que por estar oculto nunca se podrá demostrar. Pero el hecho de que sea oculto lo vuelve aún más peligroso. Una vez aceptada por ser indemostrable, su existencia justifica circularmente el resto del razonamiento y legitima el castigo anticipado que se quiere infligir"[20]

El manejo de esas emociones, desde los poderes establecidos, favorecen la creación de un enemigo común que impide así la disgregación del grupo. Esa salida paranoide favorece la guerra. El enemigo es un ser indigno, depositario de toda la maldad y negatividad acumulada por frustraciones y pérdidas y también sujeto de cólera e indignación moral. Entonces, ahí salta el riesgo: "Si nos indignamos moralmente, nuestra indignación será tanto más venenosa y vengativa cuanto mayor sea la fuerza con la que arde el fuego prendido por el mal"[21]

Iniciación, reconocimiento y gloria del guerrero

El servicio militar es en muchos lugares un proceso de iniciación masculino. Un hombre se considera hombre cuando pone en peligro su vida preparándose para morir defendiendo lo que ama: su familia, el clan, su pueblo, su tribu o su nación. Ese es su gran sacrificio No en balde el porcentaje de mujeres soldados a nivel mundial sigue siendo muy bajo. La lucha es propiamente masculina y el soldado ejerce un rol seductor y erótico. Si bien Miguel Ángel Centeno en su análisis de la guerra considera esta figura como una creación social, que otorga inmortalidad y homenaje, garantía de que en el futuro residirá como héroe en la memoria de su pueblo, para el pensamiento junguiano esto representa únicamente la vivencia cultural del arquetipo, pues el guerrero es una forma de vivir la propia masculinidad del hombre[22]

Buscando cierta clarificación de estas cuestiones en la mitología, es sabido que a Eros entre los griegos también se le consideraba el dios del amor masculino, de esa atracción homosexual entre hombres, que gozaba incluso de más importancia que la relación

[20] Zoja, Luigi, *Paranoia. La locura que hace la historia,* Fondo de Cultura Económica, Turín, 2011, p. 433
[21] Jung, C.G. *Civilización en Transición,* op.cit. p. 191
[22] Sobre el guerrero: Moor, Robert, *King, Warrior, Magician and Lover,* HarperOne, San Francisco, 1990

heterosexual hombre-mujer, ya que ésta última quedaba estrictamente relegada a Afrodita. Ese amor entre los soldados desencadena innumerables pasiones: celos, embeleso, despecho o ansia de venganza, que son contenidas en el mismo par Eros/Anteros.

Además, era al dios Eros a quien los espartanos sacrificaban animales y rezaban antes de una batalla, para así asegurarse la victoria. Amor masculino y guerra unidos. En las batallas se necesita una acción conjunta, los soldados no sólo necesitan coordinación y trabajar en equipo, también se deben mutua solidaridad, por eso la expresión afectiva es tolerada y aceptada como algo positivo que cohesiona el grupo. Un ejemplo histórico fue el llamado *Batallón Sagrado de Tebas,* creado por Pelópidas y Epamonidas, dos amantes que hicieron del amor homosexual masculino el secreto de su ejército invencible. Plutarco cuenta de ellos que "amándose recíprocamente desde un principio con un amor sagrado, dirigían de común acuerdo sus coetáneos y sus triunfos al placer de ver a su patria elevada por ambos a la mayor grandeza y esplendor"[23]Lo erótico, propio de Eros, consecuentemente está eminentemente relacionado con la acción guerrera y el universo masculino.

La narración mítica refiere también a otros dos seres alados, Hypnos y Tánatos, hermanos gemelos relacionados con la muerte, presencia ineludible en cualquier guerra. Así vemos dos figuras siendo a su vez dobles, Eros/Anteros y Tánathos/Hypnos, que cierran la cuaternidad como polos opuestos que manifiestan la misma vitalidad del alma humana. Eros es quien clava las punzantes flechas del amor, causantes de que el herido muera en su razón mientras vive en la pasión, Anteros siempre mata por despecho y venganza. Mientrastanto, Tánatos, cuya antorcha apunta al inframundo, reino del Hades, lugar al que van a parar las almas de los difuntos, señorea una espada presta a segar vidas, se relaciona relaciona con Hypnos, quien se lleva las almas de las personas durante el sueño, que recuerda la muerte dado que es un retiro de la vida consciente.

Otro dato importante en esta saga mitológica: precisamente es Ares, dios de la guerra quien libera a Tánatos de los grilletes impuestos por Sísifo, aquel que posteriormente será castigado a una tarea eterna. La metáfora nos dice así que es la guerra quien libera la muerte y la destrucción hipnotizando a los humanos, atrapándolos en una atracción fatal vivida como un sueño de despecho y venganza. Mientras tanto la tarea inacabable del hombre, como el castigo de Sísifo, es justamente evitarla. El guerrero tiene pues también una tarea infinita, por eso debe entrenarse constantemente para estar dispuesto a luchar en cualquier momento.

Aunque sea como fuere la vuelta de la batalla es la vuelta de los infiernos internos y externos, porque el soldado no sólo ha vuelto de la muerte y de entre los muertos, sino que también sabe ahora que él es capaz de matar. Ha contacto plenamente con su demonio interno descubriendo la frontera tenue que separa la moralidad de la amoralidad. Estará ya para siempre tocado de un carisma porque había visto cara a cara la muerte. Precisamente para exorcizar esos demonios y descontaminar el alma, muchas tribus primitivas tenían un ritual de reincorporación del guerrero en el grupo. El ritual servía para su readaptación física, recuperación de fuerza y salud, y psíquica como contención de las terribles vivencias. Establecía un límite necesario y separador del antes y el después. Los vencedores eran recibidos con fiestas y música o agasajados con banquetes y regalos. Para los perdedores sólo quedaba el consuelo de sus familias, mezclado con la vergüenza y la rabia, ambas emociones instigaban las fantasías de una venganza futura.

[23] Plutarco, *Vidas Paralelas, tomo II*, Libreria de A. Mezin, Paris, 1847, p. 9

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

Feminidad y masculinidad o diferencia sexual

.

Siguiendo la tradición que otorga diferentes roles según el sexo, los hombres van al combate mientras que las mujeres esperan apesadumbradas y llorosas su vuelta ansiando paz. Ésta, como otras diferencias de género, históricamente se justificaba en ciertas características físicas, tradición religiosa o preservación de la descendencia. Sin embargo, para Jung, esas distintas funciones no son inamovibles ad eternum, pues los arquetipos evolucionan a la par que la psique se hace más consciente. Ergo los roles de género se están redefiniendo siempre. Además, para Jung todo ser humano es masculino y femenino a la vez. Justamente porque la aspiración a su propia completitud y a pesar de que el cuerpo se exprese unilateralmente en una tendencia sexual, la psique es andrógina o hermafrodita.[24] El problema estriba cuando masculinidad y feminidad se ligan exclusivamente a la diferencia sexual entre hombre y mujer. ¿Cómo atañe esto a la guerra? La respuesta se refleja en la experiencia de cualquier muchacho que no corresponda con el modelo social de belicosidad que se espera y en cambio exprese su faceta más sensible. Sin lugar a dudas éste joven será más proclive a convertirse en sujeto de burlas por sus compañeros. Es un ejemplo de confusión de una manifestación de los atributos femeninos con una falta de hombría. Viceversa también hay, pero menos. No hemos de olvidar que la lucha todavía se sigue considerando generalmente cosa de machos. Aunque una mujer pueda ser tanto o más agresiva y violenta que un hombre.

Sin embargo, dejando de lado la cuestión sexual, ¿qué rol juega lo femenino en medio de la barbarie de una guerra? Tal vez la respuesta se pueda encontrar también mirando a Grecia.

La guerra como hecho que se impone en la vivencia psíquica del individuo

Sea como fuere la guerra es una realidad que se impone en la vida cotidiana. Un ser humano debería estar muy desconectado del mundo para no recibir actualmente ninguna información sobre el cómo y dónde sucede una guerra. En nuestra sociedad global donde pulsando un botón podemos trasladarlos a parajes lejanos y comunicar con otros humanos desconocidos, bombardeos de imágenes bélicas y destrucción llenan los informativos diarios, vistos desde la comodidad de cualquier hogar. Paradójicamente, a la vez los sentimos cercanos y ajenos.

Sus víctimas asaltan nuestras conciencias adormecidas por los pequeños problemas cotidianos y, a pesar de que deseemos mirar hacia otro lado, se nos hacen presentes a través de los de paisajes desolados, escenas de combates o atentados. Las víctimas emergen en nuestra vida perfilando las siluetas de muertos, heridos, sobrevivientes, huérfanos o refugiados, porque todos nosotros podríamos ser ellos. Esa latente posibilidad existe. El inconsciente colectivo, lo sabe y conoce por qué. Y cada víctima tiene un nombre, un sufrimiento y una historia, que hubiera podido ser la de cualquiera.

En esa realidad tan ambivalente de cercanía y lejanía psíquica hay personas. La contabilidad en cifras apoya una realidad empírica, susceptible siempre de diferentes interpretaciones según sean los intereses, miedos e ideologías. Sin embargo, los seres humanos nos aferramos a datos empíricos en un intento de comprensión de lo incomprensible de la guerra. En referencia a esos números, reporto que según el International Institute for

[24] Es la *coniuctio* alquímica. Más información: Jung, C. G. *Psicología y Alquimía*, Editorial Trotta, Madrid, 2005

Strategic Studies, las guerras dejaron en 2015 un saldo de 167.000 fallecidos[25], a los que para ser más exactos tal vez se debieran añadir otras innumerables víctimas colaterales, no contabilizadas, muertos por escasez de alimentos, falta de higiene o medicinas.

Ojeando más datos empíricos, de acuerdo con la Armed Conflict Database en estos momentos hay activos en el mundo 40 conflictos armados de diferente índole[26]: guerras de alta intensidad, o sea de más de 3000 víctimas civiles o militares anuales, guerras de intensidad media con más de 300 muertos al año y conflictos de baja intensidad, o sea, que producen menos de 300 muertos, pero significativamente importantes porque detectan un problema latente, susceptible de ser reactivado en cualquier momento. Evidentemente, todos estos conflictos pueden ser internos o inter-estados y algunos de ellos han llegado ya a internacionalizarse. Esta es una pequeña radiografía bélica del mundo que nos ha tocado vivir. Pero ¿qué tienen todos esos enfrentamientos en común? ¿por qué surgen? ¿son algo connatural a la especie humana? ¿Cómo podemos entenderlos? Y podemos preguntarnos también, ¿llegado el caso de que los entendiéramos cómo podríamos evitarlos?

Desde la perspectiva junguiana, teniendo en cuenta la naturaleza dialéctica de la psique humana, es muy difícil imaginar un mundo sin conflictos, sin dolor, sin muerte. Lo negativo destructor es un componente esencial de la vida: "Los instintos belicosos del hombre no pueden ser erradicados. Por ello es impensable el estado de paz perfecta. Además, esa paz es sospechosa porque incuba la guerra"[27]

Jung considera que para entender el por qué, el cómo y el para qué de la guerra no podemos simplemente aplicar razonamientos lógicos desde la perspectiva que la guerra es un problema. No, la guerra no es un problema, ni puede estudiarse como tal. La guerra ocasiona problemas, porque es un hecho intrínseco a la humanidad y como hecho no puede evitarse. A menos que el hombre evolucione y se transforme psíquica y moralmente, seguiremos conviviendo con la guerra. Y por ahora el presente muestra que "la guerra es un comportamiento irracional que no se puede parar por una decisión de la voluntad humana. Ella se cierne sobre la humanidad como una fatalidad que sobrepasa la razón"[28]

En el devenir histórico los seres humanos nos hemos unido para luchar a favor o en contra de determinados grupos en nombre de conceptos abstractos que no refieren al mundo material. Los seres humanos hemos conformado nuestra historia, nuestros estados, nuestras naciones, nuestra cultura y nuestro poderío a través de conflictos, luchas, `peleas, combates o batallas. Los seres humanos hemos creado ideologías, religiones, técnicas o ciencias y hemos puesto el conocimiento aprendido y los conceptos acuñado al servicio de Ares, quien los ha usado actuando con toda su fuerza devastadora: "Nuestros dioses terribles no han hecho más que cambiar de nombre. Su nombre ahora rima con la terminación ismo"[29]

Así pues, de la misma forma que los seres humanos nos contagiamos unos a otros de cualquier virus o bacteria, ese contagio también puede alcanzarnos en las cuestiones anímicas, por ello Jung considera que "los movimientos de masas políticos de nuestra época son epidemias psíquicas, es decir, psicosis de masas. Son como demuestran las manifestaciones de inhumanidad que los acompañan, fenómenos espirituales anormales y me resisto a considerar normales tales cosas, incluso a disculparlas como perdonables errores"[30]

[25] http://acd.iiss.org/
[26] http://acd.iiss.org/
[27] Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 217
[28] Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 264
[29] Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 226
[30] Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. pp. 224-225

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

Evidentemente Jung no descarta la importancia de factores económicos y políticos para comprender por qué un conflicto estalla en un lugar del mundo y no en otro. El conocimiento de la conciencia explica que la guerra responde a disputas por territorios. recursos, salida al mar, dominio del mercado internacional con algunos productos... Sin embargo, nuestra racionalidad consciente es tan sólo una muy pequeña parte de la psique y los factores irracionales de ambición, necesidad de reconocimiento, venganza o delirios de grandeza, entre otros, son completamente imprevisibles. De ahí que las fuerzas inconscientes que actúan sean para la mayoría totalmente desconocidas, mientras para unos pocos resultan un conocimiento anhelado cual piedra filosofal para asegurarse un dominio absoluto sobre los demás. Sueño estéril de poder, porque el inconsciente es, por definición, incontrolable para la conciencia. Por eso Jung dice: "Cuando contemplamos la historia de la humanidad no vemos sino la superficie exterior de los acontecimientos, distorsionados además en el borroso espejo de la tradición. Pero lo que de verdad ha acontecido escapa a la mirada indagadora del historiador, pues, el verdadero acontecer histórico discurre profundamente oculto, vivido por todos y no observado por nadie"[31] Jung defiende, pues, que sin la comprensión holística de lo que es el ser humano, jamás se podrá entender qué y cómo son causadas las guerras, y, lógicamente. tampoco se conseguirán herramientas intelectuales y emocionales para poder evitar sus devastadoras consecuencias físicas, sociales, ambientales, anímicas y espirituales. Y para ello es necesario seguir haciendo conciencia.[32]

Lisístrata, el arquetipo femenino trabajando para la paz

Escudriñando en la historia antigua, aparece una situación bélica altamente complicada, la inestabilidad política vivida después de la Guerra del Peloponeso. Esparta y Atenas se enzarzaron en contiendas interminables. En medio de esa situación de muerte, miseria y pavor Aristófanes escribe una de sus más famosas comedias: Lisístrata, voz de lo femenino escondido, que clama por la paz denunciando los negocios sucios y las atrocidades.

Lisístrata, una mujer de fuerte personalidad, desea poner fin a la sangría de vidas humanas y reúne a mujeres de ambos bandos para buscar una salida de paz. Las decisiones que toman son la de administrar ellas los bienes de la ciudad y la de rehusar todo contacto sexual con los hombres hasta finalizada la contienda.

Esta obra teatral expresa la fuerza del arquetipo femenino sufriente en millones de hombres y mujeres que durante toda la historia de la humanidad han ansiado la paz y han denunciado los excesos políticos, sociales y económicos de la guerra. No en balde Lisístrata denuncia el negocio de las armas y la vida miserable y desolada de madres, esposas e hijas de los que han ido a luchar porquee aunque indudablemente, las mujeres siempre han sido las víctimas sexuales en los conflictos armados, sin embargo su sufrimiento ha sido olvidado y a menudo menospreciado.

La obra se estrenó en la Atenas del siglo 411 a. JC. bajo el formato de una comedia. Pero, la importancia del mensaje es el llamamiento a la acción de Aristófanes, pues una guerra no es asunto exclusivo de los que la deciden en nombre de todos ni tampoco refiere sólo a la situación de los que están en el frente, una guerra revierte sobre la sociedad civil que metida, muchas veces, sin saber ni siquiera cómo, en la contienda, aguarda la tan esperada paz. En

[31] Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 144

[32] El proceso de individuación es el camino por el que el individuo adquiere más conciencia de sí y de los demás.

esta obra son las mujeres las que tomando la iniciativa hacen sentir su voz, sus deseos y su poder bajo la llamada de Lisistrata: "si se reúnen aquí todas las mujeres, las de Beocia, las del Peloponeso y nosotras, todas juntas salvaremos la Hélade"[33]

En la comedia se alude a ciertos asuntos, desgraciadamente comunes a los conflictos armados: pillaje, corrupción, escasez, miseria... De eso trata la conversación mantenida entre Lisístrata y el consejero, después de que las mujeres se hubieran hecho ya con la gestión económica de la ciudad para evitar el despilfarro de una guerra aparentemente eterna:

> «CONSEJERO. (*A las mujeres)* Pues bien: lo primero que quiero saber de vosotras, por Zeus, con qué propósito clausurasteis nuestra Acrópolis con cerrojos.
> LISÍSTRATA. Para poner a salvo el dinero y evitar que guerrearais por su culpa.
> CONSEJERO. Es, pues, del dinero la culpa de que estemos en guerra.
> LISÍSTRATA. Todo se perturba por su culpa. Es para poder robar para lo que Pisandro y los que están en el poder siempre andan proponiendo revueltas. Pues bien, respecto a eso que hagan que quieran, pero a este dinero no van a ponerle ya la mano encima,
> CONSEJERO. ¿Pues, qué harás
> LISÍSTRATA. ¿Y tu me lo preguntas? Nosotras lo administraremos.
> CONSEJERO. ¿Vosotras administraréis el dinero?
> LISISTRATA. ¿Por qué te extrañas? ¿No somos nosotras las que os lo administramos todo en casa?»
> CONSEJERO. No es lo mismo
> LISISTRATA. ¿Cómo que no?
> CONSEJERO. Con este dinero hay que hacer la guerra.
> LISISTRATA. Lo primero es que no hay ninguna necesidad de guerras.
> CONSEJERO. ¿Y cómo nos salvaremos si no?
> LISISTRATA. Nosotras os salvaremos.
> CONSEJERO. ¿Vosotras?
> LISISTRATA. Nosotras, sí.
> CONSEJERO, Esto es demasiado.
> LISISTRATA. Se te salvará, aunque tú no quieras»[34]

En esta conversación Lisístrata está plenamente segura de la eficacia femenina para detener la contienda. Afrodita ayuda a las mujeres, porque como hemos visto antes, sólo ella puede aplacar la desmesura de un loco Ares en el fragor de la batalla y sólo se puede combatir lo irracional desde lo irracional. Ahora bien, aquí irracional no significa necesariamente lo mismo que inconsciente, porque en semejante situación, se necesita la mirada analítica de la consciencia sobre las fuerzas irracionales y arquetípicas que actúan en todos y cada uno de nosotros para su segura y sana contención. Lisístrata es sabia, prudente, amorosa, locuaz, con gran razonamiento lógico y consciente de sus afectos positivos y negativos, por eso no se deja llevar, pesé a su dolor por la ira. Tan sólo busca la mejor y más práctica solución que restaure la paz, evitando un sufrimiento inútil. Ella simboliza la faceta reconciliadora del arquetipo femenino. Y el mensaje va contracorriente, porque:

> "pese a la importancia de este arquetipo, la educación tradicional ha transmitido durante siglos tan solo los atributos negativos de esta acción pacifica de las mujeres respecto a la guerra, rechazando su lado positivo y ha sido mal interpretado socialmente, ergo la cautela

[33] Aristófanes, *Comedias III, Lisístrata,* Ed. Gredos, Madrid, 2007, p. 26
[34] Aristofánes, *Comedias III, Lysistrata,* op. cit. pp. 53-55

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

femenina contra la agresividad significaba cobardía, debilidad o inseguridad y en cambio los guerreros representaban el heroísmo masculino que incluía un gran poder de decisión, inteligencia y valor"[35]

Pero, ¿cúal es el remedio que Lisístrata ofrece a los hombres para acabar con la contienda? Desde luego no es un mensaje totalmente pacífico, pues desea el castigo de los instigadores y manipuladores, creadores del conflicto, un castigo que es acorde con las penas de la época:

"LISÍSTRATA. Ante todo, como se hace con los vellones, habría que desprender de la ciudad en un baño de agua toda la porquería que tiene agarrada, quitar los nudos y eliminar a los malvados, vareándolos sobre un lecho de tablas, y a los que aún se quedan pegados y se apretujan para conseguir cargos arrancarlos con el cardador y cortarles la cabeza; cardar después en un canastillo la buena voluntad común mezclando todos los que la tienen sin excluir a los metecos y extranjeros que nos quieren bien y mezclar también allí los que tienen deudas con el tesoro público y además, por Zeus, todas las ciudades que cuentan con colonos salidos de esta tierra, comprendiendo que todas ellas son para nosotros como mechones de lana esparcidos por el suelo cada cual por su lado. Y luego, cogiendo de todos ellos un hilo, reunirlos y juntarlos aquí y hacer con ellos un ovillo enorme y tejer de él un manto para el pueblo.
CONSEJERO. Ya tiene narices que ovillen y vareen esto las que no participan en absoluto de la guerra.
LISÍSTRATA. Pues bien, grandísimo canalla, soportamos más del doble de su peso que vosotros. Ante todo pariendo hijos y dejándolos ir lejos a sevir como hoplitas»[36]

Aquí Lisístrata no sólo alude a los culpables, de los cuales quiere evidentemente deshacerse, sino también a las víctimas y a la gente de buena voluntad, como portadora de paz para construir entre todos una sociedad próspera, la mezcla es una metáfora de la mediación pues son tenidos en cuenta los deseos de todos ellos para tejer[37] el futuro de una sociedad. Además, en la cita se recoge el doloroso grito de unas madres que, impotentes, ven morir a sus hijos en una guerra inútil.

Y la activación del arquetipo se está viviendo ya en nuestra convulsa época. Es un intento de la propia naturaleza humana para frenar su autoaniquilación, que se manifiesta, tal y como dice Lisístrata: "aunque tú no quieras" El inconsciente tiene leyes propias que desconocemos y tal vez está viniendo en nuestra ayuda para parar la posible hecatombe apocalíptica que algunos predicen. El inconsciente colectivo humano es más sabio que algunos individuos. Y como ejemplo están innumerables casos espontáneos. Fueron nominadas al Premio Nobel de la Paz un grupo de mujeres rusas: "Unas 300 mujeres *que* se juntaron en 1989 para protestar por el servicio militar obligatorio para sus hijos, presionando por el regreso de unos 180.000 jóvenes de diversos frentes de batalla"[38] También en nuestra memoria quedan las imágenes de las Madres argentinas de la Plaza de Mayo o el movimiento Women in Black surgido durante la Guerra de los Balcanes[39]

[35] Domínguez Regueira, M. Mercè, *Lysistrata, Woman's voice to Peacekeeping and Peacebuilding,* op. cit. 283

[36] Aristófenes, *Comedias III, Lisistrata,* op. cit. pp. 61-62

[37] La actividad de tejer era femenina. Palas de Atenea sabe tejer, pues es una buena estratega y Ariadna con su hilo ayuda a Teseo. Alusión también a las Moiras o hilanderas, dadoras del destino, especialmente a Cloto que fabrica las hebras de la vida.

[38] http://www.ipsnoticias.net/1996/10/rusia-madres-por-la-paz-ganaron-una-batalla/

[39] http://www.womeninblack.org/en/peacekeeping.html

El mensaje de Lisístrata ya se hallaba en el movimiento pacifista que surgió en U.S.A. en contra de la guerra del Vietnam, justamente estaba en el slogan "Haz el amor y no la guerra" que se hizo famoso gracias a John Lennon y Yoko Ono o en la famosa canción de los Beatles "All you need is Love" que marcó toda una generación de jóvenes. Tal vez esos mensajes sean simplones, pero no por ello han resultado menos enérgicos, ya que su exitosa eficacia ha sido demostrada empíricamente al usarse como medida de fuerza.

Ese es el caso de Liberia, cuando en 2003 Leymah Gbowee, Premio Nobel en 2011, junto con el grupo de activistas "Women of Liberia Mass Action for Peace" cansadas de una guerra de 14 años que consumía el país, decidieron actuar también usando una nueva forma de presión: la negación del sexo a sus compañeros hasta que llegara la paz. Otra de las medidas adoptadas por el grupo, muy especialmente por las mujeres de los líderes tribales en el momento de rubricar el acuerdo de armisticio, fue encerrar a sus maridos bajo llave dentro de sus casas y sentarse enfrente de la puerta para no dejarles salir de allí si no era para ir a firmar la paz[40] O un ejemplo en Filipinas, en 2011, cuando las mujeres de Mindanao, después de una larga y convulsa situación de enfrentamiento entre dos ciudades, se declararon en huelga de sexo pidiendo el fin de las hostilidades[41] Otro ejemplo es Togo en 2012 cuando las mujeres se apuntaron también a otra parada sexual como medida de presión para que sus maridos pidieran la dimisión del presidente.

Además, con el nombre de Lisístrata se bautizó un proyecto nacido en contra de la Guerra de Irak, sus ideólogas fueron las actrices Kathryn Blume y Sharron Bower, quienes promovieron la representación de la obra de Lisístrata en todo el mundo como un acto de pacífico de protesta y aunque los grandes medios de comunicación no se hicieron eco de la repercusión, porque estaban entretenidos pasando imágenes y noticias que justificaban el porqué de aquella nueva contienda. Pero, aún así, hubo más de 1.000 lecturas y representaciones de la obra de Aristófanes en todo el mundo[42] De hecho, cada vez hay más hombres que se unen a las propuestas de las mujeres por la paz, un ejemplo es The Women's March on Washington del 21 de enero de 2017, a la que se unen tanto hombres como mujeres, veteranos de guerra. para clamar por los derechos humanos y la igualdad[43] No en vano el nombre de Lisístrata significa "la que puede disolver los ejércitos"[44]

Ese es el enorme poder de ese arquetipo, que refiere a una mujer precisamente y no a una diosa. Tal vez porque la incorporación de la mujer como sujeto activo en la sociedad, incluyendo las grandes esferas decisorias, pueda transformar unos valores anclados en las viejas leyendas de la fuerza bruta y la destrucción. Lysa Dollar, creadora de Lysistrataproject.org argumenta al respecto: "Lisístrata es un arquetipo, un emblema para las mujeres, para que se pongan de pie y sean"[45] La reactivación de este arquetipo es un halo de esperanza, porque según las palabras de Jean Shinoda Bollen:

> "La humanidad lleva un curso destructivo, de un modo u otro, y la vida del planeta peligra por culpa de ciertos seres humanos masculinos que poseen poder. Parece que al homo sapiens se

[40] Tales testimonios quedan recogidos por Sevel, E.K. *The Liberian Women's Peace Mouvement Critical Half, Bi-Annual Journal of Women for Women International,* vol. 5, number 2: *Women's Narrative, War and Peace Building*, 2007, p. 18

[41] http://edition.com.com/2011/WORLD/asiapcf/09/19/philipinnes.sex.strike/index.html.

[42] www.worldpress.org/977.cfm y el documental de Michel Parick Kelly en 2006: *Operation Lysistrata*

[43] www.veteranstodaynews.com/2017/01/03/veterans-mobilize-for-womens-march-on-washington/

[44] Según la traducción que refiere Christian Carandell en *Lisistrata*, Adesiara, Martorell, 2010, p. 9

[45] http://www.lysistrataproject.org/aboutus.html.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 57-72.

le acaba el tiempo. En el terreno biológico, la continuación de la especie siempre ha sido cosa de mujeres. En la actualidad pienso que es cosa de ancianas (ancianas y hombres excepcionales que merecen tal nombre) el sacar adelante al sapiens (que significa sabio en latín) a tiempo para garantizar la continuación espiritual, psicológica e intelectual de la humanidad"[46]

A modo de conclusión

El camino es largo y hay mucho trecho de investigación, análisis y acción. Especialmente a esa acción aludía Jung cuando escribía en 1946: "¿Cómo es posible proteger al niño de la dinamita que nadie puede quitarle?"[47]

Desde una perspectiva esperanzadora todos esos movimientos surgieron y surgen como resultado de una reflexión autoconsciente de nuestro pasado, presente y futuro, continúan haciendo oír su voz de una manera u otra, sea a través de acciones presenciales o a través de Internet. En realidad, algo está cambiando, aunque se necesitan muchas conciencias juntas que hagan a su vez más conciencia. Y ese es el papel de la educación, no sólo en las aulas sino a través de todos los ámbitos posibles. Una educación basada en la observación, análisis y comprensión que permita el aprendizaje desde el inconsciente para crear más conciencia. Y eso no es ni más ni menos que participar en el proceso de individuación de las nuevas generaciones.

Bibliografía

Aristófanes, *Comedias III. Lysistrata,* Editorial Gredos, Madrid, 2007

Aristófanes, *Lisistrata*, Adesiara, Martorell, 2010

Centeno, Miguel Angel, *War and Society,* Polity Press, Cambridge, 2016

De Hipona, Agustín, *Homilías sobre la primera carta de San Juan a los partos, Homiía séptima* disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/index2.htm

Domínguez Regueira, M. Mercè, *Lysistrata. Woman's voice to Peacekeeping an Peacebuilding,*Taula UIB, Palma, 2013

García Caneiro, José, *Guerra y Filosofia,* Tirant lo Blanch, Valencia, 2002

Jung, Carl Gustav, *Civilización en Transición,* Editorial Trotta, Madrid, 1995

Jung, Carl Gustav, *Respuesta a Job,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964

Jung, Carl Gustav, *Psicología y Alquimía,* Editorial Trotta, Madrid, 2005

Homero, *Odisea,* Editorial Gredos, Madrid, 2012

Moore, Robet, *King, Warrior, Magician and Lover,* Harper One, San Francisco, 1990

Ovidio, *Fastos,* Editorial Gredos, Madrid 1988

Papa Francisco, *Homilía en la basílica de Asis, Septiembre 2016,* disponible en: https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-la-guerra-viene-del-demonio-porque-quiere-el-mal-43413/

Phipps, Maurice, *The Myth and Magic of Star Wars. A junguian Interpretation*, disponible en: https://archive.org/details/ERIC_ED315833,

Pinkola Estés, Clarissa, *Explaining Evil* en *Terror, Violence and Impulse to Destroy,* Daimond, Canada, 2003

Plutarco, *Vidas Paralelas,* Libreria de A. Mezin, Paris, 1847

[46] Shinoda Bolen, Jean, *Las brujas no se quejan,* Kayrós, Barcelona, 2004, p. 96

[47] Jung, C. G. *Civilización en Transición,* op. cit. p. 234

Sevel, E.K. *Women Building Peace: The Liberian Women's Peace Mouvement,* Critical Half, Washington, 2007

Shinoda Bolen, Jean, *Las brujas no se quejan*, Editorial Kayrós, Barcelona, 2004

Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Obelisco, Barcelona, 2009

Valois, Raynald, *C.G. Jung et les racines de la guerre*, Laval Théologique et Philosophique, Québec, 1992

Zoja, Luigi, *Paranoia. La locura que hace la historia*, Fondo de Cultura Económica, Turín, 2011

url citadas

http://www.ipsnoticias.net/1996/10/rusia-madres-por-la-paz-ganaron-una-batalla/

http://www.womeninblack.org/en/peacekeeping.html

http://edition.com.com/2011/WORLD/asiapcf/09/19/philipinnes.sex.strike/index.html

http://www.worldpress.org/977.cfm

www.veteranstodaynews.com/2017/01/03/veterans-mobilize-for-womens-march-on-washington/

http://www.lysistrataproject.org/aboutus.html

Política de fronteras en la antropología filosófica de Roger Caillois

Nicolas PETEL-ROCHETTE

Universidad Complutense de Madrid

Autor bastante poco estudiado en filosofía, Roger Caillois ofrece una obra variopinta que merece ser reabierta. Todos los debates sobre la llamada «nueva política» implican una reflexión sobre la fuente de legitimidad de futuros gobiernos capaces de representar mejor a un conjunto social supuestamente silenciado por los modos de representación propios al Estado Nación. En estos debates sobre la política de nuestro tiempo, está en tela de juicio la noción de populismo. Junto a ella, se despliega toda una teoría del liderazgo. Sin que sea de forma directa, la filosofía de Roger Caillois, como lo pretendemos mostrar a continuación, participa de esta reflexión sobre la gestión del poder. Su obra, marcada por el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, dio un vuelco cuando su autor leyó a Max Weber. Fue entonces cuando trató de responder, en el plano estético, a la cuestión de la encarnación religiosa del poder. En otras palabras, buscó una vía alternativa a la economía política del poder carismático moderno. Es en este sentido que consideramos la filosofía de Roger Caillois una crítica antropológica del poder.

Lo que Max Weber llamó la «*Herrschaft* carismática» (Weber, 1964, 848) encuentra en el pensamiento de Roger Caillois una configuración mitológica distinta a la teología política de la Modernidad. En un principio, Roger Caillois adoptó una retórica guerrera que anticipaba la encarnación de la lucha a muerte entre amigo y enemigo teorizada por Carl Schmitt. La ruptura de Caillois con la teología política, pues, pasó ante todo por una reflexión acerca del mito como representación. En los años 1930, Caillois, como tantos otros de su generación, se forma en ciencias sociales siguiendo el método de la escuela francesa, principalmente a través de las enseñanzas de Marcel Mauss, Marcel Granet y Georges Dumézil. Este último, autor de una obra ambigua desde un punto de vista político, influyó mucho al joven Caillois. Éste

trasladó en parte la oposición entre literatura y mitología, de la que partía Dumézil, al corazón de su primer trabajo, *El mito y el hombre.* En los años 1930, era frecuente esta oposición entre literatura y mitología, tematizada en los trabajos hoy en día olvidados de un miembro del Colegio de Sociología cercano a Caillois, René Guastalla (Guastalla, 1940). En aquel momento, pues, la literatura es considerada por Caillois y su círculo una secularización y relativización de la relación trascendental al relato mítico. Creían que la distanciación, propia a la literatura, habría participado de la decadencia de los hechos sociales totales (Mauss, 2013, 266), dando pie a la liberalización y expansión del capitalismo, por un lado, pero también a la reacción política de las masas organizadas alrededor del aparato retórico-político fascista. Aunque Dumézil no se aventurase a llevar las conclusiones de sus estudios de mitología comparada a la práctica, Caillois sí creyó que el fascismo debía ser combatido con sus propias armas. De ahí el planteamiento militante del Colegio de Sociología, que trató de hacer de la sociología un enfoque «sagrado» transmutando la voluntad de *saber* sobre la sociedad en voluntad de *poder*. Es importante subrayar de donde vienen estas vistas acerca de la mitología de las que partió Caillois. En efecto, antes de la Segunda Guerra Mundial, Dumézil desarrollaría una postura teórica que dio lugar a muchas polémicas, ya que podría ser interpretada como la construcción de una base teórica de la cosmogonía nazi. Algunos de sus trabajos, en efecto, defienden la necesidad sociomitológica de una soberanía política trascendental. La mitología germánica, en especial, habría mostrado la relevancia de esta estructura política fundamentalmente humana. Roger Caillois, sin duda, conocía muy bien las tesis de Dumézil de los años 1930. La relación de Caillois y Dumézil fue amistosa y cercana durante los años de formación del primero. De hecho, el profesor le agradeció a su alumno sus aportaciones al capítulo VIII de *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté* (Dumézil, 1948, 21). En este libro, Dumézil muestra que la soberanía sería fundamentalmente dialéctica (Dumézil, 1948, 189-190). Para él, la mitología comparada señala la capacidad religiosa de una tal soberanía para ordenar la guerra y limitar la expansión del capitalismo. El tipo de decisión propio a la soberanía, además de impulsar un cierto carácter jurídico orgánico (Dumézil, 1948, 149), apoyaría una distribución económica similar al sistema total de prestaciones y contraprestaciones de las economías políticas del don teorizadas por Marcel Mauss (Mauss, 2013, 162-163). Aparte, Dumézil afirma – y esto es muy importante – que de esta soberanía perdida, propia a las mitologías indoeuropeas y, más particularmente, germánicas, se deduce todo un sistema de representación y de liderazgo que llama «unanimismo comunitario». Para él, esta base orgánica de una comunidad es el fundamento de una «totalidad anticapitalista» (Dumézil, 1948, 157).

Como se sabe, Roger Caillois y Georges Bataille trataban de formular algo así: una respuesta a la subida del nazismo en Alemania. Decepcionados por la respuesta de las democracias liberales, en ruptura con las vanguardias marxistas, tratarían de partir de esta oposición entre literatura y mitología para escribir un relato fundacional capaz de volver a unificar la sociedad. La mitología, para Caillois, es puesta en acto de las energías y relaciones de poder captadas como datos sensibles en una comunidad dada. Esta puesta en acto, la llama sencillamente *rito.* En *El mito y el hombre*, pues, Caillois cree que este paso ritual es susceptible de volver a vincular el individuo a la figura heroica que trae consigo la serie de dialécticas de la que depende la situación mítica. La fiesta, acto de este ritual, es «*un excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros*» (Caillois, 1938, 29). El mito, entonces, es la literatura «perfecta»: depurada de lirismo, sin distancia estética y sin espacio para la individualidad. Escribir mitología, pues, se hacía la labor teórica reservada a una élite intelectual aristócrata de la que Caillois quería formar parte. Las bases de esta forma

ascética y desinteresada de voluntad de poder se hallan en la interpretación de Caillois de *La genealogía de la moral* nietzscheana (Caillois, 2008, 254). De ahí toda su retórica del secretismo y de las sectas – patente, por ejemplo, en *L'esprit des sectes* (Caillois, 2008, 292). En la práctica, esto debía pasar por una gran «fiesta» antidemocrática, siempre anunciada, siempre por llegar, pero cuya posible encarnación como alternativa a la guerra nunca podrá haber visto la luz. Es esta idea de un relato sin distanciamiento estético con la realidad que Caillois vuelve a plantear críticamente durante la guerra. Se da cuenta de que el mito sí tiene un mecanismo estético: la identificación emocional y la catarsis. Este mecanismo, de hecho, funciona como técnica de reforzamiento al servicio de la dominación política que, junto a Weber, llamamos *carisma.* En exilio en Argentina a partir de 1939, tendría la ocasión de repensar el poder, considerándolo una realidad que responde a una manera de concebir la política y, aún más importante, a una economía conceptual indisociable de un régimen estético. En este sentido, el poder, para Caillois, es sinónimo de *energía sagrada*; aquello que compone las relaciones de autoridad y que se capta por su oposición a lo profano, es decir a lo que no significa nada. Esta definición «materialista» de lo sagrado – y ya no trascendentalista – le lleva a definirlo como una categoría de la sensibilidad (Caillois, 1939, 24). El poder ya no es aquello hacia lo que se tiende para luego conseguirlo – interpretación algo literal de la voluntad de poder –, sino el fruto de una relación política explicable por la economía conceptual que remite esta relación a una hipótesis antropológica concreta. Escribe Caillois, en el estudio que hizo a raíz de su lectura de Max Weber (*Le pouvoir charismatique. Adolf Hitler comme idole*) : «tout pouvoir est une magie réelle, si l'on appelle magie la possibilité de produire des effets sans contact ni agent, en provoquant pour ainsi dire une parfaite et immédiate docilité des choses» (Caillois, 2008, 315). El poder, pues, es aquello que posee una entidad concreta. Su voz modela las voluntades y lleva a obedecer sin necesidad de coacción física. Esta «magia política», especialmente concentrada en el poder carismática, era aquello por lo que Caillois pugnaba en los años 1930.

Pues bien, el estudio del carisma viene a mostrar que sobre esta magia reposa buena parte de la encarnación moderna de la soberanía. De esta *cefalía* propia a la modernidad, apoyada sobre la dialéctica entre reconocido y reconocedor, quería deshacerse Georges Bataille ya en los años de la revista *Documents* (Bataille, 1973, 217). En Argentina, Caillois transforma el sentido de la voluntad de poder viendo en cierto modo que en el marco estético de la autoridad se juega toda la dramaturgia de lo sagrado. La pugna por el poder y la voluntad del mismo, pues, no tienen sentido como tal si no se pone en perspectiva el marco conceptual y estético en el que se define la relación antropológica sobre la que se viene a asentar la política. Por decirlo de otra forma, el poder no es una cuestión de contenido, o de identidades, sino de relación y de formas. Es aquí donde la filosofía de Roger Caillois empieza a tomarse al pie de la letra la necesidad de liberar al carisma de una forma relacional dialéctica. Gracias a Weber, las consideraciones meramente trascendentalistas acerca de la necesidad y voluntad de poder de los años 1930 desvelan la base estética sobre la que reposaba su antropología: la dialéctica entre el amo y el esclavo. Otra clave para entender su visión de la lucha hacia el poder se halla en la lectura de Hegel que llevó a cabo Alexandre Kojève a lo largo de los años 1930. La metafísica kojeviana construye su ontología política a base de una dialéctica instrumental entre naturaleza y cultura. Se resume por la idea de que la naturaleza es independiente del ser humano: «Étant éternelle, elle subsiste avant lui et après lui. C'est en elle qu'il *naît*, comme nous venons de le voir. Et comme nous le verrons tout de suite, l'Homme qui *est* Temps *disparaît* aussi dans la Nature spatiale. Car cette Nature *survit* au Temps» (Kojève, 1968, 434). Kojève, pues, apoya toda su antropogénesis y su teoría de la cultura sobre un dualismo

ontológico que, según él, Hegel habría planteado en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2004, 112-120). Habiendo adoptado los términos de este dualismo, famoso por las discusiones sobre un supuesto Fin de la Historia a las que daría lugar, Caillois importó a su propia definición ontológica de la política la implícita relación antropológica fundamental que Kojève retomó tal cual del planteamiento teológico-político: la relación óntica entre el amigo y el enemigo. Como dijimos, debemos a Carl Schmitt la teorización de esta realidad político teológica propia a la Modernidad. «No estamos – decía el famoso jurista alemán – tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción [amigo-enemigo]» (Schmitt, 2009, 58). Es decir que la relación agonística entre amigo y enemigo es clave para la misma definición del ser político de una comunidad. La metafísica de la antropogénesis atea de Alexandre Kojève, a nuestro modo de ver, sería un intento fallido de secularización de la teología política moderna. Habría sido una tentativa de legitimar la dominación carismática como salida a la aporía de la representación democrática propia a la crisis del Estado Nación de los años 1930. Aunque, desde un primer momento, defendiera un enfoque monista para considerar el lugar de lo humano dentro del universo, la teoría mitológica de la representación de Roger Caillois pecaba precisamente del hecho de figurarse así la emancipación. Es decir que, aunque plantease como telón de fondo a su teoría sociológica un escenario ontológico único (Caillois, 2008, 128), Caillois seguía apoyando su retórica sobre una teoría de la representación con esquema trascendental (como lo vimos con la mitología de Dumézil) y sobre una noción progresista y guerrera de la emancipación política heredada de la figura de la lucha del esclavo contra el amo. Toda la cuestión reside en ver qué desea el esclavo en su búsqueda de la emancipación. Kojève nos dice que su destino es convertirse en amo a su vez. La idea de base de la dialéctica entre el amo y el esclavo tal y como la concibe Kojève es conocida: en el momento del miedo a la muerte, el amo supo mostrar su soberanía frente a la vida, suerte de ser-para-la-muerte (Kojève era un gran lector de Heidegger). Cediendo ante el miedo, el esclavo se queda encerrado en su condición animal, en su ser antropóforo, en su subordinación frente al deseo del amo. En su tendencia hacia el poder del amo, el esclavo, cuyo ser es la naturaleza, *imita* a este último. En este proceso de imitación opera una *Bildung* que, poco a poco, invierte la relación de servidumbre. El esclavo, mediante el trabajo con el que transforma la naturaleza, se emancipa frente a ésta. Esta emancipación supera al ser político humano del amo y se instaura la síntesis entre naturaleza trabajada y autoridad. Así empieza, dice Kojève, lo que llama la *Posthistoria* (Kojève, 1968, 436). La dialéctica entre naturaleza y humanidad, entre positividad y negatividad, pues, culmina en la restauración de una positividad librada de la condición frustrada, puramente negativa, del esclavo (es decir, lo que es lo mismo, de la naturaleza): aquello que no es humano. El problema de esta dialéctica reside en su pérdida de toda objetividad. No acontece una síntesis verdadera, sino que está planteada en términos duales una síntesis fabricada a base de una definición puramente antropológica del ser político humano: el miedo a la muerte y la legitimación de la consiguiente dominación política, necesaria para que subsista la soberanía frente a una latente guerra natural permanente. El movimiento intersubjetivo de la dialéctica entre el amo y el esclavo se encierra en una referencialidad puramente negativa, teniendo de esta manera a la razón como único criterio. Este movimiento intersubjetivo, el *reconocimiento* tal y como lo plantea Kojève, pierde de vista a la objetividad. El mundo objetivo, pues, ya no tiene que ver con el ámbito humano; en efecto, no se constituye por una relación dialéctica con la materia, con la naturaleza, sino por una dialéctica con la propia razón. Ésta, pues, en la metafísica de Kojève, se revela ser la verdadera soberana de la historia. Bajo aires de interpretación marxista y existencialista de Hegel, vemos que Kojève

propone más bien una lectura que hace de la relación entre el amo y el esclavo una antropogénesis sumamente idealista. Como lo recuerda Denis Hollier, este movimiento de coronación de la razón es la matriz de una antropología que parte del dualismo ontológico. Naturaleza y cultura son radicalmente distinguidas ya que el deseo antropogénico implica, precisamente, el deseo de una negatividad, de algo que no existe en ningún otro lugar que no sea la propia razón. Existe entonces una gran desigualdad entre el esclavo, para quien existe solamente el amo, y éste, que, al contrario, mantiene invisible al primero en la frondosidad del orden natural (Hollier, 1995, 66). Por esto, el esclavo desea la *negatividad efectiva* del deseo que le muestra el otro.

Caillois rompió con esta antropología política fundada en el dualismo ontológico cuando empezó a dejar de tratar de frente la definición del ser de lo político. El análisis del carisma le mostró precisamente que, ante todo, el poder se mantiene por el marco conceptual que construye la analogía entre naturaleza y cultura. Esta analogía desdibuja concretamente las fronteras de lo propiamente antropológico. Asimismo, la filosofía de Roger Caillois es una manera de replantear la operatividad estética de esta analogía. En efecto, Caillois plantea una reflexión sobre la aparición de lo que se suele llamar «sujeto» y de su relación con el mundo. Todo lo demás sigue esta primera idea, que empezó a tratar ya en *La Nécessité d'Esprit*, cuando tenía tan sólo 19 años. Para él, el ser humano no puede tener reglas propias, frente a una naturaleza que tendría otras leyes distintas. Ya en *El mito y el hombre*, escribía: «autour de lui et en lui [el organismo], on constate la présence des mêmes structures et l'action des mêmes lois [que las de la naturaleza]» (Caillois, 1938, 121-122). Siempre insistió en vincular el ser humano al mundo, en contra de la cultura humanista moderna. La manera de llevar a cabo esta unión pasó por el hecho de desarrollar un estudio riguroso de su objeto predilecto: la imaginación. Lo original en su obra consiste en haber preguntado por los fundamentos de la vida humana sin nunca querer dar a lo humano una definición estricta, o una esencia. Más bien lo contrario. Redujo «lo humano» a su mínima expresión para luego preguntarse por una posible apertura frente a los problemas de la modernidad política. Una de las aporías de ésta, como lo muestran las recientes teorías populistas, sería la extensión del poder carismático en nuestra cultura política. Gracias a Caillois, se pondría en evidencia que una estructura de poder carismático se generaliza y puede consolidarse a base de una estética en la que se ha reducido el sentido de la imitación – de la mímesis – a su mínima expresión: la imitación de un modelo. René Girard afirma que deseo y mímesis son dos realidades íntimamente ligadas (Girard, 1972, 205). Caillois no dice cosa distinta, retomando de Aristóteles (Caillois, 2008, 732) la idea de que la mímesis es una pasión básica (Caillois, 2008, 737), hecho social total que responde a la existencia sociológica general del juego (Caillois, 1958, 335). Por esto, toda la cuestión del carisma, por tanto, en última instancia, de la mecánica del reconocimiento, reside en ver cómo y a qué se desea imitar. Planteando esto, los trabajos de Caillois, a nuestro modo de ver, ofrecen la posibilidad de pensar *otro modo de representación política*, que no pasaría por la base antropológica del poder carismático. Esta «base antropológica», que hemos rastreado en la lectura kojeviana de Hegel, en resumidas cuentas, es la necesidad de que en política haya reconocimiento de un adversario. Podríamos decir que en esto reside la condición del carisma: la producción de una exterioridad para crear y mantener la comunidad política. Por esto, la base antropológica del carisma siempre es una coproducción: de la comunidad amiga, por un lado, y de la entidad enemiga, por otro. Es en este sentido que decimos que la dialéctica entre el amo y esclavo como antropogénesis sería uno de los fundamentos antropológicos del poder moderno.

Ahora bien, decíamos al principio que la dominación carismática encuentra en el

pensamiento de Roger Caillois precisamente una configuración distinta a la dualidad existencial. ¿Cómo? ¿Qué modelo carismático propone Roger Caillois? Entender las fundamentaciones del poder carismático como *producción de una mitología política* implicó ver que lo sagrado es aquello que delimita el ámbito de acción propio al poder. El análisis que Caillois llevó a cabo de la guerra mostró una cosa fundamental: la guerra, en la Modernidad, pasó a ser el único tiempo sagrado (Caillois, 1963, 195). Curiosamente, como Carl Schmitt acerca de la decisión sobre la excepción, Caillois afirma que el soberano carismático es aquel que gobierna prometiendo milagros y provocando el advenimiento de una vivencia en la que acontece el tiempo mítico: la guerra. Esto, por otro lado, permite entender que no existe una guerra que no sea guerra política. Con estas consideraciones, Caillois entiende, pues, que nuestra época debe conseguir pensar nuevas formas religiosas para frenar lo que llama la «fatalité de la guerre démocratique» (Caillois, 1963, 115). ¿Cómo escapar a la sed de tiempos de excepción y de ética guerrera? ¿Cómo dejar de lado la construcción de discursos sobre el hipotético deber ser que, quizás, desdibujará otro paisaje político? ¿Cómo, en resumidas cuentas, *desear*, con todo lo que implica este verbo, otro *nomos* del mundo político en el que habitamos? Porque, al final, esto es lo que está en juego en Caillois: la transformación de la teleología de la mecánica imitativa que opera en el reconocimiento. Para ello, lo hemos dicho, Caillois plantea *otra encarnación* del poder carismático. Ya no propio a la dominación política y su legitimación, el carisma se amplía a más cuerpos que componen el mundo. Junto a la transformación de la teleología ocurre una subversión fundamental de la metafísica moderna: la de la facultad de juzgar y discernir. Como lo mostró Kant, la analogía, operada mediante la imaginación, entre juicio estético y juicio teleológico permite al ser humano situarse con único medio que es a la vez un fin en sí. Como sabemos, ésta es la definición kantiana de lo bello: la expresión de un fin en sí. Pues bien, esto es lo que la transformación de la mecánica analógica, que da lugar al reconocimiento de lo bello, viene a cambiar. Siguiendo su punto de partida monista, Caillois hace de la voluntad humana una particularidad que, desde un punto de vista puramente estético, no le otorga ningún privilegio. Caillois reduce el papel del humano dentro del universo al de mero freno perceptivo. Partiendo de una circulación de atribución del valor y del sentido que le supera – en tanto que el humano no decide acerca de su atribución – la mirada humana se deja apasionar por la creación de belleza natural. No *reconoce* la belleza, sino que ésta nace de una analogía entre dos formas que muestran momentáneamente la unicidad y redundancia del universo, al que pertenece el ser humano. Esta pasión por el juego analógico es lo que Caillois llama «el demonio de la analogía» (Caillois, 2008, 742). Para él, esta fascinación pasional por el encuentro entre dos imágenes es lo que caracteriza a la poesía. Ésta tiene su fuente, dice Caillois, en esta tentación por homologar (Caillois, 2008, 737). Esta vivencia poética es, ni más ni menos, un choque poético; una catarsis provocada por la poesía que le sirve a Caillois de base afectiva para definir otra finalidad y otras reglas para el juego que es la religión (Caillois, 1958, 208). En su teoría del juego, Caillois había definido cuatro tipos de juegos según el principio que les gobierna, correspondientes a cuatro afectos básicos propios a los juegos: *Agôn* (competición), *Alea* (azar), *Mimicry* (simulacro) e *Ilinx* (vértigo). Añade a esto una afinidad esencial entre estos principios: el *Agôn* con el *Alea*, y la *Mimicry* con el *Ilinx*; mérito y suerte, por un lado, simulacro y vértigo, por el otro (Caillois, 1958, 150-158). Pues bien, la religión política moderna y su terreno privilegiado, la guerra, habría roto este equilibrio tradicional de los principios de los juegos e impulsado la unión entre vértigo y competición. La teoría mimética de Caillois vuelve a colocar la competición en el plano del azar, estético en este caso. En un universo único, independientemente de su finalidad o de su origen, todas las formas son

susceptibles de ser juzgadas bellas. Prestarse al juego pasivo del demonio de la analogía, pues, es correr el riesgo de vivir el choque poético, y de experimentar mediante la mímesis un vértigo propio al juego de la estética «general», en el sentido de que abarca todas las formas por igual. Estas son las coordenadas que permiten a Caillois la ampliación del papel de la mímesis propia a su teoría estética. Suponer el universo único y redundante implica que el arte es una variación de la naturaleza. Del mismo modo, las formas naturales, desde un punto de vista meramente estético, pueden ser consideradas con el mismo criterio que el arte. Caillois, que siempre tuvo como enemigo a un cierto romanticismo artístico que defendía la pureza espiritual en el arte (como era el caso de los surrealistas), pues, generaliza la circulación de lo bello a todas las formas, independientemente de su origen o finalidad. En sus palabras: «Les structures naturelles constituent le départ et la référence ultime de toute beauté imaginable, encore que la beauté soit appréciation humaine. Mais comme l'homme appartient lui-même à la nature, le cercle se referme aisément et le sentiment que l'homme éprouve de la beauté ne fait que réfléchir sa condition d'être vivant et de partie intégrante de l'univers » (Caillois, 2008, 814). Consecuentemente, el arte se vuelve un caso particular de la naturaleza, una de sus muestras. Incluso el arte contemporáneo, debido a las aportaciones de las ciencias, que desvelan en un grado siempre superior las formas de la materia, tanto las ínfimas como las presentes a escala cósmica, pierde su autonomía frente al mundo. El arte, pues, ya no imita a la naturaleza. Se borra la distinción entre origen y copia, modelo e imitación. La exploración estética que permite este juego imitativo responsable de la experiencia estética catártica implica la movilización de la subjetividad en su conjunto. Es más, aparece como tal mediante la experiencia de pérdida que le provoca el hecho de conocerse, de repente, como resultado del encuentro fortuito entre formas del universo que, en una fina mezcla de azar e imitación, convergieron en un encuentro agonístico vector de vértigo y placer. La imitación sublimada, en este sentido, deja de ser privilegio humano.

La ciencia estética inventada que Caillois propone para averiguar este plano metaestético son las llamadas *ciencias diagonales*: un juego categorial y poético que permite al poeta proponer, mediante el lenguaje, analogías que entren en el juego imitativo general. «Des sciences diagonales sont à naître – dice –, qui composeraient les aberrations que les chercheurs constatent ça et là dans les compartiments où ils sont contraints d'opérer» (Caillois, 2008, 917). Mediante estas ciencias inventadas, Caillois prosigue deliberadamente la historia de los errores científicos que, según él, permiten plantear posibles redundancias formales ahí donde la especialización técnica dejó de lado la analogía estética en provecho de otro criterio, que buscaba otra finalidad. La propuesta de estas ciencias diagonales se resume por la suspensión de todo otro criterio que no sea estético para proponer una técnica – la poesía, médium de creación de analogías – que no tenga otra finalidad que la propia existencia y la búsqueda del placer catártico mediante el cual el ser humano aparece como interrelación coyuntural de elementos del mundo. Esta imitación sin finalidad transforma completamente la noción de belleza que maneja la estética cailloisiana. En efecto, lo bello se vuelve aquello que provoca este juego y demuestra al ser humano su pertenencia radical al mundo. «*Bello* es lo que, sin concepto, place universalmente», decía Kant (Kant, 2007, 133). La semejanza analógica implica la movilización de la ley que Caillois considera al origen de la generalización de la capacidad mimética: la disimetría (Caillois, 2008, 811). Para Caillois, la omnipresencia de procesos disimétricos en el universo explica que la mirada humana quede fascinada por analogías entre ámbitos alejados que, *a priori*, no tenían por qué aparecer. Estos acercamientos son el fruto de la poesía. Por esta razón, la semejanza se libera de su yugo modelo-copia: «ce n'est plus sur une ressemblance éventuelle que je puis compter, mais sur

l'équivalent des effets qui font l'objet des recherches nouvelles et qui sont d'ordre exclusivement plastique, sans référence aucune aux figures qui meublent l'univers visible» (Caillois, 1970, 52). Es decir que la analogía mimética acontece cuando se manifiesta un desequilibrio, una ruptura de las formas estéticas. Es este desequilibrio que es reconocido por la imaginación. Por esto, la mímesis general aplicada por Caillois hace de lo bello la expresión de un fin en sí: formas que, siguiendo la ley de la disimetría, expresan su pertenencia al mundo. Es esta expresión que provoca la fascinación de la mirada humana. Dice Caillois que semejantes aberraciones ejercen sobre el ser humano una fascinación privilegiada: «Elles lui apparaissent – sigue – comme les manifestations par excellence de ce que j'ai cru pouvoir nommer *fantastique naturel.* Leur indéniable, constante et mystérieuse vertu de séduire revendique peut-être, par le détour d'une obscure réversibilité, le droit que s'est acquis une zoologie maudite à la reconnaissance de son ultime et ingrat bénéficiaire» (Caillois, 1970, 97). La imitación, pues, en vez de ser vinculada a la lucha y la competición, como en el encuentro entre enemigos, se vuelve el medio de la poesía (entendida en el sentido de creación de imágenes justas – esto es, de metáforas – que expresen la unidad que averiguan ociosamente las ciencias diagonales). La mímesis, sometida en la estética carismática a la finalidad de superación y de victoria sobre el adversario, acaba siendo un fenómeno completamente inútil, completamente desapegado de toda finalidad. *Transformar la mecánica del reconocimiento, pues, también transforma su base afectiva y los motivos del placer estético.*

La teoría cailloisiana de la imaginación incide tanto en la particularidad humana de la voluntad como la finalidad del conocimiento. Dado que el universo es finito, la subjetividad se vuelve una especie de freno para las imágenes del mundo que pasa por el eterno retorno de la imaginación sobre ella misma. En definitiva, la mímesis generalizada por la poética acaba esparciendo el carisma en la naturaleza. Caillois encuentra una base material mística a las imágenes, suerte de origen a la vez que destino que da un sentido materialista al eterno retorno. Éste sería el sentido de lo que llamó la *escritura de las piedras*. La subjetividad, en el juego mimético, se haría portadora de una fuerza mística inherente al cosmos. Participaría de un reconocimiento en el que opera una noción de belleza que nace de la informidad, y no de una oposición moral a la fealdad. «Quelque chose m'a poussé – escribe en su último libro – à mimer les pierres par le seul moyen dont je disposais : le langage» (Caillois, 2008, 176). La mímesis general llevó a Caillois a suponer que la propia escritura, el lenguaje humano, no era sino partícipe de una escritura mucho más general, también propia a la materia. Para él, las piedras son la materia en cuya carne se hallan huellas de todas las vidas que existieron. Lo que llama *escritura de la piedras* es un sinónimo de las estructuras estéticas que ordenan el mundo (Caillois, 1970, 90). Para Caillois, escribir consiste en acercarse de las piedras mediante frases «qui en répètent les structures, la rudesse, la stupeur, et dont j'imaginais également qu'elles s'imprégnaient de leurs subtiles promesses ou qu'elles trouvaient quelque gage dans l'impassible permanence minérale : je découvrais l'occasion d'un va-et-vient qui me comblait. J'abandonnais un peu de moi-même dans ma manière de percevoir ou d'exprimer les sentiments et les choses» (Caillois, 2008, 176-177). Origen del tiempo (Caillois, 1975, 83), las piedras para Caillois son aquel estamento que vincula la vida humana a la materia. La metáfora del río Alfeo, con la que titula su libro más autobiográfico, ilustra esta condición: la vivencia estética catártica da constancia de la trágica pertenencia de una manifestación disimétrica de la materia cuyo conato le lleva a regresar a la impasibilidad mineral. En este punto, podemos volver a plantear la aportación de Caillois a los debates actuales sobre el liderazgo carismático. En efecto, ¿qué concluir de toda esta mística

materialista? Como dijimos, la ampliación de la noción de mímesis por la ciencia *sui generis* poético-racional que inventa Caillois implica el esparcimiento del carisma. Son susceptibles de ser carismáticas todas las cosas que componen el universo.

Lo interesante consiste en ver que Caillois propone una técnica para pensar el trazado de las fronteras del sujeto de tal forma que toda la relación al poder y a la representación sea diferente al destino que implica el mito de la dialéctica amo-esclavo: la liberación del esclavo y su voluntad de poder, mediante una guerra de liberación, hacia la soberanía. Poniendo en tela de juicio el marco conceptual del carisma, Caillois entabla una verdadera crítica de la economía política de las fronteras de la antropología filosófica. De esta manera, pone en tela de juicio la producción de los límites de la subjetividad y su estructuración como elemento relacional de la materia única. Como vimos, en Caillois, la imaginación ya no es una facultad metafísica, sino aquello que aparece expresado en los cruces de las formas estéticas, puntos de encuentro que conforman un plano estético general en el que se individua la mirada humana. Es decir que el acto imaginativo es el reflejo de una situación de poder en el que antropología y política, asimismo, no pueden ser aisladas con claridad. En definitiva, el pensamiento de Caillois abre una pregunta sobre el ser de lo humano, es decir sobre una posible «ontología antropológica». Aunque la antropología como ciencia muestra más bien una completa relatividad de las lógicas del sentido a través del estudio de la cultura, hoy en día reflexiones supuestamente antropológicas sirven a menudo de comodín ideológico para establecer analogías entre humanidad y naturaleza que apoyan retóricamente la legitimación de un estado de hechos. De algún modo, la obra de Caillois se erige en contra de un tal uso de la antropología. Su pensamiento introdujo en pleno siglo XX una perspectiva política que hizo del acto de pensar una herramienta que no tenía otra finalidad que la existencia humana como tal. Por esto, la filosofía de Roger Caillois participa de una reflexión crítica sobre los límites éticos, jurídicos y políticos de la «humanidad». Desmonta la ficción del «como si» carismático, y subraya el origen profundamente religioso de la coproducción de la analogía que erige las fronteras de los distintos ámbitos del universo. Estas fronteras sirven a situar tanto lo humano como las pautas estéticas de la ficción de su devenir. En otras palabras, y por terminar, en Caillois, la religión y el poder se vuelven un asunto al alcance de cualquiera, y de cualquier cosa, dando de qué pensar a los estrategas y expertos de la política.

Bibliografía

Bataille, Georges (1973), *Œuvres complètes. Tome I*, Gallimard, París.

Caillois, Roger (1963), *Bellone ou la pente de la guerre*, La Renaissance du Livre, Bruselas.

Caillois, Roger (1958), *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París.

Caillois, Roger (1970), *L'écriture des pierres*, Albert Skira, Ginebra.

Caillois, Roger (1939), *L'homme et le sacré*, Gallimard, París.

Caillois, Roger (1938), *Le mythe et l'homme*, Gallimard, París.

Caillois, Roger (2008), *Œuvres*, Gallimard, París.

Caillois, Roger (1975), *Pierres réfléchies*, Gallimard, París.

Dumézil, Georges (1948), *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Presses Universitaires de France, París.

Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, París.

Guastalla, René (1940), *Le mythe et le livre*, Gallimard, París.

Hegel, Wilhem Georg (2004), *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hollier, Denis (1995), *Le Collège de sociologie. 1937 – 1939*, Folio, París.

Kant, Immanuel (2007), *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid.

Kojève, Alexandre (1968), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París.

Mauss, Marcel (2013), *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.

Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.

Weber, Max (1964), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía

Gabriel TEROL ROJO

Universidad de Valencia

Introducción

No pretendiendo destacar la relevancia y utilidad de los Estudios Asiáticos, en general, y de la docencia de Sinología, en particular, puesto que la realidad académica internacional en esos términos ha mejorado notablemente, este artículo de innovación educativa en filosofía sugiere una reflexión sobre las potencialidades que aportan la inclusión de temáticas sinológicas en los estudios de Filosofía. Sin dejar de reconocer, no obstante, las ventajas que conllevan una mayor consolidación de los Estudios Asiáticos entre la oferta universitaria internacional, el propósito de este trabajo centra su área de especialización en la Filosofía arguyendo su necesidad por la rigurosa relevancia de China a nivel mundial, aceptando un consenso generalizado por su valor estratégico económico-comercial y la apuesta por una educación que mejore la relación bilateral[1], y porque el tratamiento tradicional al respecto básicamente relegado a cuestiones muy puntuales o a la omisión, perjudica más que ayuda en el contexto actual de mundo global.

Reconociéndonos en el proceso de superación del diálogo intercultural, desde un punto de vista saidiano, obviar la superación de un "orientalismo" invitaría a fomentar un irracionalismo al no atender aquello que se etiqueta como "Asia Oriental" como un objeto de estudio en sí (cuestión que se desarrollará más adelante). De manera que parece aconsejable una docencia académica, desde las diferentes especialidades y metodologías científicas, que proponga una lectura directa y una instrucción rigurosa y precisa de la cultura asiática, de sus manifestaciones específicas y, especialmente, de su pensamiento filosófico.

[1] Fisac Taciana, 2008.

Entre lo Oriental y lo asiático

La designación de la materia que comprendería la Sinología se enmarcaría en nomenclaturas que merecen una breve explicación y una breve reflexión sobre su historia. El concepto de "Estudios Asiáticos" ha venido a ser el término mayoritariamente aceptado para etiquetar un conjunto de saberes y conocimientos que venían identificándose con la figura de quien tratase, escribiese, investigara o enseñara sobre alguna cuestión relacionada con Asia y que se le conocía, por ello, como "orientalista".

Académicamente se dio el caso de sustituir el etiquetado formal por el de "oriental", con las consecuentes contrariedades. Como es comprensible, el concepto "oriental" es aún más abierto que el de "asiático" y se compromete con las regiones del norte de África, Egipto y el propio continente asiático, por otro lado, justificativo de la ampliación a estas zonas en los menesteres de estudio y formación. Por ello mismo, no es de extrañar que también las lenguas y culturas de estas regiones y, en demasiadas ocasiones el propio continente africano, se englobaran en estas etiquetas y en la propia oferta docente.

En definitiva, destaca que el concepto de Estudios Orientales tradicionalmente, se ha asociado a estudios clásicos, de lengua y literatura, mientras que los Estudios Asiáticos se han referido, con más frecuencia, al análisis sobre ciencias sociales y humanidades en la región de Asia.

En este marco, reconociendo la necesidad didáctica de ciertos conceptos y de sus connotaciones, en nada azarosas, que delimitan, etiquetan y categorizan lo oriental en beneficio del no-asiático, el propio concepto de erudición orientalista parte de una posición y un planteamiento colonialista en el cual los "orientales" y lo "oriental" se mistifican y alienan en beneficio del interés y percepción europeos. Lejos de tratarse de un asunto finiquitado en o por las obras de Said, merece cierta atención, proyectado en nuestros intereses, un desarrollo mayor. En primer lugar, y dando por sentado que la intención de este profesor palestino de Literaturas Comparadas era la de circunscribir un discurso en torno a la colateralidad entre el mundo islámico y el occidental, representado éste por las potencias herederas del imperialismo griego y romano, se concluye que el propio reconocimiento de su aceptación estereotipó una crítica hacia ese Oriente lejano, allende el mundo islámico, y consolidó un prejuicio común compartido por el poder colonial categorizador.

Desde ese ámbito, definir un discurso orientalista vendría a etiquetar una cultura que niega o anula la esencia de aquella que pretende menospreciar. Said señala esta acción cultural en parámetros bien definidos en su obra de 1992, *Cultura e Imperialismo*, mentando, en primer lugar, prácticas como las artes descriptivas, las de comunicación y representación las cuales, desde su justificación más estética, gozan de "gran importancia en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales"[2] y en segundo lugar, la relevancia de estos hechos con la consolidación de una identidad nacional, imperial; a fin de cuentas, dominadora.

En este marco, la generalidad de las pautas consolidadoras de sentido vendrían de la mano de la relación que, básicamente Francia y Gran Bretaña, mantuvieron durante el siglo XIX en su expansión imperialista más allá de las tierras bíblicas, más allá de la India. El orientalismo que se consolida en este período y que va a servir de canon referencial para las relaciones futuras, toma fuerza desde la pretensión de dominación, reestructuración y autoridad; y aunque sirva como ejercicio retrospectivo, la actualidad no está muy lejos de padecer estos tópicos, en mayor o menor medida.

[2] Said Edgar W., 1996, 12.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 83-96.

En cuanto a la utilidad de estos análisis referenciales en relación con el conocimiento de ese Occidente, en el que vivimos y que constituimos, y el conglomerado cultural que denominamos Asia Oriental, podemos resumir que el estereotipo, el exotismo y la anulación de toda relevancia, racionalidad y con ello, seriedad, sirven de guía para arrinconar una cultura, para dominarla[3]. Obviamente, si desde parámetros culturales se categorizan realidades difusas, nuestro filtro para percibir dichas realidades va a estar manipulado y deteriorará nuestro juicio.

En este contexto, es habitual generalizar en torno a la apelación de una actitud, que más allá de determinar la naturaleza de las cosas, se interrogara por aquello que está aceptado y parece evidente[4]. Resultaría aconsejable tratar sobre las virtudes de una crítica del eurocentrismo, de los regímenes de verdad del colonialismo, del nacionalismo y de la modernidad y con ello, estas perspectivas podrían servir para torpedear estereotipos populares y para nada accidentales. Y a pesar de que todo ello, posiblemente, requiera otro lugar y otra forma, puede ser conveniente su mención y su toma como premisa que dirija nuestras lecturas posteriores intentando, lógicamente, seguir un método que dé la espalda a estas tradiciones.

Por consiguiente, es la actual una época de ruptura categorial donde la relación entre Oriente y Occidente se ha regido por identidades forjadas por la segunda, y en la que el exotismo y los tópicos se imponían sobre la primera. Incluso los primeros intentos de academizar sobre Oriente tomaron una forma de oferta cultural comprometida con esos tópicos de exotismo. Culturalmente, ello es, desde las manifestaciones culturales de masa, las más generales, se siguen pautas que convenían a los intereses idealistas y de identificación en donde el prejuicio social y el tópico y estereotipado prejuicio espiritual y guerrero se forjaron para consolidar una figura, la del occidental o la de lo occidentalizado, como la mejor de ambas. La clásica tesis de Said (2004) de que Oriente es un constructo creado por la imaginación europea, alimentó desde la historia, la tradición de pensamiento y desde unas imágenes y un vocabulario que lo consolidan como una realidad y una presencia en y para Occidente, siendo lo más peculiar de todo, su insistencia en no reconocer dicha fabricación y manifestar su mera representación. Afortunadamente, en nuestro país han proliferado centros de conocimiento e investigación comprometidos con la actualización de este saber, concretando con respecto a China, y el deterioro de estos clichés con argumentos académicos: destaca algún espacio y reconocimiento en obras enciclopédicas[5] y, por otro lado, el interés por formar a un creciente alumnado en Filosofía, Historia, Geografía, Lenguas, Literatura y Economía y, cualquier otro saber académico de la denominada Asia Oriental. Parece relegado, pues, a un pasado lejano, la época de un mínimo profesorado, como *rara avis*, formado en estos temas, investigador y/o escritor.

Con tal propósito se comenzó por el reconocimiento de los llamados "Estudios de Área" que la universidad americana potenció en plena guerra fría y que posibilitó su presencia universitaria y la formación de estudiantes con un perfil destacadamente multidisciplinar, a saber: Lengua, Historia, Literatura, Sociedad, Política, Relaciones Internacionales, etc; con la obvia utilidad de obtener especialistas en "regiones estratégicas". La realidad actual es muy distinta, pero sobre estos orígenes podemos apuntar dos criterios concluyentes: por un lado, el hecho paradójico, de que los Estudios de Área están siendo utilizados, en el marco de centros de saber mucho más consolidados en la zona asiática, como potenciadores y conservadores de

[3] Arrigi Giovanni & Silver Beverly J., 2001.
[4] Pániker Agustín, 2005, 17-55.
[5] Garrido Manuel; Valdés Luís M. & Arenas Luís (coords.), 2005.

las diferencias culturales, acentuando estratégicamente diferencias en lugar de explicarlas, muy al estilo de las críticas de Said, y por otro, el cambio del carácter estratégico, política o militarmente, por el de carácter económico y comercial. Al hilo de este segundo punto, se entiende porqué ciertos países europeos, extensible al llamado Occidente, han conseguido deslocalizarse y expandirse con mayor éxito, industrial y comercialmente, en Asia, concretamente en China, y señalar esta carencia de formación y de apuesta por formar un alumnado especializado como una de las más importantes razones para explicar la ralentización de una estrategia de expansión en Asia Oriental. La conclusión es que, objetivamente, resulta muy conveniente considerar a Asia Oriental como un objeto de estudio propio. La sociedad global demanda una cierta oferta académica universitaria rigurosa al respecto, y una población universitaria que pretenda estar actualizada no debería culminar sus estudios sin una oferta sobre temas asiáticos en sus diferentes especialidades. Merece, en este punto, una mención especial la comprometida labor del Centro de Asia y África del Colegio de México, auténtico referente en lengua castellana de la promoción y estudio de cuestiones sinológicas, entre otras, y su excelente plantel docente.

¿Qué es la Sinología?

Realmente, este objeto académico es complejo. Huelga argumentar sobre la necesidad de un saber multidisciplinar académico sobre Asia Oriental en general, pero ni siquiera del que trata este trabajo, uno de sus representantes más destacados, tiene una sólida tradición entre nuestros estudios universitarios. El propio concepto de "Sinología" resulta una etiqueta funcional para aunar estudios diversos que se asocian a todo lo cultural, social, lingüístico y representativo de China que merece una explicación.

Definir la Sinología es algo que ha suscitado cierta controversia. Este trabajo sugiere hacer ciertas distinciones e introducir algunos conceptos novedosos para definir, con exactitud, el nuevo territorio especializado.

Se debe entender "Sinología" como la disciplina referente al estudio de la lengua y la cultura china, incluyendo aquí la Literatura y la Historia, ejercida por especialistas no chinos. De manera que el propio concepto ya denota un ejercicio externo al propio ámbito de estudio. Él mismo, así como el de "sinólogo", fueron acuñados en 1838[6] y denota esa ambivalencia que ha caracterizado esta cuestión. Un análisis histórico más pormenorizado facilitará comprender las dificultades que presenta una definición clara y distintiva.

Siguiendo la tradición actual francesa en la línea de los trabajos del comteano, lexicógrafo y filósofo Émile Littre, el sinólogo (*sinolegue*) se especializaría en la lengua e historia de China, mientras que el "hablante chino" (*sinisant*) lo haría con respecto a la lengua y a la cultura.

La tradición anglosajona reconoce una clara sinónima hasta el siglo XX entre la Sinología y la Filología china. Alcanzado el siglo pasado, la primera se diferenciaría de la segunda por incluir una cierta miscelánea, desde la Historia y la Epigrafía hasta la filosofía china. En estos términos el sinólogo (*sinologist*) es su especialista.

La tradición germánica reconoce el origen de la especialidad en el siglo XVI y considera a la Sinología como el estudio de la lingüística y la cultura china, incluyendo en esta última, la Filosofía y la Historia. Su especialista es el sinólogo (*sinologe*).

Por su parte, la tradición española y en castellano presenta un peculiar escenario. Por un

[6] Honey David B., 2001.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 83-96.

lado, los estudios más comprometidos y rigurosos apuntaron una característica omitida en estudios similares europeos de diversa índol[7]. Esta característica, justificada documentalmente, sostiene el carácter pionero sinológico de los trabajos españoles[8]. Básicamente, la traducción del *Ming Hsin Pao Chien* al español en 1595 "resultó ser de extrema importancia, ya que representa el inicio de la investigación occidental del sistema de valores sociales chinos basándose en el estudio de un texto chino"[9]. A pesar de ello, "se abre un amplio lapso de tres siglos en la sinología española en los que apenas encontramos otra cosa que gramáticas y diccionarios de la lengua china (…) Habrá que esperar hasta bien avanzado el siglo XX para encontrar otros nombres propios que representen la apertura en nuestro país de una nueva fase de interés por la cultura china y para que la satisfacción de ese interés deje de depender en exclusiva de traducciones hechas a partir de otras lenguas europeas"[10]. Con esta biografía, se puede concluir que la sinología española comparte el criterio de la europea entendiendo su competencia académica en una mezcolanza de lengua y cultura china, no llegando a distinguir áreas de especialización o campos científicos concretos.

Analizada la historia del concepto que nos ocupa podemos tratar de interpretarlo directamente.

Del griego Σίνα-λογία, tendríamos en el concepto la referencia histórica de los primeros chinos que al identificarse como "los pertenecientes a los Qin" en referencia al marco dinástico del momento, la latinización de esa referencia vendría a identificarlos como los "Qin-nos". Partiendo, pues, de la convicción de que el espectro de la "sinosfera" puede haber interesado en una u otra medida a todo el que no fuera chino, y del reconocimiento de que no deja de ser un concepto impuesto desde el Occidente categorizador y ordenante, es lógico entender que el propio concepto reciba distintas acepciones. Mientras que para los japoneses el término es conocido como *Shinagaku o Kangaku*, en China se asocia a los denominados *Guoxue* y propiamente, a la Sinología se la enmarca dentro de los *Hanxue*, también denominados *Zhongguo yanjiu*[11].

Para Occidente la Sinología, como disciplina que encuentra su objeto de estudio, se originaría con el regreso de Marco Polo (siglo XIII) o en la figura de Ibn Battuta (siglo XIV) pero, ciertamente, el estudio sistemático no se iniciaría hasta el siglo XVI dentro del proceso de cristianización que los padres Ricci y Ruggieri emprenden en las provincias de Guangdong y Guangxi en 1587. Es en este contexto donde se asienta la teoría del carácter pionero español.

Desde este momento una infinidad de nombres propios de diversas nacionalidades se responsabilizan de la tarea de dar a conocer el fenómeno cultural chino. Entre los misioneros, por tanto, empezó a potenciarse la figura de los sinólogos y sinólogas, a pesar de que su institucionalización disciplinaria, con consistencia, no llegó hasta el siglo XX. La relevancia económico-comercial de toda Asia, así como la expansión hacia el continente asiático, potenció a estos investigadores hasta el punto de no ser infrecuente su presencia como consejeros políticos.

En el pasado más reciente de la actualidad han proliferado debates abiertos relacionados,

[7] Frèches José, 1975; puede ser una buena prueba de ello.

[8] López José L., 1978.

[9] Knauth Lothar, 1970, 2.

[10] Terol Gabriel, 2015, 268-69.

[11] Literalmente: "Estudios chinos" o "Estudios Hàn" (支那 シナ学–漢學), "Estudios del país/nacionales" (国学), "Estudios Hàn" (汉学) y "Estudios de China" (中国研究), respectivamente.

justamente, con la naturaleza científica de lo que se denomina "Sinología" y aunque las voces críticas todavía persisten[12], resulta conveniente para nuestros intereses un punto de vista que parece repetirse y que será útil para encajar el propósito de este trabajo. El objeto de estudio que compromete a la Sinología es poliédrico y heterogéneo. Merece la pena identificarlo como un *Ganzheit* (una totalidad) en lugar de un *Gesamtheit* (algo acabado)[13], algo que es un todo y una parte a la vez, un "holón"[14]. En ese sentido, parece evidente que cualquier extracción que salga de la esfera de lo sinológico deberá atender a sus vinculaciones ineludibles. Ello, sin duda, apela a una inquietud filosófica, a una reflexión filosófica integradora.

Relación entre Sinología y Filosofía

Con todo, se extraen ciertas peculiaridades formales de la disciplina académica que se entiende con la etiqueta de Sinología. Por un lado, se trata de un estudio único, por su evolución, en su especie y por su variedad. La Sinología, y desde ella su propia historia, no es un estudio sistemático, y ha carecido de un método científico al uso. La importancia de clarificar los conceptos básicos para su adecuada asimilación debería constituir su principal preocupación y, de hecho, la biografía de esta disciplina está repleta de esfuerzos unilaterales, que no científicos ni sistemáticos, en los que las personales interpretaciones de sus protagonistas han servido para mistificar la cultura china. En la mayoría de los casos, esto se debió al atrevimiento de muchos por escribir sin capacidades suficientes para hacerlo desde un criterio de valor científico, académico y de rigor, como es el caso de Allan Watts.

Desde esta perspectiva, se constata la irrefutable tarea de potenciar dos estrategias de investigación para paliar esta histórica miopía: por un lado, ahondar en una lectura, desde la superación de esta tradicional interpretación de dominación y subordinación, de la historia de los temas principales en el marco de la Sinología y, por otro, potenciar la interpretación directa de las obras chinas, poniendo especial énfasis en las propias obras sistemáticas y rigurosas que sirven de vademécum.

De forma similar a como el impulso asiático por occidentalizarse germinó desde la cultura nipona, se propondría un ejercicio de lectura científica y académica desde el respeto a la identidad cultural. Una muestra de este interés japonés por asimilar la modernidad occidental puede encontrarse en su importación y asimilación del concepto mismo de "Filosofía", adaptado a sus intereses como *Tetsugaku*. Siguiendo el símil, esa propia noción del quehacer filosófico, pasó a ser interpretada por la cultura china bajo el concepto de *Zhexue*. Adviértanse las considerables diferencias de partida, puesto que mientras los japoneses consideraron que no existía una filosofía japonesa anterior a la filosofía moderna, los chinos decidieron aplicar el concepto a su propia tradición reinventada, adaptándola a los criterios que veían representados, principalmente en la filosofía alemana llegada vía Japón, y aspirando a refirmar la existencia de una tradición y de una filosofía china.

Por ello, destaca que la intelectualidad china mostró un elevado interés en adquirir la quintaesencia occidental, el pensamiento filosófico. Varios ejemplos testifican este interés, desde los esfuerzos por encontrar en *Mengzi* al Kant chino, con una relectura en términos kantianos de sus obras por Mou Zongsan, hasta la revalorización de la figura de Confucio, no

[12] Kuijper Hans, 2000 y 2015, respectivamente.
[13] Kuijper Hans, 2014, 17.
[14] Koestler Arthur, 1968.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 83-96.

sólo como el gran pensador nacional, sino como el encargado de constituir, desde la importancia y la perennidad del corpus confuciano, la tradición intelectual y la historia institucional del imperio chino desde el siglo II a.n.e.

Reconociendo la admiración china por el filosofar occidental y dado que más adelante este trabajo ofrece un repaso biográfico sobre la historia de la adaptación de la Filosofía al ámbito académico, tanto en Occidente como en China, cabría plantear ahora la propuesta de productiva contribución de la Filosofía china en un currículo de Filosofía. Siendo esta una sugerencia que prima la libertad de ordenación, elección de autores, textos y cuestiones filosóficas, se ofrece como una alternativa troncal. Con ello, no pretende encorsetar, ni dirigir sino enmarcar y categorizar un contenido muy considerable de recursos desde donde extraer detalles o panorámicas, a criterio del interés docente.

Tres itinerarios destacarían inicialmente en la propuesta productiva contribución de la Sinología, léase filosofía-pensamiento chino, a la Filosofía, interprétese inicialmente como Historia de la Filosofía; asumiendo, no obstante, que múltiples problemas filosóficos concretos podrían reforzarse con interpretaciones y perspectivas chinas, y con ello enriquecería aún más la contribución de la Sinología a la Filosofía. Las secciones principales que vienen a ser un modelo absolutamente adaptable y variable serían: fundamentos religiosos de Asia oriental, el pensamiento chino clásico: escuelas y evolución, y el pensamiento chino en el siglo XX. Una mención especial merece la Lógica. A continuación, desarrollo con más detalle, dentro de los límites de este trabajo, estos bloques.

Fundamentos religiosos de Asia oriental

Este primer bloque agruparía todo lo relacionado con la cultura china desde los Ritos y prácticas religiosas de las primeras dinastías hasta las Cien escuelas de Pensamiento, pasando por el primer autor importante Confucio y el surgimiento del daoísmo religioso, ello es: desde el siglo XXI a.n.e. hasta el siglo III a.n.e. La amplia bibliografía existente posibilitaría profundizar tanto textualmente como documentalmente[15], así como cualquier contenido concreto de este extenso período o bien presentarlo como una panorámica de la antigüedad. En ese sentido, ofrecería una notable complementariedad a cualquier Historia de la Filosofía Antigua y tanto sus competencias como sus resultados de aprendizaje se verían considerablemente reforzados. La génesis del pensamiento filosófico occidental resultaría contrastada con la génesis de un pensamiento filosófico alternativo, y en muchos sentidos de similares inquietudes. La hermenéutica de los textos chinos resultaría de gran utilidad, entre otras cuestiones, para ampliar la comprensión de binomios clásicos: mito-logos, rito-religión, religión-filosofía, etc.

El pensamiento chino clásico: escuelas y evolución

Dentro de este bloque el abanico de posibilidades se amplía formalmente. La abundante existencia de manuales y obras generales sobre la filosofía china[16] propicia una docencia sobre ella desde la más general de las panorámicas hasta el seguimiento de problemas

[15] Entre otros los trabajos de: Gernet Jacques, 1972; Cheng Anne, 1997; Maspero Henry, 2000; Prevosti Antoni *et al.*, 2005.

[16] Destacando los trabajos de: Fung Yu-lan, 1983; de Barry W. Theodore & Lufrano Richard J., 2000; Mou Zongshan, 2003.

filosóficos, temáticas, o revisiones periódicas a discreción.

Un período que comprende desde el siglo II a.n.e hasta el siglo XIX únicamente puede ser práctico en el sentido de englobar el desarrollo del pensamiento clásico hasta el moderno, a saber: el desarrollo del confucianismo y del daoísmo, la expansión y adaptación del budismo chino hasta su conversión en el Zen japonés y toda la filosofía medieval china, así como el desarrollo de la filosofía política china vinculada con el comunismo.

En estos términos las confluencias con las filosofías occidentales de este extenso período son innombrables y posibilitan una infinidad de ayudas con respecto a cualquier problema filosófico de calado: desde la ontología y la metafísica, hasta la gnoseología y la antropología o la teología y la teoría política, sin obviar la ética y la filosofía moral.

Si tomamos el daoísmo como ejemplo, los trabajos multidisciplinares que han proliferado en las últimas décadas[17] dan cuenta de un formalismo académico en el tratamiento de esta doctrina china que hacen posible cualquier diálogo filosófico con él.

El pensamiento chino contemporáneo

En último lugar, el pensamiento chino correspondiente al siglo XX hasta nuestros días vendría definido por una profunda inquietud y necesidad nacional, estrechamente vinculada al reinado de los últimos emperadores. La dicotomía entre una actitud continuista y otra reformadora y modernizadora del país, determina una producción filosófica y crítica sin parangón, especialmente interesante para otras culturas y sociedades. El enriquecimiento filosófico que puede sustraerse de esta reflexión política, social y cultural es indudable. Es en este momento cuando la filosofía occidental, con nombres propios, se extiende por el país. Su lectura, estudio y análisis propician no pocas versiones chinas y adaptaciones de clásicos filosóficos como es el caso de Li Zehou, activo contribuyente a la reflexión estética y a la introducción de Kant en China y creador de una crítica a la relación del hombre y su entorno como herramienta desde donde criticar al maoísmo[18]. Las fuentes para estudiar este tercer bloque son también múltiples y sus diversas versiones[19] muy interesantes. Especial atención merece, el creciente interés que en la comunidad académica internacional ha suscitado la filosofía moderna china. Para su desarrollo y estudio, revistas como *Modern Chinese Philosophy* de la Universidad Nacional de Australia han abierto la posibilidad de debatir y dar a conocer la reflexión académica y defienden, con ello, la sobresaliente importancia que el filosofar chino ofrece a la filosofía universal.

La Lógica en China

Para plantear la existencia de la Lógica en la tradición filosófica china utilizaré la reflexión al respecto que investigadores japoneses iniciaron a partir de 1900. Trabajos recientes[20] permiten a este artículo resumirlos para ofrecer una síntesis.

Tratar del interés del desarrollo de la Lógica en la filosofía china pasa por repasar su biografía. De todos los trabajos especializados sería la sistematización de Kuwaki Gen'yoku[21], la primera en interesarse y destacar la preocupación por la Lógica en la filosofía

[17] Principalmente: Schiper Kristofer & Verellen Franciscus (ed), 2004 y Pregadio Fabrizio (ed), 2008.
[18] Fisac Taciana, 2005, 980.
[19] Destacando: Briere, Octave, 1956; Li Zehou, 1988; Chen Chung-Ying & Bunnin Nicholas (ed), 2002.
[20] Makeham John (ed), 2012, 88 y ss.
[21] Gen'yoku Kuwaki, 1900.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 83-96.

china antigua. Según el investigador japonés, el pensamiento y la teoría lógica menciana representó un hito en el desarrollo del pensamiento lógico chino no sistemático, de modo similar a la aportación de los sofistas griegos a su tradición, destacando entre su aportación el uso de las "analogías" o "razonamientos". Su comparación entre éste y Confucio, por un lado y el Laozi y el Zhuangzi, por otro, concluye en que estos últimos ofrecen contribuciones más significativas en torno al uso y análisis de las paradojas y las contradicciones. Sin embargo, es Mozi quien destaca entre todos en el desarrollo del pensamiento lógico de la China antigua. Xunzi le resulta especialmente interesante, básicamente en las reglas formales para pensar, y no duda en compararlo con Aristóteles. Para el investigador japonés, lo más relevante de la teoría xunciana es su "teoría de la concepción", un estudio que descarta ocuparse de las normas de la argumentación para centrarse en la creación de los "conceptos" con los que argumentar. Con ello, los especialistas japoneses, que no tardarían en ser avalados por sus colegas chinos, iniciaron una tendencia que se ha extendido internacionalmente con respecto a la Lógica en China destacando tres puntos: La relevante importancia de la Lógica en un estado previo al desarrollo de la Filosofía en China, la posibilidad de localizarla en textos concretos de las grandes figuras de la filosofía antigua china (Pre-Qin) y el fracaso continuador de la tradición lógica después de Xunzi[22].

Para los intereses de este trabajo parece razonable apostar por la complementariedad que los textos de los clásicos Pre-Qin de la filosofía china complementarían el estudio de las teorías relacionadas con el análisis y la evaluación de argumentos, dentro de la perspectiva clásica occidental de la lógica, la dialéctica y la retórica. Entre las competencias beneficiadas destacables destacarían las de aplicar conocimientos ordenados y coherentes, la interpretación de datos relevantes y el desarrollo de habilidades para la argumentación eficaz.

Síntesis biográfica de la filosofía como especialidad en Europa y China: la filosofía china

Tratar el contexto de la filosofía como disciplina y la actualidad de la filosofía china con la finalidad de despejar sus ventajas en la filosofía universal, exige repasar brevemente cuál es su desarrollo y su recorrido en China.

La filosofía china (*Zhongguo zhexue*) empieza a constituirse como disciplina académica a principios del siglo XX. El trabajo del profesor John Makeham del departamento de Estudios chinos de la ANU, permite tener una buena panorámica de este proceso[23]. Lo que sigue a continuación es un resumen del mismo destacando como punto de partida el proceso formal para la adaptación de la filosofía china como una disciplina académica, ello es, la categorización y adaptación del conocimiento chino para su conversión en una nueva especialidad académica de filosofía. Obviamente, esta ordenación facilitará mucho las temáticas señaladas en los tres bloques que este trabajo proponía como referencia desde donde afrontar un estudio de la filosofía china.

El siglo XX trajo a China muchos cambios desde Occidente. Entre ellos, una alteración en el tratamiento socio-cultural chino de la intelectualidad, el conocimiento y la ciencia. Como mencionaba anteriormente, la crisis socio-política que China sufriría con el derrocamiento imperial acarreo una crisis epistemológica, en donde la filosofía occidental no encontró con qué ni con quién medirse. Sus paradigmas, conceptualizaciones, técnicas y categorías

[22] Makeham John (ed), 2012, 89.
[23] *Op cit.*, 1-35.

sencillamente no servían para clasificar la tradición filosófica china. En ese marco, del término neo-confuciano *gewu qiongli* ("conocimiento de los principios a través de la investigación") o el de *lixue* ("principios para el estudio") utilizado por los jesuitas, se pasó al de *zhexue* ("filosofía") usado por primera vez en 1887. De manera que, inicialmente, se tradujo y se adaptó lo chino a lo occidental. El misionero protestante Ernst Fabber en una obra que publicó sobre las universidades alemanas introdujo el término *zhixue* ("la ciencia dela sabiduría") y habló de sus disciplinas: *xuehua* (retórica), *xinglixue* (metafísica), *luxi* (lógica), doctrinas del espíritu (psicología y epistemología), ciencias naturales, teología, ética, estética y filósofos famosos. Wang Guowei sugirió el uso preferente de *lixue*, en detrimento de *zhexue*, pero la coincidencia de éste primero con "ciencias naturales" en Japón, lo desaconsejó. A pesar de todo, el segundo se tomaría como el más habitual en Occidente, sin tener en cuenta las contradicciones que presenta, y en la actualidad se sigue haciendo uso de él, obviando con demasiada facilidad que no es estrictamente "filosofía"[24].

Si por otro lado consideramos que en el siglo XX en Europa se disciplina y profesionaliza el conocimiento mediante la creación de estructuras institucionales permanentes que son diseñadas para producir tanto nuevos conocimientos como profesionales de estos y que el proceso es similar en Japón, todo lo que acontece en China resulta ser una adaptación a los cambios que internacionalmente se estaba llevando a cabo[25]. No será hasta mediados del siglo XIX que la Filosofía surge como una disciplina en Europa y América, y no es hasta el siglo siguiente que se profesionaliza académicamente, partiendo del hecho de que desde la Edad Media existiría como un conocimiento menor frente a las consolidadas facultades de Derecho, Medicina y Teología.

Los orígenes de esta transformación pueden hallarse en las adaptaciones de la universidad alemana en la segunda mitad del siglo XIX, en donde Humboldt asocia al ámbito de la universidad, enseñanza e investigación. A ello hay que sumarle el legado kantiano, el cual sitúa a la Filosofía en el centro de la universidad, y la contrapartida hegeliana, quien destaca la Historia de la Filosofía como parte sustancial de aquella. Precisamente esta interpretación hegeliana causó un gran impacto en China.

En el ámbito anglosajón, tomando como referencia la universidad de Oxford, y distinguiéndola de la Historia y la Poesía, la Filosofía se enseñaría en forma de estudios de una sección llamada "Ciencia" del curso de Artes, en la primera mitad del siglo XIX. La primera aparición de la Filosofía como materia universitaria aparece en la década de los cincuenta[26] y durante el resto de ese período la actividad relacionada con esta especialidad va a desempeñarlas personas independientes como Mill, Carlyle o Spencer. La definitiva profesionalización de la disciplina se alcanza con la abolición de las pruebas religiosas para la celebración de los puestos en Oxford y Cambridge[27]. Mientras tanto, en EEUU durante la última mitad del siglo XIX la enseñanza de Filosofía consistía principalmente en filosofía moral, una mezcolanza de metafísica, ciencias sociales y religión. Hacia 1870, comenzó a separarse de la Teología y con el nuevo siglo vino a caracterizarse institucionalmente como profesión académica.

El caso francés se resume con el cierre de las universidades con la Revolución francesa y el renacimiento de la Filosofía en la década de los 70 del siglo XIX, apareciendo en el sistema

[24] *Op cit.*, 4 y 5.
[25] Wallerstein Immanuel *et al*., 1996, 7.
[26] Rée Jonathan, 1978, 14 y 15.
[27] Hamlyn David W., 1992, 97.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. I (2017): 83-96.

universitario establecido en la Tercera República y formando parte del currículo de bachillerato como obligatoria hasta la actualidad.

El caso español seguiría pautas similares al francés, destacando su pretendida eliminación actual entre las asignaturas obligatorias de bachillerato.

Por su parte, en China, serían las revistas profesionales las primeras expresiones de esa profesionalización, multiplicándose a partir de 1911; así como el surgimiento de asociaciones especializadas, el establecimiento de asignaturas propias en diversas universidades y el desarrollo de normas formales de cualificación profesional. En el caso concreto de la filosofía china serán especialistas concretos quienes abran el camino para dotar de rigor y academicidad esta especialidad, muy especialmente Hu Shi, Jin Yuelin y Feng Youlan, todos ellos doctores por la Universidad de Columbia. La primera asociación profesional de filósofos chinos se crea en la Universidad de Pekín en 1918, pero no es hasta 1935 que se crea una de índole nacional, trabajando ya no para una única universidad sino para todo el país. Hasta ese momento la expansión académica de la Filosofía, con la consecuente creación de departamentos, habría alcanzado sólo a media docena de universidades: Universidad de Pekín (1912), Universidad de Dongnan (1921), Universidad de Xiamen (1922), Universidad de Zhongshan (1924), Universidad de Tsinghua (1926) y la Universidad de Yanjing (1930). Adviértase que hasta 1935, la principal dedicación de estos centros no pasaría de la realización de una historia de la filosofía china tamizada por el marxismo[28] y que merece un reconocimiento especial el trabajo de Xiong Shili y Liang Shuming quienes pudieron mantener un cierto grado de independencia, incluso después de 1949, permitiendo el desarrollo de una filosofía al margen del régimen totalitarista, algo que no puede reconocérsele a otros como Feng Youlan[29].

Finalmente, una evaluación institucional proporcionará un buen criterio sobre la dimensión de la filosofía china en la universidad de este país. Para ello, es necesario entender que la evolución de la tradición neoconfuciana fue la responsable de que, inicialmente, se establecieran Academias especializadas. Los orígenes de estas secciones académicas dedicadas a la filosofía china lo eran decantándose por el estudio de la filosofía política, ello es, por un estudio y una re-edición de los clásicos en donde el reclutamiento de especialistas se realizó con el objetivo de comparar el patrimonio filosófico chino clásico, en términos políticos; para explicar y desarrollar el patrimonio filosófico chino y revitalizar, en el contexto occidental, el pensamiento tradicional político de China. Los estudios interesados en esta temática fueron dirigidos por la dirección de los encargados de estas Academias de múltiples universidades, especialmente: Zhang Dongsun, Yap Key-chong, Xiong Shili o Ma Yifu. La dirección institucional de este proyecto nacional se dirigió desde la Universidad de Pekín. El currículo inicial de esta institución con respecto a la Filosofía versaba sobre ética, Educación, Psicología, moral interpersonal, Biología y un repaso por los grandes maestros del período Zhou-Qin. La evolución de éste, rápidamente, destacó la inclusión de los Estudios de los Clásicos y el Estudios de los Maestros junto con diez temas obligatorios asemejándose, de ese modo, al modelo europeo. La revisión de estos programas de enseñanza en el principio del siglo XX, constituirían los currículos oficiales hasta 1912. A partir de esa fecha la universidad de Pekín instauró la clasificación de cuatro divisiones académicas: Letras, Derecho, Ciencias e Ingenierías. La primera tuvo cuatro subdivisiones: el departamento de Filosofía, Historia, Literatura china y Literatura inglesa, y aunque originalmente se pensó en especializar a la

[28] Schulz Zinda Yvonne, 2012, 311 y ss.
[29] Meynard Thierry, 2012, 188.

primera en filosofía china, occidental e india; finalmente se fragmentó en dos ramas: filosofía china y filosofía occidental. Un año más tarde se especificaron las temáticas curriculares, de manera que dentro de la filosofía china se designaron los siguientes temas: Filosofía china, Historia de la filosofía china, Estudios religiosos, Psicología, Ética, Lógica, Epistemología, Sociología, Generalidades de la filosofía occidental, de la filosofía india, Estudios pedagógicos, estéticos y su historia, Biología, Antropología y Etnología, Psiquiatría y Generalidades de Lingüística. Curiosamente, los contenidos de la primera asignatura coincidían con los de Estudios de los Clásicos del plan anterior: el Libro de los cambios, Escritos de Mao, el Libro de las Ceremonias, el Libro de los Ritos, los Anales de primavera y otoño, los comentarios al Gongyang y Guliang, las Analectas, el Mencio y los maestros del período Zhou-Qin, así como los Principios de Aprendizaje del período Song-Ming. En 1919 y con Cai Yuanpei como rector (presidente) de la universidad de Pekín, esa sección de Filosofía cuyo nombre *Zhexuemen*, connotaba filosofía china (*Zhongguo zhexuemen*), pasó a llamarse *Zhexuexi*, incluyendo formalmente un contenido en filosofía china y otro en filosofía occidental.

Con este repaso histórico comparto las conclusiones generales que extrae el trabajo de Makeham sobre la filosofía china en su proceso formal de transformación en una disciplina académica[30], destacando que: las diferencias semánticas históricamente argumentadas para distinguir *zhexue* de filosofía proporcionan la posibilidad de legitimar la forma de hacer filosofía en China, por su modo de ser entendida y practicada. En ese sentido, el concepto chino ampliaría el alcance del concepto occidental. Por otro lado, resulta evidente que la adaptación académica a las nuevas categorías del conocimiento propicia una recuperación más que un abandono del pasado. La tendencia maoísta china a olvidarse de lo antiguo, resulta quebrantada con una sistematización y academización del pasado. Por último, el repaso curricular presentado destaca la importancia de la filosofía china, la occidental y la india en los programas académicos chinos. Ello puede servir de invitación a adaptar, desde la ampliación, currículos actuales occidentales.

Conclusiones

Las exigencias socio-económicas de la actualidad parecen reivindicar una conveniente adaptación educativa a ellas. Por un lado, parece que nadie duda de la relevante aportación de un sólido conocimiento cultural aplicado al ámbito económico y comercial, especialmente asociado a las profusas e interesadas relaciones con China. Por otro, también las exigencias curriculares de las universidades parecen notablemente más sensibles a cambios y adaptaciones. En este sentido, merece la pena atender a las nuevas tendencias de la filosofía actual y, no sólo crear un vínculo de colaboración con los nuevos medios de expresión y de comunicación sino también reconocer las ventajas de incluir a la filosofía china, sin excluirla de su contexto sinológico, entre sus materias.

Resaltar el valor de los procedimientos sin dejar de prestar atención a los contenidos es una característica que ha guiado a la educación formal desde la Retórica de Aristóteles. La búsqueda de la verdad socrática por encima de un extenso repertorio de técnicas para argumentar y discutir, no deja de ahondar en la línea kantiana de enseñar a filosofar más que Filosofía. En esos términos, considerar a todos los sistemas de filosofía como historia del uso

[30] Makeham John (ed), 2012, 15.

de la razón, resulta una contundente herramienta para el ejercicio filosófico. A propósito de la actualidad, las potencialidades de la filosofía china en el marco de la Sinología y de por supuesto, otras filosofías asiáticas (sin ser estrictamente excluyente), aportarían una novedad textual y de orientación que, no sólo enriquecería el acervo del estudiante, sino que dinamizaría las estrategias pedagógicas de la Filosofía, así como la consecución de sus más importantes competencias. Entre las evidentes ventajas que aporta la filosofía china: continuidad histórica, amplio desarrollo de temas filosóficos, rigor y, especialmente, la profusa existencia de un refuerzo textual original; la sitúan en un lugar privilegiado, quizás sólo comparable con la india y con menos desarrollo histórico, la japonesa. Por ello, resultaría una prioridad tomarla cuanto antes como refuerzo a una estricta y rigurosa formación filosófica que fomente el filosofar, el llevar a cabo reflexiones filosóficas certeras, a partir del filosofar universal.

Bibliografía

Arrigi, Giovanni & Silver, Beverly J. (2001), *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal.

de Barry, W. Theodore & Lufrano, Richard J. (2000), *Sources of Chinese Tradition*, (2 vols), New York, Columbia University Press.

Briere, Octave (1956), *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, Trans. Laurence G. Thompson, London, George Allen and Unwin.

Chen, Chung-Ying. & Bunnin, Nicholas (ed). (2002), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers.

Cheng, Anne (1997), *Histoire de la pensé chinoise*, Paris, Éditions du Seuil. (trad. esp. Publicada en Barcelona, Bellaterra. 2000).

Fisac, Taciana (2005), "El pensamiento chino en el siglo XX", en Manuel Garrido, Luís Valdés y Luís Arenas (coords.), (2005), 973-989

—— (2008), "La importancia de la cultura en las relaciones económicas entre España y China", *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, 15, 133-140.

Frèches, José (1975), *La Sinologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Fung, Yu-lan. (1983), *A Hisytory of Chinese Philosophy*, Princeton University Press.

—— (1991), *Selected Philosophical Writings of Fu Yu-Lan*, Beijing, Foreign Languages Press.

Garrido, Manuel; Valdés, Luís M. & Arenas, Luís (coords.), (2005), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra.

Gen'yoku, Kuwaki (1900), "Shina Kodai ronri shisō hattatsu no gaisetsu" [Una visión general del pensamiento ético de la China antigua], *Tetsugaki zasshi*, 163, 742-743.

Gernet, Jacques (1972), *Le Monde Chinois*, Paris, Librairie Armand Colin. (*El mundo chino*, trad. Esp. Dolor Folch, Barcelona, Crítica, 1999.)

Hamlyn, David W. (1992), *Being a Philosopher: The History of a Practice*, London, Routledge.

Honey, David B. (2001), *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*, New Haven, American Oriental Society.

Knauth, Lothar (1970), "El inicio de la Sinología occidental: las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien", *Estudios Orientales*, V, 1, 1-21.

Koestler, Arthur (1968), *The Ghost in the Machine*, New York, Penguin Group.

Kuijper, Hans (2000), "Is Sinology a Science?", *China Report*, 36, 3, 331-354.

—— (2014), “What’s Wrong with the Study of China/Countries”, *Asian Studies* II (XVIII), 1, 151-185

—— (2015), “"The Scandal of Sinology”, *Academia Edu*, (https://goo.gl/gjxA2n).

Li, Zehou (1988), *Zhongguo xiandai sixiang shi lu* [Historia del pensamiento chino moderno], Taibei, Feng Yun shidai chuban gongsi.

López, José L. (1978), “Los españoles, pioneros en la transmisión del pensamiento chino a Europa (Apuntes para una Sinología Española)”, *Gades. Revista del colegio universitario de Filosofía y Letras de Cadiz*, 1, 37-54.

Makeham, John (ed), (2012), *Learning to Emulate the Wise. The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, Hong Kong, The Chinese University Press.

—— “Introduction”, en John Makeham (ed), (2012), 1-35.

—— “The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy as an Academic Discipline”, en John Makeham (ed), (2012), 73-101.

Maspero, Henry (1950), *Mélanges posthumes sur les religions et l’histoire de la Chine*, Paris, Paul Demiéville. (trad. esp. Pilar González España & Rosa María López, Madrid, Trotta, 2000).

Meynard, Thierry (2012), “Introducing Buddhism as Philosophy: The Cases of Liang Shuming, Xiong Shill, and Tang Yongtong” en John Makeham (ed), (2012), 187-216.

Mou, Zongshan. (2003), *Spécifités de la philosophie chinoise*, trad. Ivan Kamenarovic & Jean-Claude Pastor, Paris, Le Cerf.

Pániker, Agustín (2005), *Índika*, Barcelona, Kairós.

Pregadio, Fabrizio (ed), (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, 2 vol, London & New York, Roudledge.

Prevosti, Antoni *et al*. (2005), *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, Barcelona, Editorial UOC.

Rée, Jonathan (1978), "Philosophy as an Academic Discipline: The Changing Place of Philosophy in an Arts Education", *Studies in Higher Education* 3, 1, 12 y ss.

Said, Edgar W. (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

—— (2004), *Orientalismo*, Barcelona, Ediciones Libertarias/Prodhufi.

Schiper, Kristofer & Verellen, Franciscus (ed), (2004), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, 3 vol, Chicago & London, The University of Chicago Press.

Schulz Zinda, Yvonne (2012), "Marxist Views on Chinese Traditional Philosophy Pre-1949" en John Makeham (ed), (2012), 311-344.

Terol, Gabriel (2015), “El Daoísmo en Occidente y el desarrollo de la Sinología”, *La Epistemología subjetiva del Daoísmo primitivo*, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad de Valencia, 3, 99-304.

Wallerstein, Immanuel *et al*. (1996), *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen II

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ, Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY, Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO, Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS, Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN, Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID, Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ, Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen II

Sección temática 2: Estética, teoría de las artes y literatura

Coordinación: Ricardo Jesús PINILLA BURGOS (U. P. de Comillas) y Marta TAFALLA GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

Sección temática 3: Ética

Coordinación: Txetxu AUSÍN (IFS-CSIC)

Madrid, 2017

ÍNDICE

Páginas

ESTÉTICA, TEORÍA DE LAS ARTES Y LITERATURA

O Valor Filosófico do Cinema. A Ética Relacional no Documentário de Fabulação 9-18
Susana VIEGAS

El Carnaval de Cádiz. Una aproximación estética bajo la mirada bajtiniana 19-27
Fabiola BLANCO DOMÍNGUEZ

ÉTICA

Moral pensada y moral vivida. Ética y vida cotidiana en Adela Cortina Orts 31-40
Teresa SEVILLA ZAPATA

La ética como proyecto creador de la inteligencia. 41-46
Una aproximación al pensamiento ético de José Antonio Marina
Vicente COVES MORA

O si mesmo em Paul Ricoeur: O problema ético na ipseidade do si 47-55
Jeferson FLORES PORTELA DA SILVA

La mejora humana. Más allá de la radicalidad 57-70
Jesús PARRA SÁEZ

Ética militar y robótica: Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI 71-83
Aníbal MONASTERIO ASTORIZA

Sección temática 2:

Estética, Teoría de las artes y literatura

O Valor Filosófico do Cinema

A Etica Relacional no Documentário de Fabulaçao

Susana VIEGAS

IFILNOVA-FCSH Universidade Nova de Lisboa y Deakin University[1]

Introdução: filosofia do cinema e ética

Na investigação que tenho realizado na área da filosofia do cinema, noto que nem sempre o cinema e as imagens em movimento foram objeto de um estudo filosófico continuado e crítico. Apesar de hoje em dia a ligação entre cinema e filosofia ser uma prática conceptual e pedagógica mais frequente, em particular no meio académico europeu, as duas disciplinas estiveram de costas voltadas durante décadas. A própria afirmação de que o cinema filosofa poderá criar alguns mal-entendidos na comunidade filosófica[2]. Na verdade, já antes a literatura e a pintura reclamaram essa pretensão filosófica. O que terá o cinema de tão especial?

A minha pesquisa por uma filosofia do cinema não pretende relançar o já antigo debate do *paragone*. Mas, se de algum modo as imagens em movimento marcaram definitivamente o século XX e continuam a marcar este século nas mais variadas formas de criação e divulgação, a filosofia da arte e a estética não poderão ignorar este poderoso meio de expressão artística. Porém, para que possamos estabelecer o âmbito e a metodologia que mais se adequam a uma verdadeira filosofia do cinema (seja como uma filosofia através dos filmes,

[1] Trabalho desenvolvido no IFILNOVA-FCSH Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Deakin, financiado pela FCT-MCTES [SFRH/BPD/94290/2013].

[2] Mullarkey, John, "Preface: The Film-Envy of Philosophy", in *Refractions of Reality: Philosophy and the Moving Image*, London, Palgrave Macmillan, 2008, p. ix.

seja enquanto listagem dos filmes filosóficos[3]), é preciso que, em primeiro lugar, o cinema interesse ao pensamento filosófico, em particular, no carácter contemporâneo do pensamento da ética e dos valores presente nesta arte popular.

A própria filosofia do cinema de dois dos maiores pensadores desta arte, o norte-americano Stanley Cavell (1926-) e o francês Gilles Deleuze (1925-1995), acaba por revelar que a questão da ética e dos valores é ainda secundária quando comparada, por exemplo, com a questão ontológica e epistemológica das imagens em movimento que marcam a sistematização filosófica dos dois pensadores.

Citando um importante estudo recente de Robert Sinnerbrink:

> Ethics in cinema (and cinema as ethics) represent much more than a minor branch of the philosophy of film. This is arguably the most culturally significant way in which cinema can be understood philosophically. It not only makes a contribution to our philosophical understanding of the world but enhances our ability to engage with complex forms of moral experiences[4].

Assim, estas duas perspetivas - a ética no cinema e o cinema enquanto ética - convergem num interesse comum que pode verdadeiramente apelar à reflexão filosófica e, desse modo, determinar o valor do cinema.

Na minha pesquisa mais recente, analiso justamente o valor que o cinema pode ter para a filosofia dentro desta problematização. Tal como a filosofia (socrática) na sua origem era considerada como uma forma de corromper a juventude e de descrença nos deuses, assim também o cinema nos tem mostrado esta capacidade disruptiva do senso comum e do próprio bom senso. Ou seja, mais do que nos mostrar o que pensar, um filme pode fazer-nos pensar, mostrando-nos *como* pensar.

Ora, é sabido que se as imagens em movimento são reproduzidas nas mais variadas formas, é também verdade que a sua livre criação poderá estar ameaçada por interesses políticos e económicos. Neste aspeto o cinema é uma arte paradoxal pois tanto pode servir à propaganda ideológica e partidária, quanto pode ser alvo de censura e de proibição em determinados estados políticos.

Nos casos que mais me interessam para esta comunicação sobre a perspetiva ética do documentário de fabulação, o cinema ganha um indesmentível valor social. Nos filmes que analisarei, *No Quarto da Vanda* (2000) de Pedro Costa, sobre a comunidade de imigrantes das Fontainhas, um bairro pobre de Lisboa, e *O Acto de Matar* (*The Act of Killing*) (2012) de Joshua Oppenheimer, sobre o genocídio de comunistas na Indonésia em 1965-66, os dois cineastas partilham uma atitude ética perante o Outro, mostrando-o como sujeito e não como um mero objeto de curiosidade. Neste sentido, uma ética relacional que considera todos os envolvidos nesta prática (cineasta e pessoa real, mas também familiares, vizinhos, num alargar de circuitos sociais) será do maior interesse para este tipo de análise e crítica.

Assim, procurarei apresentar uma breve reflexão sobre o duplo processo de devires que ocorre nos documentários de fabulação, no encontro da pessoa real filmada (Vanda Duarte em *No Quarto da Vanda* e Anwar Congo em *O Acto de Matar*) com a câmara que a filma (no processo de transformação de um Eu=Eu para um Eu=Outro), através da compreensão de modelos temporais distintos de devir-sujeito e não objeto de

[3] Viegas, Susana, "Filosofia do Cinema: do cinema como ilustração ao cinema como criação filosófica", *8º Congresso Lusocom*, Universidade Lusófona, 2009, pp. 867-880.

[4] Sinnerbrink, Robert, *Cinematic Ethics: Exploring Ethical Experience through Film*, London, Routledge, 2015, p. 9.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 9-18.

observação. Como é que um ator não-profissional devém-o-próprio, faz de si próprio num documentário? Que alternativas ao fechamento ontológico do si-próprio num outro cinematográfico? E que princípios éticos guiam o trabalho criativo do realizador no caso do documentário? Procuro analisar estas questões interrelacionando o trabalho colaborativo neste género híbrido e testando as vantagens do conceito de fabulação para o debate filosófico.

I - Documentário e ficção

Para Alain Badiou, o cinema criou grandes "géneros éticos" que sintetizam através do meio estético a ligação entre indivíduo e comunidade e entre o humano e a natureza[5]. Apesar do filósofo se centrar mais no lado heroico da narrativa clássica (por exemplo, do cinema norte-americano) há, no entanto, uma ideia que persiste na sua perceção da importância do cinema para o pensamento filosófico e que nos interessa destacar.

Diz Badiou que o cinema afirma a presença humana, a figura humana, fazendo desse modo justiça ao Outro. Essa justiça reflete-se justamente na forma como o cinema tem a capacidade de criar os seus próprios mitos e géneros: por exemplo, através das figuras éticas que povoam os filmes de John Ford e de Kenji Mizoguchi.

Como veremos, a estética deleuziana marca uma linha para cá da qual tudo o que existe são imagens: imagens-mundo, imagens-cinema, sem um para lá transcendente ou uma verdade ocultada. Neste sentido, quando lidamos com filmes documentários, precisamos de controlar a tendência de vermos uma realidade para lá da sua apresentação como se houvesse uma outra realidade, para lá da imagem-movimento que nos é dada a ver e ouvir. Precisamos de superar essa tendência natural e situarmo-nos apenas no domínio da estética, sem olhar para trás numa tentativa última de trazer a estética ao mundo, de estetizar a realidade. Ou seja, segundo esta ideia, um filme, ainda que documentário, vale por si mesmo.

No entanto, segundo Jacques Rancière o cinema documental esteve sempre refém das ambiguidades do que se convencionou denominar de *cinéma-vérité*[6], um conceito cunhado por Jean Rouch. Mas, para melhor compreendermos a possível diferença entre ficção e não-ficção e entre imaginação e realidade, para que possamos, desse modo, esclarecer a ambiguidade na qual o documentário se vê envolvido, importa centrar a atenção no conceito de 'verdade' presente na ideia de um 'cinema-verdade'.

O cinema-verdade não é uma apresentação verídica e verificável de uma certa realidade, nem é um registo neutro e transparente da realidade filmada. Neste ponto de discussão importa ainda não confundir o cinema-verdade com o cinema direto. O cinema direto procura um ponto de vista neutro e transparente de um suposto realismo ímpar e autêntico (neste sentido, cineasta e câmara devem ter uma posição que seja a mais neutra possível, como que uma mosca a observar a cena).

Já o cinema-verdade lança-nos a dúvida sobre a própria realidade recusando os modelos de veracidade e de imediatez, defendendo, pelo contrário, que a realidade é tanto mais genuína quando mais ficciona. *Cinéma-vérité* é pois uma expressão um tanto bizarra pois à arte não cabe esta categorização de revelar verdades ou de mostrar o mundo tal como ele é, pois a atribuição de verdadeiro e falso não se aplica a uma obra de arte (nem a um filme). A finalidade de uma obra de arte, diz-nos Nietzsche, não é a verdade. É a própria vida que é uma obra de arte. Mas conseguiremos constituir a identidade de 'o-próprio' da personagem real

[5] Badiou, Alain, *Cinema*, trans. Susan Spitzer, Malden, MA, Polity, 2013, pp. 208-211 e pp. 236-240.
[6] Rancière, Jacques, *La fable cinématographique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 213.

segundo esta lógica nietzschiana de sermos artistas?

Na verdade, o que Deleuze nos vem dizer como forma de complementar esta caraterização do filme documental é que este deve ser um cinema do vivido (Pierre Perrault falava do *cinéma du vécu*) pois o próprio mundo auto-fabula-se, ao mesmo tempo que a câmara nunca é invisível e neutra como pretende o cinema direto. Ora no segundo volume de *Cinéma*, Deleuze introduz a sua análise do documentário afirmando que este género deve romper com o modelo de verdade, um modelo que, paradoxalmente, funciona na perfeição para os filmes de ficção mas não para o cinema do real: "Alors le cinéma peut s'appeler cinéma-vérité, d'autant plus qu'il aura détruit tout modèle du vrai pour devenir créateur, producteur de vérité : ce ne sera pas un cinéma de la vérité, mais la vérité du cinéma."[7] Mas, que sentido faz pensar-se este modelo, que vem da ficção, no documentário? De acordo com um modelo de verdade, de uma verdade pré-estabelecida e pré-existente, a câmara mostra-nos, de uma forma objetiva, o que as personagens veem e sentem de uma forma subjetiva, como um EU=EU: esta ideia é bastante comum no cinema de ficção pois julgamos haver uma coincidência neutra e transparente entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, entre o 'mundo' da personagem e o que o filme nos mostra.

II- Ética e fabulação

'Fabulação' é um conceito tardio no pensamento de Gilles Deleuze. Em *Conversações*, numa entrevista dada em 1990 a Toni Negri[8], Deleuze afirma que se deveria acentuar mais a dimensão política do conceito original de fabulação tal como este é pensado por Henri Bergson. Justamente em *As Duas fontes da moral e da religião*, Bergson distingue as comunidades abertas das comunidades fechadas. Ele afirma que as comunidades humanas são abertas pois guiam-se menos pelos instintos. Por isso, são mais instáveis, mas são também mais variáveis e dinâmicas acolhendo a própria ideia de evolução, interdita no modelo da sociedade fechada, que fica demasiado presa na perspetiva molar dos seus produtos e resultados. Neste caso, as comunidades animais, mais estáveis, fechadas e previsíveis regulam-se por claros domínios do 'nós' e do 'eles'. De modo a controlar a instabilidade humana, a fabulação age como um 'instinto virtual' do humano, presente na mais básica perceção do mundo, criando uma noção de religiosidade dominadora da coesão do grupo (por exemplo, a humanização de acontecimentos naturais, o panteísmo, etc., tem as suas raízes neste 'instinto virtual'). Deste modo, cria-se toda uma mitologia de seres superiores e heroicos – espíritos ou 'outras mentes', como diz Bergson. Deleuze converte esta função social de controlo, já com uma certa tendência evolutiva, numa função positiva de dinâmica pessoal e social.

Jean Rouch e Pierre Perrault são os realizadores que Deleuze analisa para poder desenvolver a sua ideia no campo cinematográfico. Recorrendo a uma breve passagem pela história do cinema e do género 'documentário' em particular, e para contextualizar a questão para um leitor menos esclarecido nos estudos fílmicos, o documentário de fabulação insere-se num panorama internacional com uma história sobejamente conhecida. Esta herança passa por nomes como Robert Flaherty, Luis Buñuel, Jean Rouch, Pierre Perrault, os irmãos Maysles, Abbas Kiarostami, etc. Os documentários realizados por estes cineastas revelam

[7] Deleuze, Gilles, *Cinéma 2: L'Image-temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 197.

[8] Deleuze, Gilles, *Conversações 1972-1990*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 233.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 9-18.

ambiguidades e dificuldade de catalogação e de formatação. Em comum têm, antes de mais, uma ideia de interferência e intrusão: ou seja, a câmara entra na vida particular de desconhecidos, de pessoas comuns e reais.

A iniciativa para a realização do documentário pode partir da própria pessoa filmada: por exemplo, em *Close-up* (1990) de Abbas Kiarostami, a ideia parte de Hossain Sabzian, acusado de fraude por se fazer passar pelo realizador iraniano Mohsen Makmalbaf. Kiarostami soube do seu julgamento e decidiu conhecer a sua história. Preso a aguardar julgamento, Sabzian propõe a Kiarostami que este conte a sua história. Mas esta intromissão também pode ser iniciativa do realizador: por exemplo, Jean Rouch propõe e apresenta o seu projeto aos alunos de uma escola na Costa do Marfim antes de filmar *La pyramide humaine* (1961) e Pierre Perrault propõe a encenação filmada em *Pour la suite du monde* (1963). Neste caso, *Perrault incentiva os habitantes mais jovens de uma ilha no Québec a encenarem a caça da baleia branca, tal como era feita antigamente, para que essa prática ancestral não caísse no esquecimento. No entanto, a encenação dessa prática tradicional é realizada com a intenção de a tornar memorável, para tal recorrendo formalmente a uma mistura quer a técnicas de ficção (montagem, travellings, banda sonora extra diegética, organização temporal), quer do documentário (voz off, legendagem, mostrar a presença da câmara).* O filme de Perrault aparenta o formato de reportagem do cinema direto mas, ao mesmo tempo, questiona o carácter de transparência apresentando-nos, de uma forma poética, uma *versão muito particular de pessoas reais ficcionadas sem que sejam personagens fictícias ou falsas.*

Assim, para voltar à oposição ficção e não-ficção: o modelo de verdade que atravessa a ficção pressupõe uma coincidência neutra e transparente entre o lado objetivo da câmara e o lado subjetivo do ator. Num documentário não cabe à pessoa filmada fingir que a câmara não está lá, fingir que não está a ser filmada como acontece aos atores profissionais numa lógica de representação do modelo de verdade.

Mas de onde surge esta necessidade pela fabulação? Porque não se ser simplesmente autêntico, imediato e natural? Porque o ser-se autêntico e espontâneo perante a câmara é tornar-se lendário, é autoencenar-se. Como diz Claudine de France:

> La notion de profilmie, telle qu'elle est définie par l'anthropologie visuelle, se rapporte à « la manière plus ou moins consciente dont les personnes filmées se mettent en scène, elles-mêmes et leur milieu, pour le cinéaste ou en raison de la présence de la caméra. Fiction inhérente à tout film documentaire, qui revêt des formes plus ou moins aiguës et décelables. Notion empruntée à Etienne Souriau (1953) mais qui, étendue au film documentaire, concerne non seulement les éléments du milieu intentionnellement choisis et disposés par le réalisateur en vue du film, mais aussi toute forme spontanée de comportement ou d'auto-mise en scène suscitée, chez les personnes filmées, par la présence de la caméra[9].

Antes de mais, as razões são psicológicas: perante a câmara a pessoa sente que é interessante, ou que algumas das suas qualidades interessam e geram curiosidade e/ou repulsa no outro, primeiro no cineasta, polo da produção, depois no espetador, polo da receção. Ao se sentir interessante, quando sabe ser a mais normal das pessoas, sente-se performativo. Por isso os seus gestos diferem dos gestos de um ator profissional – pode olhar a câmara diretamente, pode não saber colocar a voz e não ter boa dicção, mas o gesto do seu corpo é tudo o que poderá ficar da sua imagem cinematográfica.

[9] France, Claudine de, *Cinéma et anthropologie*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1982, p. 373.

Assim, não podemos (nem o pretendemos) garantir uma verdade no documentário, como uma imagem que faça justiça à realidade, ainda que estes filmes tenham na sua base a realidade ou tenham a realidade como inspiração (por exemplo, os filmes baseados em histórias verídicas). Portanto, pensar-se que a mudança está na rutura entre ficção e realidade é um erro pois o problema está em compreender que há um lado ficcional na própria realidade. A rutura é feita com os modos de contar a 'história', no modo como não há controlo do que se diz, suprimindo os momentos mais importantes da narrativa clássica aristotélica, no modo como o plano sequência é mais útil do que a montagem de inúmeros planos que dividem e cortam a cena. Esta mudança de perspetiva implica também a consciencialização ética do gesto do realizador, do modo como filma e como nos apresenta as pessoas reais, o modo como se intromete na sua vida.

III – No Quarto da Vanda

No Quarto da Vanda (2000) de Pedro Costa é o seu segundo filme da Trilogia das Fontainhas, depois de *Ossos* (1997) e antes de *Juventude em Marcha* (2006). Neste filme, Costa leva o cinema para lá do realismo do documental, encontrando transcendência na vida quotidiana registando durante cerca de dois anos o quotidiano de Vanda Duarte, da sua família, dos vizinhos e de alguns dos seus amigos toxicodependentes, mas também o avanço gradual da demolição de um bairro, o fim de uma comunidade que vivia no bairro das Fontainhas.

Hoje, demolido o bairro e dissolvida a comunidade, o filme funciona também como um memorial. Chegado a um ponto, depois de *Ossos*, no qual reduz a equipa técnica e elimina a indústria cinematográfica da sua prática artística, Pedro Costa não pode continuar a realizar os filmes como até aí fizera. Afinal de contas, ele filma para fazer a vida mais real. Neste caso, o real é a sua ficção suprema. Este cinema não procura esconder a realidade como ela é: chocante, comum, desinteressante, vazia de sentido, cheia de tempos mortos, da repetição dos gestos da toxicodependência e da pobreza.

Vanda Duarte, que participara em *Ossos* com a personagem de Clotilde, intromete-se no trabalho de Costa: no final de *Ossos* sugere-lhe a realização de um filme sem o peso e a dimensão da indústria cinematográfica no qual seria a figura central. Desse modo, Vanda Duarte, a pessoa real, inventa a sua personagem real, a Vanda do filme de Pedro Costa, para lá da distinção entre o que é objetivamente visto pela câmara e o que é subjetivamente sentido e vivido. Simultaneamente, também o cineasta devém-outro: devém as histórias dos outros, deixa-se seduzir pela ficção que filma. Assim, o cinema direto, próximo do realismo ingénuo, não é senão um ponto de vista utópico da realidade pois não pressupõe esta contaminação da câmara de filmar, mas julga que o realizador é soberano em relação ao que nos pode mostrar.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 9-18.

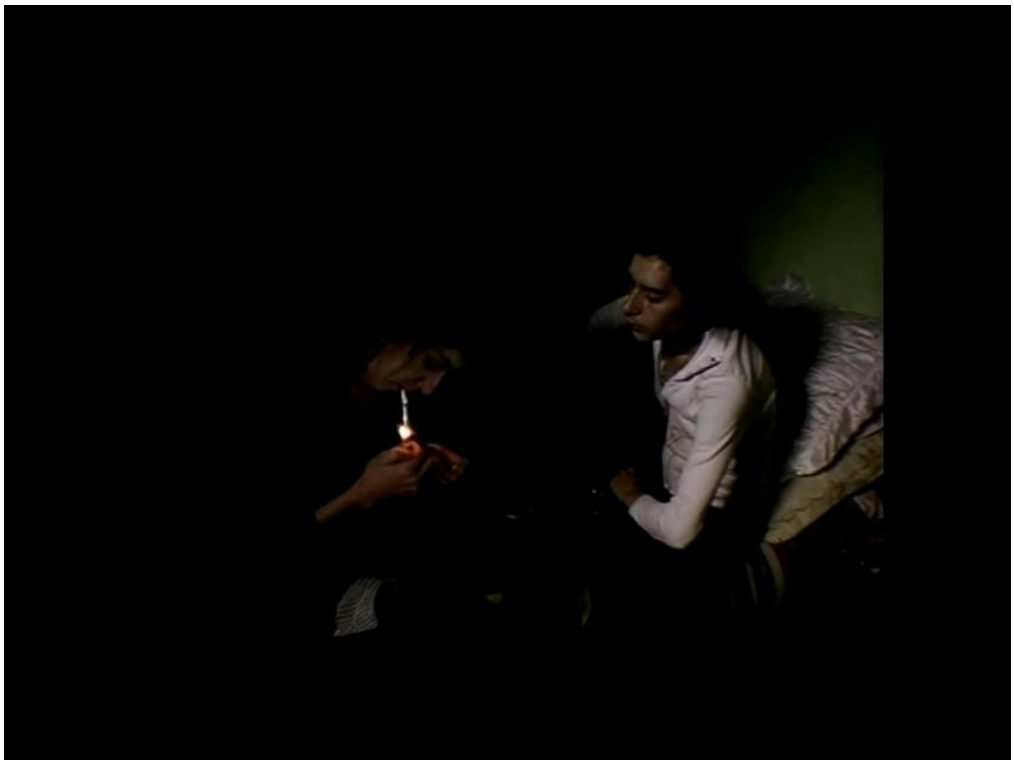


Figura 1: *No Quarto da Vanda* (2000) de Pedro Costa

Recuperando a distinção bergsoniana entre sociedades abertas e fechadas, a abertura que permite a evolução numa perspetiva molecular é rizomática e não cronológica e historicista. Se falamos de um cinema vitalista, pejado de imagens-vitais (vitais no sentido de fundamentais e no sentido de vivas) não o poderemos encerrar em fórmulas temporais cronológicas mas do devir, do futuro como retorno do diferente. As cenas são moldadas pelos momentos que fogem ao controlo do realizador e que são tão intensos que não poderiam ser criados pela imaginação ou encenados. Aqui a realidade é poética.

Este processo de devir-outro torna-se mais importante filosoficamente que a própria narrativa do género documentário. Como Jean-Louis Comolli afirma, um ator profissional sintetiza-se com a personagem que encarna, com uma personagem que se autonomiza dele mas um ator não-profissional desdobra-se consigo próprio: este procede por uma "auto-mise en scène", recuperando a ideia de Claudine de France também citada por Comolli)[10].

A lógica que guia esta auto-encenação acontece apenas numa determinada situação, num encontro fortuito pois se a ideia inicial por detrás da realização de um documentário são as características reais da pessoa a retratar, essa pessoa perante a ideia de um filme sobre si, transfigura-se e sente a necessidade de se desdobrar reforçando, ou rarefazendo, essas mesmas características. Apenas Anwar pode fazer de Anwar, apenas Vanda pode fazer de Vanda ainda que numa dimensão sobreposta à sua "realidade" cinematográfica.

IV - O Acto de Matar

O próximo filme de que falarei não se parece, à partida, enquadrar neste tipo de fabulação.

[10] Comolli, Jean-Louis, *Corps et Cadre. Cinéma, éthique, politique*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2012, p. 422.

O Acto de Matar/The act of Killing (2012) foi realizado por Joshua Oppenheimer (e corealizado por Christine Cynn e por um Anónimo indonésio) com a principal intenção de fazer um documentário que mostrasse os acontecimentos de 1965-66, na sequência do golpe de estado de Suharto, quando milhares de comunistas indonésios foram perseguidos, torturados e mortos. Depararam-se com um primeiro obstáculo: não encontraram nenhum registo fotográfico ou cinematográfico dos acontecimentos que pudessem usar no filme como testemunho documental (material de arquivo normalmente usado neste tipo de documentário). A solução passaria por falar diretamente como familiares e amigos das vítimas, porém todos se recusaram a testemunhar, intimidados por pressões políticas e sociais.

É com surpresa que descobrem que os carrascos estão mais abertos a exporem os acontecimentos. É com uma surpresa ainda maior que descobrem que não só estão dispostos a relatar os seus atos, como os pretendem encenar para o filme de Oppenheimer, representando tanto o papel de vítima como de agressor. Ao contrário de Vanda que apenas faz de si mesma, Anwar Congo é múltiplo. É deste modo que os agressores, Anwar Congo e Herman Koto, dois antigos líderes de um dos esquadrões da morte que vivem lado a lado com familiares e amigos das vítimas, passam a ser os atores do filme que nos contam a sua própria história e a história de um contexto político e social mais alargado (ou pelo menos, tal como a pretendem contar).

Ora, com esta decisão Oppenheimer enfrenta importantes questões éticas: como pode um filme 'controlado' pelos agressores ser um retrato fiel dos acontecimentos fazendo justiça às inúmeras vítimas? Deve o realizador dar protagonismo a atores não profissionais que testemunhem na primeira pessoa atos bárbaros e desumanos? Recorrer à encenação dos atos não será uma forma de suavizar os atos reais perpetrados?

Figura 1: *The Act of Killing* (2012) de Joshua Oppenheimer

Os agressores, Anwar Congo e Herman Koto, escolhem recriar os seus atos de matar através de vários géneros cinematográficos, oriundos principalmente da indústria norte-americana, como o musical, o *western*, o *film noir*. Neste caso, a auto-encenação da sua história percorre, por sua vez, todo um imaginário dos mitos e géneros lendários criados pelo próprio cinema clássico. É com visível orgulho pelos atos cometidos e pela sua cinefilia que

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 9-18.

Anwar procura a empatia de equipa de filmagem e dos próprios espetadores.

Deste modo, ser a estrela principal num filme de *gangsters* é como que o culminar de uma carreira de sucesso. Mas a performance, inicialmente fria e distanciada dos atos encenados, revela-se uma vã ilusão que não consegue manter. A realidade acaba por se intrometer de uma forma ambígua sem que possamos deslindar se não será mais uma representação bem conseguida de Anwar. Quando, quase no final do filme, Anwar revê as filmagens das suas recriações, ele cede às imagens vistas de si mesmo no papel do Outro (da vítima). É assim que o pensamento do filme impõe-se ao seu próprio pensamento (e ao nosso como espectadores) mostrando-nos como pensar bem.

Conclusão

Não basta apontar a câmara às pessoas comuns, às pessoas reais, para termos um objeto cinematográfico interessante e sólido. Não basta o cinema direto para levarmos a realidade ao cinema. A inautenticidade paira sempre sobre a obra final, pois, na verdade, o resultado final muito depende da solidariedade que se cria entre as pessoas reais e o cineasta.

A realização de documentários segundo o modelo de Costa em *No Quarto da Vanda* ou segundo o modelo de Oppenheimer em *O Acto de Matar* é uma prática coletiva e participativa. Mas se os realizadores têm um acesso privilegiado às pessoas comuns, eles têm também um dever ético no modo como as representam.

Diz Deleuze: "Ce qui s'oppose à la fiction, ce n'est pas le réel, ce n'est pas la vérité qui est toujours celle des maîtres ou des colonisateurs, c'est la fonction fabulatrice des pauvres, en tant qu'elle donne au faux la puissance qui en fait une mémoire, une légende, un monstre."[11] Apenas o documentário apresenta-se como um conceito fraco e ineficaz para descrever práticas artísticas díspares e hibridas que partilham algumas características. Também é verdade que a obra final difere mas em comum está uma ideia de realismo de fabulação, ou de realidade fabulada. Comparando a apresentação da própria pessoa real no filme documental, vemos como a fabulação se revela uma perspetiva positiva que acrescenta mais compreensão ao pensamento crítico do género documentário, conjugando vários elementos mas, principalmente, mostrando o trabalho de construção da identidade pois compreende o processo de constituir este 'o-próprio' e compreende a dinâmica, o trabalho coletivo com o realizado.

Perguntávamos o que teria o cinema de especial para o pensamento filosófico. Ora, que outra forma de arte daria tanta atenção a pessoas como Vanda Duarte ou Anwar Congo fazendo-nos pensar nas suas razões? Eles ficcionam a sua vida, pela conversação, pelo diálogo, pela encenação, criando os seus mitos sem dizer falsidades: apenas porque essa é a verdade do cinema e não um cinema da verdade.

Assim, a ética da prática documental, e em concreto de uma ética relacional, envolve a relação entre realizador e personagem real – numa prática colaborativa na qual o realizador não dita nem manipula a imagem final da pessoa real sem a aprovação ou conhecimento desta. Envolve ainda círculos mais alargados como familiares e vizinhos e é também a estes que o filme deve honestidade e respeito. Neste caso, Vanda e Anwar têm conhecimento quer dos processos de filmagem envolvidos no acompanhamento do seu quotidiano, quer da imagem fílmica que o cinema criará de si. Ou seja, a Costa poderíamos questionar o seu interesse em expor a pobreza e a toxicodependência. A Oppenheimer poderíamos questionar a

[11] Deleuze, Gilles, *Cinéma 2: L'Image-temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 196.

ausência das vítimas reais e o poder dado aos carrascos. Mas Vanda e Anwar não são as tradicionais vítimas mostradas pelo documentário o que nos pode levar à ideia de que há uma exploração no retrato feito de pessoas que não se poderiam defender da imagem criada por si. Tal como Albert Maysles afirma: "People getting their stories told can be as important or even more important than anything else. That applies to their suffering, their vulnerabilities, even what they're kind of ashamed of"[12]. Neste texto Leeman alerta: o problema de exploração ou domínio do cineasta ocorre quando o sujeito não detém formas de se representar a si mesmo, mas nestes casos a dignidade do sujeito filmado fica garantida, sem possibilidade de poder ser explorada como mero miserabilismo voyeurista. A clareza da linguagem cinematográfica também é incluída neste código de ética pois o espetador não deve ser enganado ou iludido sobre o que está a ver e ouvir, ainda que haja à partida um alerta neste género de documentários que pede um lado mais criativo e menos expositivo, de um observador neutro.

Neste caso, a fabulação torna-se ainda mais importante pois o próprio filme funciona como um memorial sem o qual as duas histórias e comunidades cairiam no esquecimento. No caso do filme de Pedro Costa, por demolição do bairro e realojamento dessa comunidade num novo bairro; no caso de Oppenheimer, porque não há registo dos acontecimentos históricos, apenas pode recorre às lembranças e encenações dos agressores. Neste caso, e porque *O Acto de Matar* poderá estar mais próximo de um docudrama do que de uma docufição, as lembranças de Anwar devem ser lidas com o mesmo cuidado com que as imagens de arquivos o são.

O pensamento destas imagens não passa pela transmissão das ideias do realizador, ou por aquilo que as personagens dizem, ou pela realidade filmada, mas estão nelas próprias. Ou seja, o filme pensa. A persuasão é o próprio filme. O cinema revela a nossa impotência em pensarmos outra coisa que não o pensamento das imagens. Mas, tal como Deleuze defende na sua filosofia do cinema, como a origem desse pensamento não é humano, ele é para nós o ainda não-pensado, o novo pensamento com que não contávamos. Mais do que nos mostrar o que pensar (no campo da moralidade isto traduz-se na lógica ética do juízo do bem e mal ou da resolução de dilemas éticos), um documentário de fabulação pode fazer-nos pensar, mostrando-nos *como* pensar a prática artística e criativa da ligação interpessoal.

[12] Leeman, Lisa, "How Close Is Too Close? A Consideration of the Filmmaker-Subject Relationship", *International Documentary*, June 2003. http://www.documentary.org/feature/how-close-too-close-consideration-filmmaker-subject-relationship.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 9-18.

El Carnaval de Cádiz

Una aproximación estética bajo la mirada bajtiniana

Fabiola BLANCO DOMÍNGUEZ

UNED

La libertad que ofrecía la risa, era sólo un lujo
que uno podía permitirse en los días de fiesta.
Bajtín

Aproximación bajtiniana

He realizado una aproximación estética del Carnaval de Cádiz centrándome en el análisis que realizó Mijaíl Bajtín en 1965 en su obra *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. En ella, Bajtín analiza las obras de Rabelais y su vinculación con el espacio y el tiempo, es decir, en plena Edad Media, momento en el que se daba una batalla entre lo oficial y lo no oficial, donde las fiestas van transformándose, con un lenguaje propio y particular, en el vehículo del pueblo para conseguir, de forma temporal, la libertad.

Cádiz es una ciudad trimilenaria por la que han pasado los fenicios, los romanos, los visigodos, los bizantinos y los árabes. Cádiz ha visto partir desde sus puertos a numerosos descubridores en busca de nuevas tierras y ha sufrido en sus aguas históricas batallas navales. Los gaditanos propiciaron la expulsión de los franceses en 1812. En este mismo año, la ciudad acogió a las Cortes de España y el 19 de marzo se promulgó la Primera Constitución Española, conocida como *la Pepa*. Además fue aquí donde se inició la Revolución de 1868, *La Gloriosa*, que acabó extendiéndose por España y provocó el destronamiento de Isabel II. Esto demuestra el espíritu luchador y revolucionario de sus habitantes, portadores

del estandarte de la libertad, y que no dudan en enfrentarse con los poderosos para conseguir el bien popular. Y la historia del Carnaval de Cádiz está impregnada de esa lucha popular reivindicadora contra lo establecido como recurso para preservar su utópica libertad. Es la ciudad donde renace cada febrero el segundo mundo no oficial bajtiniano en la "Fiesta de la Libertad".

Carnaval, entre el arte y la vida

En general el mundo de lo cómico y de la risa de las fuentes populares se opone a la cultural oficial, al tono serio, religioso y político. El carnaval ofrece una visión del mundo y de las relaciones humanas diferente a la defendida por Iglesia y Estado, basada en el humor popular tanto para el duelo como para la reivindicación. Construye un *segundo mundo* y *una segunda vida* en la que todo se vuelve del revés, donde Estado e Iglesia pueden ser, y de hecho con frecuencia ocurre, criticados y ridiculizados. Abre un paréntesis en la existencia cotidiana en el cual, saltando censura y limitaciones, el ser humano libera sus instintos más íntimos para poder ser, y decir, aquello que más se desea. El obrero puede convertirse en rey, en santo, en mujer, en todo aquello que pueda imaginar. Diferente a lo cotidiano, a lo oficial. Es la cultura carnavalesca en esencia.

Como bien observa Bajtín "a diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes". Es significativa la abolición de las relaciones jerárquicas. En las fiestas oficiales (tomemos como ejemplo el Día de la Hispanidad) las distinciones jerárquicas se destacan, se resalta el lugar que ocupa cada cual gracias a los títulos, grados o funciones que realiza en función de su cargo. La finalidad es acentuar la desigualdad. En el carnaval, por el contrario, nadie ocupa un lugar superior. Su fin es el disfrute y la liberación de toda la sociedad, sin importar el salario, la edad ni cualquier otra distinción social. Goethe en su libro *El carnaval de Roma* expone: "La diferencia entre los grandes y los pequeños parece suspenderse durante un momento; todo el mundo se relaciona; cada uno toma a la ligera lo que le sucede: la libertad y la independencia mutuas son mantenidas en equilibrio por un buen humor universal". Esa misma eliminación de jerarquías es la que permite el auténtico disfrute y goce de la fiesta.

En nuestra sociedad sacrificamos la sinceridad con el fin de mantener relaciones cordiales con todo aquel que tenemos contacto. Se trata de convivir. No podemos, o al menos no debemos, decir aquello que pensamos en determinadas ocasiones a personas a las que estamos subordinados. En una escala superior, podemos afirmar que esto se produce entre diferentes jerarquías sociales y forma parte de nuestro día a día. Los menos privilegiados necesitan encontrar mecanismos para expresar todo aquello que realmente piensan sin tener miedo a las represalias. El Carnaval de Cádiz se postula como ese espacio libertario donde la sinceridad revive. La máscara, la plaza y las coplas permiten el anonimato o, al menos, la ocultación parcial del yo. Ya no importan quién opina sino qué opina. Aunque no solo el Carnaval de Cádiz ofrece esta opción. Según Scott, es difícil encontrar una cultura en la que no haya alguna fiesta similar. Este mismo autor las considera situaciones extraordinarias, ya que las reglas de intercambio social no se aplican. Se produce un abandono físico: la celebración del cuerpo, la glotonería, la sexualidad abierta. Por ello la figura clásica del carnaval, don Carnal, es representado como un glotón y bebedor gordo tendencioso a la lujuria, mientras que doña Cuaresma es una vieja flaca. Responde al dicho popular "para convivir hay que *combeber*".

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 19-27.

Para vivir el Carnaval de Cádiz es requisito indispensable recorrer la ciudad. En cualquier calle o plaza se manifiesta el carácter de la fiesta. El buen tiempo, el color de los disfraces y las máscaras de la multitud, los olores del *pescaito* frito, el ruido ensordecedor, provocan la alegría y el entusiasmo en un derroche sensorial extremo. Además, debido al gran número de personas que pasean por la localidad en esos días, el contacto físico es obligatorio. Si no incomoda esa supresión del espacio personal, se refuerza el sentimiento de colectividad, de iguales. Convierte a los asistentes a la fiesta en un Todo, les invita a ser una unidad que camina, canta, crítica y ríe conjuntamente. El carnaval permite al hombre sentirse parte de una sociedad, y esto cobra con el paso del tiempo más importancia debido al *mundo virtual* en el que vivimos, donde se están devaluando las relaciones sociales y el sentimiento de comunidad.

Lo esencial del carnaval se asemeja al teatro, aunque no podemos limitarnos a considerar la fiesta exclusivamente como una representación teatral. En el teatro, los espectadores asisten a la función, en el carnaval los espectadores son parte de la representación. Son protagonistas de lo representado. En el carnaval, cada persona se transforma exteriormente, mediante el disfraz o la máscara, pero además sufre una transformación interior. El actor y el espectador es un todo que se identifica con aquello que se canta y se reencuentra con su grupo de iguales. El carnaval se convierte en una forma concreta de la vida gracias al disfrute y la liberación individual y grupal. Durante estas fechas es cuando se produce una renovación y renacimiento. El carnaval se vive con todos los sentidos, despierta cada uno de ellos, y sólo con ellos se siente la "Fiesta de la Libertad". Es esa otra vida bajtiniana del pueblo, basada en el principio de la risa regido por un conjunto de leyes que no son válidas durante el resto del año. Leyes que necesitan de la libertad y que amplían los límites de la existencia del ser en una sociedad donde éstas parecen pervivir para coartarla. En palabras de Bajtín; "El carnaval está situado en las fronteras entre el arte y la vida. En realidad es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego."

La liberación temporal del alma humana

Cualquier fiesta siempre tiene una relación con el tiempo. Las fiestas han permitido a las distintas sociedades organizar los calendarios anuales. Como ejemplo, las Saturnales romanas eran las fiestas que marcaban el fin y el inicio de distintos periodos. En la civilización cristiana el calendario se estructura en distintas etapas, que dividen el año en fases de alegría y tristeza, de júbilo y penalidad, que se van alternando. Por ello Julio Caro Baroja[1] afirmaba que "el considerar al carnaval como fiesta de origen pagano es un tópico que repite la gente no letrada". Caro Baroja defiende que "esta fiesta es un hijo (aunque sea pródigo) del cristianismo"[2]. Esta fiesta se viene celebrando desde la Edad Media antes de la Cuaresma, ya que es consecuencia de una concepción del tiempo ajustada a los ciclos de las cosechas, que tradicionalmente servían para regir la vida de hombres y mujeres.

Podemos considerar que el año cristiano comienza con el Adviento (período de intenso trabajo en las faenas agrícolas anteriores al duro invierno), al que sigue la Navidad, período de regocijo familiar y alegría. A continuación tenemos el Carnaval, seguido de la Cuaresma; cuarenta y seis días de ayuno y penitencia que terminan con la Semana Santa. Esta época de ritos de dolor culmina con los de la felicidad de la Pascua que inicia los ritos de verano.

[1] Caro Baroja, Julio. *El Carnaval*. Madrid. 1979
[2] Ibíd.

El carnaval, situado entre la Epifanía y la Cuaresma, es representado por Don Carnal, símbolo de la Libertad. Durante su reinado se autoriza la satisfacción de todos los apetitos que en la Cuaresma se reprimirán. Es una fiesta que actúa como un desahogo previo a la represión cuaresmal y que permite comer, beber y realizar todo aquello que es fuertemente prohibido en el período posterior. De ahí la importancia a nivel psicológico que tenía, y tiene, el carnaval en la sociedad cristiana. Permite, antes con mayor importancia que en la actualidad, estabilizar la psique humana ya que posibilita la liberación de todos los instintos considerados como pecaminosos por el Estado Católico oficial. Esta liberación era de mayor importancia en los inicios de nuestra fiesta, en una época donde la Iglesia regía y limitaba la vida de todos los ciudadanos. Probablemente de aquí derive la importancia que otorgaba el pueblo a estas fechas, y que aún hoy sigue vigente.

Bajtín[3] considera que el carnaval es el triunfo, aunque sea temporal, de la liberación del alma humana, permitiendo la abolición de cualquier régimen social establecido y la eliminación de tabúes, tanto del lenguaje como de las conductas humanas. Se opone a ese código de valores cristianos que rigen el día a día de nuestra sociedad. Aunque, en nuestros días, buena parte de la población no practica los rituales de la Iglesia, seguimos conservando en nuestra cultura valores y pautas cristianas. No vivimos en una Edad Media con un cristianismo fuertemente marcado o en el periodo franquista, pero el carnaval sigue permitiendo liberarnos de lo que culturalmente nos dictan que tenemos que ser, y hacer; creándonos un espacio temporal de libertad utópica que afronta distintos conflictos y presiones de los poderes actuales.

La fiesta vuelve cada año y es interesante como Gadamer[4] analizó el retorno de la fiesta, en general, dentro de su concepto de juego del arte. La fiesta que retorna no es ni la misma ni otra distinta sino una celebración. Siempre es la misma fiesta, celebrada de manera diferente. Por ello, dice Gadamer[25], que la fiesta se convierte en un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro. Tiene en su ser su devenir y su retorno. Esto ocurre en el carnaval. Cada año se celebra la misma fiesta, pero reinventada. Permanecen los disfraces, las letrillas, los pasodobles, siendo distintos. Cada año se celebra el concurso si que se escuchen dos coplas iguales. La recepción y la representación estética son diferentes cada vez siempre en la misma fiesta.

La oposición entre mundos

En la actualidad, las fiestas oficiales, religiosas y civiles, contribuyen a consagrar, en mayor o menor medida el régimen actual. En festividades como la Semana Santa se establece una mirada al pasado. Las procesiones que tienen lugar a lo largo de nuestra geografía española, y especialmente en la ciudad que nos interesa, Cádiz, sirven para reafirmar una serie de valores cristianos, así como para recordar al pueblo que Dios sigue ahí, que alguien murió por todos y la obligación de rememorar y venerar este hecho. La inmutabilidad y perennidad de esta fiesta se rompe con el carnaval, que mira al futuro, a diferencia de estas celebraciones que rememoran el pasado como un modo de perpetuación de aquello que fue. En la ironía, la crítica y la burla se esconde cierto aire de renovación utópica. El carnaval es un aspirar a mejorar, una esperanza utópica que podemos sentir cada año[5]. Esta fiesta actúa sin ser

[3] Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.15

[4] Gadamer, H-G. *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona. Paidos. 1991

[5] Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François*

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 19-27.

impuesta como forma opuesta a las festividades religiosas. Empezó siendo una fiesta que no era regalada por el poder. Tal y como afirmaba Goethe del carnaval romano: "El carnaval de Roma no es propiamente una fiesta que se le da al pueblo, sino que el pueblo se da a sí mismo".[6] En sus inicios la gente simplemente se divertía y disfrutaba de unos instantes de libertad que ellos mismos se donaban. Ni Estado ni Iglesia participaba de estas fiestas, como sí ocurría con las demás. Bien es cierto que hoy día el Ayuntamiento sí participa en el Carnaval de Cádiz, ofertando espectáculos y cediendo dinero de las arcas públicas.

Se da además una oposición entre mundos, entre el establecido oficialmente, y el mundo no oficial[7]. Aquel serio, estructurado, jerarquizado, fuertemente reglamentado. Este, abierto, de iguales, donde la única norma es que no existen normas más que aquellas cuya función es el mantenimiento de la estética del carnaval. Esto permite al participante de la fiesta volverse a si mismo y sentirse uno más entre semejantes. Este volver a nosotros mismos nos permite reconocernos, descubrir nuestros miedos, nuestros odios y secretos. Y esto nos ofrece la posibilidad de oponernos a nosotros mismos mediante el disfraz o la máscara. Cuando nos disfrazamos, nos oponemos a aquellos que somos el resto del año, nos escondemos detrás del disfraz para liberar todo lo que reprimimos habitualmente. Nos escondemos para liberarnos, o nos liberamos cuando nos escondemos. Al disfrazarnos, ocultamos nuestra propia identidad para permitir la liberación de nuestro propio yo. El disfraz dota de anonimato. Esto permite al individuo ser, al mismo tiempo, actor y espectador del carnaval. Esto permite poder satirizar y criticar ampliamente a cualquiera, en especial a Estado e Iglesia.

El Carnaval resulta como reivindicación permanente desde la oposición a lo establecido. Gracias al Carnaval, la gente puede mostrar libremente su desacuerdo con las políticas, doctrinas o creencias. Esta oposición era más evidente en la Edad Media, debido a la jerarquía estamental. El estamento más desfavorecido acudía a la plaza pública donde se proclamaba rey al bufón o se realizaba una "misa del burro" donde se evocaba la huida de María con el niño Jesús de Egipto, centrando la importancia en el burro y su rebuzno[8]. En esta época en la plaza se encontraba la vida en estado puro, al estilo clásico en el que el ágora era punto de encuentro y reunión: comerciantes que iban y venían anunciando sus productos, trovadores con sus recitales y su música, saltimbanquis que venían desde lejos con sus atuendos y sus espectáculos. La plaza es el referente donde acude el tercer estamento a trabajar, a comprar y vender. Allí todos son iguales. Y será justo allí donde más cabida tendrá el carnaval medieval, donde es latente esta igualdad y donde se produce el contacto físico; además de ser el destino de todos aquellos forasteros que traerán costumbres que se asumirán. En las plazas se ridiculizaba a los reyes, a los curas, a todo aquello que de algún modo oprimía y coartaba. Aún hoy día, este carácter del espacio público como emplazamiento libertario en la época del carnaval se hace patente por las calles de la ciudad gaditana. Es el espacio democrático por antonomasia, que no clasifica por clases sino que une por una fiesta con sus juicios morales de condena o aprobación. El urbanismo y la urbanidad han sido protagonistas de la continuidad de esta fiesta emblemática. Sólo tienes que pasear por las calles de la ciudad durante los días de fiesta para comprobar como agrupaciones, perteneciente al certamen o ilegales[9], tienen total libertad para mofarse y criticar todo aquello que deseen, sin que la censura tenga un

Rabelais. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.247

[6] Goethe, Johann Wolfgang von. *El Carnaval de Roma*. 2004. Alba Editorial p. 74

[7] Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.83

[8] Ibíd. p.75

[9] Se llama agrupaciones ilegales a aquellas que no participan en el COAC pero si en el carnaval.

hueco en algún callejón. Esta actualización de la reivindicación se manifiesta como ejemplo en la chirigota ganadora del COAC del 2014, dirigida por José Antonio Vera Luque titulada *Esto si que es una chirigota.* Al abrirse el telón encontramos, perfectamente reproducida, la entrada del Congreso con todos los representantes de gobierno. Crítica y burla van de la mano en esta agrupación, aún sin escuchar sus letras, la caracterización y el decorado ya hablan por sí solos.

Con respecto a la Iglesia la siguiente letra que transcribo de la comparsa *Los miserables* (1993) de Antonio Martínez Ares le costó al autor la expulsión de la cofradía a la que pertenecía:

Ha dicho el santo padre
que el aborto es de asesinos
y es curioso que lo diga
alguien que no tiene hijos
alguien que come y bebe
por culpa de algún cristiano
que no vive en un piso
que vive en el Vaticano
que lo único que hace
es saludar con una mano.
Respóndame padre
¿Por qué… se le niega entonces
la comunión a los retrasados?
¿Por qué tantas criaturitas mueren
de hambre y desamparados?

¿A quién llama usted asesino?
Que fácil es, qué fácil es
recordarnos los mandamientos,
viviendo como un marqués.
Si usted es Dios aquí en la Tierra
por qué se encierra en ese palacio.
Usted qué sabe de las guerras,
usted que sabe de calvarios.
Déjese de tanta historia
apostólica y romana.
Creo en ese cristo tan humilde
que murió en un *maero*
Y creo en su santa madre
y que me perdone el cielo,
que a usted yo no le creo

Valga de ejemplo para mostrar que es una fiesta cuya realidad molesta enormemente al poder.

Lo que era una calle se convierte en un escenario recorrido y atravesado y por arte de magia, en un espacio sensible para la libertad formal, la igualdad de derechos y los principios históricamente reivindicados por la población gaditana.

La risa vence el miedo

Aristóteles decía que el hombre es el único ser viviente que ríe, y aunque hoy día haya estudios que parecen indicar que algunos homínidos también tienen esta facultad, podemos afirmar que, aunque no sea exclusivamente el único ser que ríe, sí es el único capaz de propiciar de forma consciente la risa de otro ser humano. Este don "exclusivo" del ser humano tiene un efecto regenerador, a la vez que comunicativo. Sonreímos cuando un peligro ha pasado, reímos cuando estamos nerviosos como respuesta de nuestro cerebro ante una situación complicada. Buscamos en la televisión o en el cine comedias que nos hagan reír y relajarnos después de un largo día.

Como ya dijimos anteriormente, lo cómico se opone a la cultura oficial, religiosa y política. Nadie ríe en la iglesia, ni en la oficina, ni daremos credibilidad al político que ría en una rueda de prensa. Tal y como afirma Herzen, la risa contiene algo revolucionario[10]. Permite a los

[10] Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.87

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 19-27.

iguales unir su risa, reír todos al unísono de aquello oficial que oprime. Y en período de carnestolendas puede resonar en la plaza sin consecuencias gracias a ese *segundo mundo* que, según Bajtín, nos ofrece la fiesta.

Los romanos ya disfrutaban de la risa en sus saturnales, donde se subvertían las clases sociales, y en sus bacanales donde todos acababan disfrutando y bebiendo de más. Luego llegó el cristianismo condenando la risa, "ríe como un condenado" dice el refrán popular. Con la llegada de los Apologistas cristianos se considera la risa como emanación del diablo y se invita al cristiano a la seriedad, al dolor y al arrepentimiento de sus pecados. Sin embargo, esta seriedad defendida por la Iglesia necesitaba la existencia de la risa en el exterior. Por ello aparecieron formas cómicas al lado de las manifestaciones oficiales. Buen ejemplo de ello es la "Fiesta de los Locos" que se celebraban varios días al año legalmente, aunque al final de la Edad Media ya se consideraban ilegales y se celebraban en la calle. Según Bajtín "estos festejos son indispensables para que lo ridículo, que es nuestra segunda naturaleza, innata en el hombre, pueda manifestarse libremente al menos una vez al año"[11]

En Cádiz, en Carnaval la risa permite la liberación de la frustración acumulada a lo largo del año. Esta risa, al ser todos a la vez espectadores y actores, nos escarnece por igual. El pueblo no se excluye de su sátira, sino que forma parte de ella. Se autocritica en su burla para seguir evolucionando como grupo imperfecto. Es una risa utópica, una risa que señala aquellos defectos de la sociedad que queremos que cambien.

"Al vencer el temor, la risa aclaraba la conciencia del hombre y le revelaba un nuevo mundo".[12] Bajtín entendía que gracias a la risa el hombre superaba el temor a todo lo superior. Y aunque esta superación fuera temporal y luego volvieran los temores, el hombre vislumbraba un atisbo de esperanza y la concepción de que se podía alcanzar un mundo mejor. Esta concepción la sigue teniendo el individuo actual, que al pasear entre calles gaditanas, o al cantar las coplillas junto a otras personas y al reír en grupo, se siente parte de un todo, de un colectivo que unido es fuerte, que puede vencer a aquello que teme, que grita aquello que odia. Y esta efímera sensación acaba cuando la fiesta llega a su fin.

En el Carnaval de Cádiz esta risa se puede encontrar claramente en las letras de la chirigota, cuyo lenguaje propio analizaremos en el próximo apartado. Mensaje que se acompaña con otro de los elementos característicos del carnaval: el disfraz. Disfraz y lenguaje son el vehículo idóneo para transmitir la risa, que en definitiva es mucho más que una mueca pagana.

El lenguaje como vehículo reivindicador

Bajtín encuentra un claro vínculo entre el carnaval y la expresión plaza pública con la creación de un lenguaje propio y particular. "En la plaza pública se escuchaban los dichos del lenguaje familiar, que llegaban casi a crear una lengua propia, imposible de emplear en otra parte [...] Durante los días festivos, en carnaval sobre todo, el vocabulario de la plaza pública se difundía por todas partes."[13] El carnaval es creador de lenguaje, de expresiones y, unido a ello, de sentimientos y vivencias exclusivas de la fiesta. Ya Bajtín observa que en la Edad Media se erigían tablados en medio de la plaza, al igual que ocurre en nuestro Carnaval.

[11] Ibíd. p.72
[12] Ibíd. p.86
[13] Bajtin, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.140

Podemos comparar a los carnavaleros con los pregones del siglo XVII. Estos poseían su propia figura verbal y musical para pregonar leyes, ordenanzas, bandos, noticias… Los carnavaleros realizan algo similar cada febrero. Las coplas de cada año son manifestaciones que expresan las inquietudes de los autores y suelen ser fiel reflejo de las inquietudes de la sociedad. Permiten crear una historia popular en la que se evidencian los hechos más importantes. El fin de las coplas es la crítica, gritar una injusticia, un problema político o social siempre con una melodía de fondo. Las coplas son una denuncia armónica, melodiosa. Ya Martínez Ares en 1998 con *Los Piratas* y su "Con permiso, buenas tardes" nos hablaba de la violencia machista, o Antonio Martín en 2009 con *La mare que me parió* condenaba el crimen que impactó a la sociedad de Marta del Castillo en su pasodoble "Que se apaguen". En las coplas, lo importante es lo que se dice. José María Pemán en 1959 decía en su discurso como pregonero: "El Carnaval de Cádiz es una fiesta literaria que tiene dos partes de gracia, una de melancolía y una de libertad"[14].

Aunque esto entrañe cierta dificultad, lo realmente difícil es conseguir, sin olvidar el potencial del humor como arma de denuncia, que una letra sea divertida, que el público pueda reír con aquello que se dice. Los recursos para convertir un texto en cómico son muchos. En Cádiz, en la creación de este lenguaje propio los autores saben que ciertos mecanismos funcionan, como se comprueba en el eso de los trabalenguas, del doble sentido, de la hipérbole y de las comparaciones, entre otros muchos recursos de la lengua.

Conclusiones

La "Fiesta de la Libertad" históricamente ha permitido a la población combatir para ampliar los marcos libertarios en los que regir su cotidianidad. Esta lucha paulatina a lo largo de los siglos nos muestra como la reivindicación de la libertad estaba siempre presente en la vida de los ciudadanos, aun cuando fueran épocas de extremas dificultades.

Temporalmente, la fiesta es el *segundo mundo* bajtiniano que retorna cada febrero. Abre un paréntesis en la existencia en el que se nos concede una libertad utópica, un aspirar a mejorar nuestro futuro cantando las injusticias del presente.

El Carnaval de Cádiz es una reivindicación permanente desde la oposición a lo establecido. Gracias a la fiesta, la gente puede mostrar libremente su desacuerdo con las políticas, doctrinas o creencias. Esto tiene lugar en la plaza y en las calles de la ciudad como emplazamiento propio de referencia popular. En el espacio público se produce la sensación de unión con una comunidad de iguales que cataliza su denuncia de las injusticias por medio de la risa, la gracia, el humor. La risa está presente en el habla de Cádiz, reside en el ingenio y la creatividad de sus coplas que acaban convirtiéndose en lenguaje propio de sus habitantes.

El Carnaval de Cádiz, en definitiva, es expresión permanente de la reivindicación popular con un soporte estético propio que garantiza su continuidad en una población que lo adoptó como mecanismo de regeneración desde el pasado y planteando siempre su supervivencia en el futuro.

La liberadora "Fiesta de la Libertad" queda entendida como creación estética del ayer y del mañana.

[14] Diario de Cádiz, 1 de febrero de 1959.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 19-27.

Bibliografía

Antón Solé, Pablo. *El Carnaval gaditano y el cura Pedro Gómez Bueno.* Actas del VIº Congreso del Carnaval. Cádiz, 1994,

Arcipreste de Hita. *El libro del buen amor*. Madrid. Edimat. 1999

Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid.

Caro Baroja, Julio. *El Carnaval*. Madrid, 1979.

Cristini, Anna. *El Carnaval de Cádiz: un giornalismo cantato.* Bookmoon. 2015

Enzina, Juan del. *Cancionero de las obras de Juan del Enzina*. 1496. Online http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/egloga-representada-la-mesma-noche-de-antruejo--0/html/ff977b50-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html

Fernández Palacios, Jesús. *Del Carnaval a Las Fiestas Típicas*, en Actas del V Congreso del Carnaval de Cádiz.

Gadamer, H-G. *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta.* Barcelona. 1991

Goethe, Johann Wolfgang von. *El Carnaval de Roma*. 2004. Alba Editorial.

Horozco, Agustín de. *Historia de la ciudad de Cádiz*. Mairena del Aljarafe (Sevilla). Extramuros. 2009.

Medina Tamayo, José Manuel, *Algunas notas sobre la prohibición del Carnaval de Cádiz bajo el régimen de Franco*, en Actas del V Congreso del Carnaval de Cádiz.

Muir, Edward. *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Complutense 2009

Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Txalaparta. 2003

Solís, Ramon. Coros y chirigotas. Madrid, Silex, 1988.

Webgrafía

http://www.elmundo.es/especiales/2009/07/espana/constitucion/actualidad/reportajes/carnaval.html

http://www.gentedecadiz.com/

http://modulos.grupojoly.com/carnaval_cadiz_2009/vocabulario/#Punteo

http://www.carnavaleando.com/documentacion/coac-2016/bases-coac-2016-adultos.pdf

Sección temática 3:

Ética

Moral pensada y moral vivida
Ética y vida cotidiana en Adela Cortina Orts

Teresa SEVILLA ZAPATA

Universidad Iberoamericana

Frente a las grandes hazañas de los héroes griegos y de los caballeros andantes,
introdujo la modernidad el aprecio por la vida cotidiana, que no merece contarse
en leyendas extraordinarias, precisamente porque es el mundo de lo ordinario,
pero si puede estar lleno de sentido y ser excelente.
Adela Cortina[1]

La ética es filosofía práctica, su misión es elaborar construcciones filosóficas que sirvan de punto de partida y deben pasar por la prueba de los hechos y la experiencia.

En el presente escrito nos proponemos dos objetivos: en primer lugar, recuperar dos importantes conceptos acuñados por la filosofía práctica española: la *moral pensada* y la *moral vivida*; y en segundo lugar, destacar cómo Adela Cortina hace que ellos adquieran consistencia, plasmándolos ejemplarmente en varios de sus textos.

Adela Cortina, sucesora de una gran tradición filosófica española; heredera de filósofos de la altura de José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri y José Luis L. Aranguren, entre otros, retoma de este último, lo que es una constante a lo largo de su obra: el afán de relacionar la *moral pensada* con la *moral vivida*.

Las ideas sobre ética de Cortina, en ningún momento, se han alejado de los asuntos vitales, de las morales vividas de las personas y de los grupos sociales. Sus páginas escritas, tratan directa o indirectamente de ellas y en ocasiones se encarga de decirlo tácitamente:

[1] Cortina Orts, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad,* Taurus, Madrid, 1998, p. 193.

> Nos aprestamos a responder estas preguntas tomando como bagaje aportaciones de la ética de Occidente, por ser la que mejor conocemos, pero también de la literatura, la religión y la experiencia cotidiana, fuentes innegables de saber profundo[2].

De acuerdo con José Luis L. Aranguren: «la ética no crea su objeto, sino que se limita a reflexionar sobre él por lo que no debe haber distancia entre la *moral vivida* o moralidad real y la ética sistemática»[3]. El pensamiento ético de Cortina se levanta sobre las estructuras humanas que hacen del hombre un ser moral, es decir con experiencias morales.

Es indiscutible el afán de la autora por relacionar lo que se ha denominado *moral pensada* y *moral vivida*, pero antes de entrar a ver ejemplos concretos en su obra, se hace necesario realizar una breve presentación de estos dos conceptos ¿Qué se entiende por *moral pensada* y por *moral vivida*?

Como se mencionó en líneas arriba, ambas ideas son acuñadas por José Luis L. Aranguren, el término *moral vivida* –señala Bonete Perales– «se refiere a la moral que uno o varios miembros de la sociedad, viven; y el término *moral pensada*, a los sistemas filosóficos, a las éticas elaboradas, escritas, a las reflexiones puramente teóricas»[4].

Es el propio Aranguren quien nos explica la dinámica: «va a ser un continuo ir y venir de la vida a la filosofía y de la filosofía a la vida»[5].

También en un escrito biográfico dirá Aranguren: «Mi libro *Ética*, resultado de la Memoria de Cátedra, es otra vez, una *síntesis* […] En su primera parte es un libro de ética existencial, de moral *pensada* y, a la vez, *vivida*»[6].

Y en el inicio de su libro, *Ética*:

> Es el presente un libro de ética filosófica […] Por ser filosófico, es de *moral pensada*. Sin embargo, he procurado mantenerlo siempre muy abierto a la *moral vivida*, religiosa o secularizada, minoritaria o social, personal o usual. Creo que este «empirismo», sobre todo si se conjuga con el principal de una fundamentación antropológica y psicológica *positiva*, es de una importancia capital[7].

En consonancia, el estudioso de la obra arangureniana, Enrique Bonete Perales, refiriéndose al libro *Ética* de Aranguren opina que una de las tesis más importantes de dicho texto es que «La *moral pensada* debe mantenerse abierta a la *moral vivida*»[8]. Al respecto, Pedro Cerezo, asevera:

> Es bien sabido que toda reflexión moral genuina se debe a una *moral vivida*, que la precede y la envuelve, y a la que trata de esclarecer críticamente con vistas –según los casos– a su confirmación o superación. Pero esto no basta: esta *moral vivida*, compartida, en la que ya se está, puede no haber llegado a ser auténtica experiencia moral un campo propio e íntimo de experimentación del

[2] Cortina Orts, Adela, *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, p. 21.

[3] Aranguren, José Luis en Bonete Perales, Enrique, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos Madrid, 1989, p. 30.

[4] Aranguren en Bonete, *Loc. Cit.*, 30.

[5] Aranguren, José Luis, *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Taurus, Madrid, 1971, p. 19.

[6] Aranguren, José Luis, "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía", ISEGORÍA, No.7, abril 1993, p. 10.

[7] Aranguren, José Luis, *Ética*, Alianza, Madrid, 1985.

[8] Bonete Perales, Enrique, "Aranguren a través de sus Obras Completas", ISEGORÍA, No. 15, 1997, p. 276.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 31-40.

> yo práctico, que, por así decirlo, se pone a prueba a *sí mismo* en su *ethos* o individualidad. La reflexión es, un momento interior a la experiencia, que la esclarece y potencia y hasta logra transmutarla. Es éste un circuito interior de la libertad como vida en reflexión, o, dicho a la inversa, como reflexión implantada en la existencia. En una simbiosis de reflexión y experiencia moral, de autojuicio y experimentación. El circuito de *moral vivida* y *moral pensada* nunca se cierra; se mantiene siempre en tensión, siempre abierto y alerta, como el movimiento de la libertad[9].

La propia Adela Cortina convencida de la tarea de la ética, dirá en un escrito sobre la ética de Aranguren:

> La ética no es primariamente cosa de deberes y normas, ni tiene por tarea calcular utilidades o hacer un panegírico de los derechos humanos. Es los suyo más bien habérselas con la *vita activa*, recordando con Hannah Arendt a Aristóteles, percatarse de que los seres humanos nacemos con un talante o temperamento que nos es dado, con un *pathos* o tono vital que no hemos elegido, y a partir de él vamos labrándonos un carácter moral[10].

Ahora bien, en la mayor parte de los textos de Cortina están presentes temas morales, recogidos de obras literarias y de la vida cotidiana. Ejemplos que reflejan vivencias morales de personajes de la literatura y de personas comunes, tomados de la realidad social en que se encuentran.

Ella se ocupa de la *moral pensada*, pero también de la *moral vivida*, buscando sus manifestaciones en la literatura y en las experiencias morales de las personas y plasmándolas con gran claridad en sus escritos. Principalmente en sus libros y ensayos, pero también en artículos de revistas y periódicos, encontramos descripciones y valoraciones de vivencias morales expresadas por pensadores, escritores y 'ciudadanos de a pie', en un inagotable ir y venir de una a la otra, e identifica claramente ambos conceptos:

> Podemos decir por tanto, que desde un punto de vista etimológico, e incluso atendiendo al significado que damos en el lenguaje ordinario a expresiones como «valores morales», «valores éticos», «normas morales», «normas éticas», los vocablos «ética» y «moral» son prácticamente idénticos. Sin embargo, la historia de los saberes que se ocupan de la forja del carácter en sus diversas modalidades ha ido haciendo necesaria la distinción entre, al menos, dos niveles de reflexión y lenguaje: el nivel de la vida cotidiana, en que los hombres viven desde antiguo con referentes morales, y el nivel de la filosofía moral, que reflexiona sobre la moral vivida en la vida cotidiana[11].

Debido a la variedad y riqueza de los ejemplos utilizados por la filósofa a lo largo de su obra, presentamos algunas anécdotas, casos y puntos de vista, tomados de sus libros que nos permiten ver lo mencionado líneas arriba.

[9] Cerezo, Pedro, "J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis", ISEGORÍA, No. 15, 1991, p. 81.

[10] Cortina Orts, Adela, "Una ética estructurista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren), ISEGORÍA, No. 15, 1997, p. 95.

[11] Cortina Orts, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 163.

Iniciemos con el ensayo "Ética, ¿PARA QUÉ SIRVE realmente…?"[12] por ser galardonado con el Premio Nacional de Ensayo en el año 2014[13]. Según el jurado, «la obra: acierta en aplicar el rigor de la filosofía a los interrogantes de la vida actual»[14].

En esta publicación está presente lo importante que es para Adela Cortina plasmar asuntos de la *moral pensada* en la *moral vivida.*

Dentro de este texto, encontramos una nota aclaratoria donde explicita y cita al propio Aranguren:

> Es verdad que en el lenguaje filosófico se mantiene la distinción entre moral y ética, no por razones etimológicas, sino porque se quiere dar a entender que hay dos niveles de reflexión y lenguaje, el de la moral de la vida cotidiana, que es distinta en las diferentes culturas y nace prácticamente con el ser humano, y la parte de la filosofía que se ocupa de reflexionar sobre ese fenómeno de la moral en la vida cotidiana[15].

Al inicio de este espléndido ensayo, intentando esclarecer la posibilidad de construir un mundo basado en la confianza, nos dice:

> Todos los jueves del año a mediodía se reúne en la Puerta de los Apóstoles de la Catedral de Valencia el Tribunal de las Aguas desde tiempo inmemorial. Su tarea consiste en resolver los conflictos que surgen en el campo por el uso de agua de ocho acequias que la toman del río Turía, un uso que está debidamente organizado. Los litigantes acuden al tribunal y el presidente, rodeado por los síndicos de las ocho acequias, ataviados por su blusón negro, dirige el juego de las denuncias y las réplicas con las sencillas palabras «parle vosté» y «calle vosté». También la sentencia es oral y no se recoge por escrito, porque no hay nada escrito en este ir y venir, sino sólo un valor en el que todos confían, la palabra dada.
> Este sencillo proceder ha llamado la atención de propios y extraños porque trata de proteger un bien común, el agua, de modo que todos los agricultores pueden sacar beneficio y ninguno arrebate a los demás la posibilidad de usarla. Los gastos de transacción, en asunto tan delicado, no pueden ser más bajos, porque se reducen al intercambio verbal de síndicos y afectado. Es sencillamente la confianza lo que hace todo tan barato. La ética abarata costes. Si fuera posible un mundo en que contara como moneda corriente la confianza en las familias, las escuelas, las organizaciones y las instituciones, la vida sería infinitamente más barata. Y no sólo en dinero, que es lo que parece interesar a tirios y troyanos sino también y sobre todo en muertes prematuras, en vidas destrozadas, en conflictos, en eternos procesos judiciales de final incierto, en venganzas, rencores, en papeleos odiosos.
> Ojalá la confianza pudiera ser la base de nuestras relaciones, el mundo sería infinitamente más barato en sufrimiento y también en dinero[16].

[12] Cortina Orts , Adela, *Ética, ¿PARA QUÉ SIRVE realmente…?*, Paidós, Barcelona, 2013.

[13] "Adela Cortina, Premio Nacional de Ensayo 2014 por la obra ¿Para qué sirve realmente la ética?", Europa Press, 22 de noviembre de 2014,
http://www.europapress.es/comunitat-valenciana/noticia-cultura-adela-cortina-premio-nacional-ensayo-2014-obra-sirve-realmente-etica-20141022155144.html

[14] Bono, Ferran, "El 'grito moral' de Adela Cortina gana el Nacional de Ensayo. La filósofa obtiene el premio por el libro ¿Para qué sirve realmente la ética?", *El País,* 22 de octubre del 2014,
http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/22/actualidad/1413969817_267698.html

[15] Aranguren, José Luis, *Ética*, Obras completas, II, Trotta, Madrid, 1994, cap. 2 en Cortina, Adela, 2013, *Op. Cit.*, p. 46-47.

[16] *Idem*, pp. 13-14.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 31-40.

En otro apartado, en clara referencia a la Historia de la ética, es decir, la *moral pensada*, afirma:

> En lo que hace al carácter, los éticos griegos, desde Heráclito a Séneca y Epicuro, pasando por Sócrates, Platón o Aristóteles, entendieron que la tarea más importante de las personas consiste en labrarse un buen carácter, que aumente las probabilidades de ser feliz en vez de aumentar la probabilidad de ser desgraciado[17].

Continuando con este mismo escrito, en el tercer capítulo titulado *Querer cuidar*, echa mano de una bella historia de sabiduría popular que refleja el asunto que desea tratar:

> Pero resulta ser que los seres humanos no somos egoístas, inteligentes o estúpidos, sino que somos también, entre otras cosas, *seres predispuestos a cuidar de nosotros mismos y de otros.* Para eso nos ha preparado el mecanismo de la evolución, seleccionando *la propensión a cuidar* como una de las actitudes indispensables para mantener la vida y reproducirla, y la llevamos ya en la entraña de nuestra humanidad. Claro que las propensiones necesitan cultivo para desarrollarse y no quedar frustradas. Y aquí convendría recordar la lección de aquel jefe indígena que contaba a sus nietos cómo en las personas hay dos lobos, el del resentimiento, la mentira y la maldad, y el de la bondad, la alegría, la misericordia y la esperanza. Terminada la narración, uno de los niños le preguntó: abuelo, ¿cuál de los lobos crees que ganará? Y el abuelo contestó. El que alimentéis[18].

Podemos decir que inagotables son los ejemplos tomados *de* y *para* "los ciudadanos de a pie", de los que Cortina se vale para esclarecer y convencernos de sus propuestas, buscando la mejor forma de explicarnos. Leamos otra anécdota personal que utiliza para tratar el tema del cuidado de los cercanos y el vínculo afectivo de padres e hijos:

> Mi hermana, excelente profesora por cierto de Historia, contaba un buen día a sus alumnos la historia de Guzmán el bueno, y no sin cierta emoción llegó al punto en que Tarik, ante los muros de Taifa le insta a rendir la fortaleza, si no quiere que mate a su hijo, a quien tiene prisionero. La respuesta de Guzmán era bien conocida en mis años mozos, y se tenía por ejemplar. Arrojando su puñal desde lo alto de la muralla le responde: «si no tienes un arma para matarle, ahí va mi puñal». Los tiempos han cambiado. Los alumnos no sólo no se conmovieron, sino que uno de ellos replicó: «¡pues vaya un padre!»[19].

Permítanme continuar con otro ensayo: *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, ganador del Premio Internacional de Ensayo Jovellanos[20].

Adela Cortina, con una prosa extraordinaria, utiliza para explicarnos sobre el papel que juega la *simpatía*, el *afán de reputación* y *estima* en la vida moral, lo siguiente:

> […] Si reflexionamos un tanto, nos percatamos de que aprobamos aquellas conductas, sentimientos y caracteres que resultan útiles, mientras que censuramos los que no lo son. La magnanimidad, la amistad, la gratitud resultan beneficiosas para la sociedad, mientras que la mezquindad y la ingratitud son perjudiciales.

[17] *Idem*, p. 35.
[18] *Idem*, p. 50.
[19] *Idem*, p. 54.
[20] "Adela Cortina es el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2007", *El Mundo*, 26 de enero de 2007, http://www.elcultural.com/noticias/letras/Adela-Cortina-es-el-Premio-Internacional-de-Ensayo-Jovellanos-2007/500701

Por eso, en su opinión:

> […] alabamos las primeras y repudiamos las segundas y considera que "relatos históricos, leyendas y cuentos infantiles, en los que de ningún modo estamos implicados, nos llevan a simpatizar con los personajes magnánimos, justos, amistosos, y a rechazar la conducta de los intrigantes, traidores, venales, aunque con toda seguridad no van a inmiscuirse en nuestra vida ni unos ni otros. Existe, en las personas de modo natural un sentimiento de simpatía con los demás hombres, que nos induce a sentir malestar cuando sufren un daño y satisfacción cuando reciben un bien[21].

En el mismo texto, donde nos habla de que la reputación y el ser bien acogido por el grupo, en que alguien desea integrarse, es una de las primeras necesidades humanas, usa a Jane Eyre la heroína de Charlote Bronté describiendo su experiencia de felicidad en un pueblecito, en que se sentía estimada por todos:

> Sentí que me había convertido en alguien favorito en el vecindario –decía–. Cuando salía de casa, escuchaba saludos cordiales por todas partes y era bienvenida con sonrisas amistosas. Vivir rodeada de la consideración general, aunque no fuera sino la consideración de gente trabajadora, es como 'sentarse al sol, en calma y dulzura': bajo los rayos florecen sentimientos íntimos serenos y aparecen en toda su lozanía[22].

Con relación a la *capacidad humana de estimar*, utiliza atinadamente un incidente común:

> Hace ya muchos años, décadas para ser exactos, se puso de moda el cine con relieve. Los espectadores recibían con la entrada unas gafas extrañas y, calzándolas, podían apreciar cómo *Bwana*, el león, el rey de la selva, salía de la pantalla aterrorizando al público infantil. Pasaba bien pocas veces aquello, pero sólo quien llevara las gafas podía apreciar el relieve y sentir un escalofrío ante el ataque del león. Los pocos sufridos a los impacientes se cansaban de andar todo el tiempo con gafas y perdían esa nueva dimensión, distinta a la habitual, accesible tan solo a constantes.
> Algo así ocurre con el mundo de los valores, y no porque sólo se perciben de tanto en tanto, que no es el caso, sino porque sólo puede degustarlos quien lleva unas gafas especiales: la de la *capacidad humana de estimar*[23].

Los modelos pueden multiplicarse, tras la revisión de las páginas que constituyen su obra. Cortina trae descripciones y valoraciones morales expresadas en la vida diaria para recordarnos lo importante que es lo cotidiano a la hora de hacer filosofía moral.

En esta misma línea, está el ya clásico libro *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*[24], ahí insiste en la importancia de la *moral vivida*:

> Pero para valorar es preciso comprender, adentrarse en el mundo del consumo con los ojos bien abiertos y tratar de entender el porqué de ese consumo compulsivo en un veinte por ciento de la tierra, el porqué de la carencia en el ochenta por ciento restante. Y para comprender es bueno empezar contando, más que argumentos lógicos, historias, historias cotidianas que van construyendo el gran legado de la historia universal[25].

[21] Cortina Orts, Adela, *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007, p. 83.
[22] *Idem*, p. 89.
[23] *Idem*, p. 131.
[24] Cortina Orts, Adela, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.
[25] *Idem*, p. 40.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 31-40.

En varias páginas de este escrito, Adela Cortina hace sugestivos análisis de la *moral vivida* reflejada en la novela policiaca de Candace Robb *El relato de la monja* (1998) y de Benito Pérez Galdós, *Miau* (1985). Ahí, explica:

> La historia de don Ramón es tan distinta a la de Joana que parecen no tener nada en común, si no es el hecho de tratarse de historias humanas, en las que evidentemente entran, entre otras cosas, objetos de consumo. Allí eran reliquias apreciadas por su valor religioso, aquí es un sinnúmero de bienes, perdiz, guantes, conciertos, que han amargado la vida del protagonista durante treinta años. […] La historia de Don Ramón se convierte en historia universal y acoge en su seno al hambriento escudero, señor de Lázaro de Tormes, empeñado en doblar cuidadosamente su remendado terno, a los burgueses valencianos, cansados de comer arroz con tal de poder lucir tartana en el paseo de la Alameda; a todos los hombres y mujeres dispuestos numantinamente a pasar necesidad «real» para «aparentar» hartazgo[26].

En *Los ciudadanos como protagonistas*[27], Adela Cortina desde su introducción reitera:

> Nos aprestamos a responder estas preguntas tomando como bagaje aportaciones de la ética de Occidente, por ser la que mejor conocemos, pero también de la literatura, la religión y la experiencia cotidiana, fuentes innegables de saber profundo[28].

Y en el apartado cuatro, de este mismo trabajo, sobre la difícil tarea de *tomarse en serio la construcción de un mundo humano* expresa:

> La verdad es que hoy en día no parece el de «moralista» un oficio muy presentable. Imaginamos al moralista como un individuo torvo y adusto, de ceño fruncido, vestido preferentemente de negro y obsesionado por una sola cosa en su vida: prohibir prácticamente todo aquello que da gusto hacer. El moralista prohíbe las relaciones sexuales, impide a los científicos investigar a sus anchas, lee cartillas a diestro y siniestro por dondequiera que pasa. Es, en suma, un pájaro de mal agüero.
> La moral se presenta entonces a los ojos del ciudadano de a pie, no solo como una cosa seria, sino incluso como una cosa fúnebre, y el moralista, como algo parecido a un enterrador[29].

Otro riquísimo libro, donde es posible ver cómo a través de la vida de las personas de "carne y hueso" es posible reconocer la *moral pensada*, es *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*[30], ahí nos mostrará una vez más, su especial sensibilidad para pensar la moralidad, desde lo habitual y cotidiano. Donde hablando sobre el Estado de Bienestar refiere:

> Por poner un ejemplo práctico, a uno de los puntos de un debate que Televisión Española ofreció entre Felipe González, líder del Partido Socialista Obrero Español, y José Ma. Aznar, líder del Partido Popular, antes de las penúltimas elecciones nacionales. Ante las insinuaciones de González de que el PP, en el caso de acceder al gobierno, recortaría las jubilaciones, le preguntaba Aznar insistentemente, como si la insinuación, de puro increíble, no pudiera ser sino un arma electorista: «¿Quiere usted decir en serio, señor González, que si yo gano las elecciones, voy a quitar las

[26] *Idem*, p. 48.
[27] Cortina Orts, Adela, *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.
[28] *Idem*, p. 21.
[29] *Idem*, p. 65.
[30] Cortina Orts, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2005.

> jubilaciones a las personas de la tercera edad?, ¿pretende usted decirlo en serio?».
> En aquella ocasión ni González respondió afirmativa o negativamente a la pregunta, ni Aznar aseguró tampoco expresamente que, si ganaba las elecciones, no recortaría las jubilaciones, cosa que sí afirmó en ulteriores elecciones. Lo que quedó bien claro, en cualquier caso, es que ambos sabían sobradamente que en un punto como ése podían jugarse las elecciones. Y no sólo por lo nutrido de la población de la tercera edad, sino porque en aquellos países en que la jubilación es un derecho reconocido, los ciudadanos consideran esa conquista irrenunciable[31].

En otro bello trabajo titulado *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*[32], Adela Cortina, respecto al gran esfuerzo que significa educar en un *cosmopolitismo arraigado,* escribe acertadamente:

> Una persona puede ser a la vez, valenciana, española, europea, occidental, en lo que a cultura se refiere, y ciudadana del mundo. Evidentemente, si se encuentra en un contexto que le dificulta vivir en paz alguna de estas identidades, la crispación resulta inevitable. Por eso importa encontrar fórmulas que hagan posible vivir de forma armónica las distintas identidades de la ciudadanía política, para que cobre su auténtico valor el hecho de vivir con lealtad en cada una de las comunidades, prestando la fundamental a la comunidad humana[33].

Admítanme un texto más, de dónde tomamos el epígrafe inicial, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*[34], donde nos explica la importancia de *tomar interés en alguien, no sólo obrar por interés*:

> "Todo necio", decía Machado, "confunde valor y precio". Hay personas y acciones en sí valiosas, que por su valor nos ligan y nos obligan a invertir en ellas tiempo y esfuerzo. Quien no tiene conciencia de este valor incondicionado de personas y cosas mal puede adentrarse en el mundo moral.
> La libertad humana nunca es *absoluta*, suelta de todo, desligada de todo, sino *obligada*, ligada a las personas y las cosas que son parte mía. Entre ellas, a las que son en sí valiosas y por eso están más allá de cualquier precio, más allá de cualquier cálculo.
> En el extremo de un puente nuevo –cuenta Heinrich Böll– ha colocado la empresa constructora una caseta para que un empleado cuente el número de personas que lo cruzan. Con los datos obtenidos harán los expertos multiplicaciones y divisiones, extraerán porcentajes y aventurarán pronósticos. Con escrupulosa puntualidad cumple el empleado su tarea contabilizadora, excepto en dos momentos del día, cuando su amada cruza el puente para ir al trabajo y para regresar a casa. Porque no quiere verla contada, cuantificada, convertida en un número que se multiplica y divide, que sirve de base para formular porcentajes y pronósticos. Porque es para él "La amada no cuantificada", *"Die ungezählte Geliebte"*[35].

Podemos concluir que Adela Cortina continúa con el empeño de Aranguren en la línea de no separar la teoría de la praxis. Tratando de rescatar en todo momento las implicaciones recíprocas de la «filosofía en la vida» y de la «vida en la filosofía».

[31] *Idem*, pp. 73-74.
[32] Cortina Orts, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.
[33] *Idem*, p. 129.
[34] Cortina Orts, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 78-79.
[35] *Idem*, pp. 98-99.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 31-40.

Como una excelente discípula de Aranguren pondrá atención en las enseñanzas de su maestro que a punto de cerrar su obra *Ética*, en unas consideraciones finales sobre el método refiere:

> Me parece que la solución está en la atención a la realidad, es decir, la experiencia, a la vida, a la historia, a la religión, y, en fin, a la literatura como expresión de todo esto. Lo cual de ninguna manera es una «concesión», pues, como hemos visto a lo largo de este libro, de todo ello y no de abstracciones tiene que alimentarse la ética. Creo, por tanto, que al buen profesor de ética le es imprescindible un hondo conocimiento de la historia de la moral y de las actitudes morales vivas. Ahora bien, estas donde se revelan es en la literatura[36].

La filósofa nos enseña que la *moral pensada* debe mantenerse abierta siempre a la *moral vivida*, para este caso la vida cotidiana. Compaginando la cotidianidad, con la ética nos enseña a valorar las dimensiones morales plasmadas en la vida diaria.

Bibliografía

"Adela Cortina, Premio Nacional de Ensayo 2014 por la obra ¿Para qué sirve realmente la ética?", Europa Press, 22 de noviembre de 2014.
http://www.europapress.es/comunitat-valenciana/noticia-cultura-adela-cortina-premio-nacional-ensayo-2014-obra-sirve-realmente-etica-20141022155144.html

"Adela Cortina es el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2007", El Mundo, 26 de enero de 2007, http://www.elcultural.com/noticias/letras/Adela-Cortina-es-el-Premio-Internacional-de-Ensayo-Jovellanos-2007/500701

Aranguren, José Luis (1971), *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Taurus, Madrid.

Aranguren, José Luis (1993), "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía", ISEGORÍA, No.7, abril 1993.

Aranguren, José Luis (1985), *Ética*, Alianza, Madrid.

Bonete Perales, Enrique (1989), *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos Madrid.

Bonete Perales, Enrique (1997), "Aranguren a través de sus Obras Completas", ISEGORÍA, No. 15.

Bono, Ferran, "El 'grito moral' de Adela Cortina gana el Nacional de Ensayo. La filósofa obtiene el premio por el libro ¿Para qué sirve realmente la ética?", El País, 22 de octubre del 2014, http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/22/actualidad/1413969817_267698.html.

Cerezo, Pedro (1991), "J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis", ISEGORÍA, No. 15.

Cortina Orts, Adela (1998), *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid.

Cortina Orts, Adela (1999), *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

[36] Aranguren, *Ética*, *Loc. cit.*, p. 312.

Cortina Orts, Adela (1997), “Una ética estructurista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren), ISEGORÍA, No. 15.

Cortina Orts, Adela (1997), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.

Cortina Orts , Adela (2013), *Ética, ¿PARA QUÉ SIRVE realmente…?*, Paidós, Barcelona.

Cortina Orts, Adela (2007), *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo.

Cortina Orts, Adela (2002), *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.

Cortina Orts, Adela (1999), *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

Cortina Orts, Adela (2005), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid.

Cortina Orts, Adela (2001), *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid.

La ética como proyecto creador de la inteligencia

Una aproximación al pensamiento ético de José Antonio Marina

Vicente COVES MORA

Universidad Miguel Hernández

1.- Introducción

La ética es el tema culminante de la filosofía de José Antonio Marina, al que confiere un protagonismo singular en su obra. Ya al final de su *Teoría de la inteligencia creadora* (1993) propone que el valor de la dignidad es la máxima creación de la inteligencia humana, que usa su poder de autodeterminación para proyectarse a sí misma en un exigente nivel ético. Desde entonces, la ética aparece de forma transversal en muchos de sus libros, en los que fundamenta y desarrolla el por qué, el para qué y el cómo la inteligencia crea el salvavidas ético al que aferrarse. *Ética para náufragos* (1995), *Crónicas de la ultramodernidad* (2000a), *La lucha por la dignidad* (2000b) y *La pasión del poder* (2008) constituyen el corpus de obras seleccionadas en este trabajo, a través de las cuales se pretende ofrecer una aproximación a su pensamiento ético.

Su teoría de la inteligencia, que parte de evidencias neurológicas, concluye que la ética es "la más inteligente creación de la inteligencia humana" (Marina, 1995, 11). Ni la ciencia, ni el arte, ni otros prodigios del intelecto humano alcanzan el grado superlativo que atribuye a la ética. Esto lo achaca a una diferencia cualitativa que la eleva por encima del resto de creaciones. Se trata de su capacidad transformadora de la realidad. La ciencia permite conocer

la realidad; el arte, representarla o transfigurarla; la ética instaura un nuevo nivel de vida deseable en el que vivir, el nivel de la dignidad humana.

La peculiaridad de ese nivel de vida digna reside en que tiene un carácter proyectivo, no está definitivamente realizado. Por ello, solo podremos habitar en él a condición de que asumamos individual y colectivamente ese gran proyecto que la sociedad ha ido alumbrando. Un proyecto magnífico y precario al mismo tiempo, según Marina, dado que el orbe ético no se sostiene por sí solo, sino gracias a la voluntad de cada uno de los sujetos que luchan por mantenerlo.

2.- La invención ética: Más allá de la realidad

José Antonio Marina resume la situación en la que el ser humano viene al mundo con la metafórica condición de náufrago que aspira a convertirse en navegante. En este sentido, acompaña su pensamiento con una oportuna imagen descrita por Ortega (Marina, 1995, 15): "La vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote. Yo no me he dado la vida, sino, al revés, me encuentro en ella sin quererlo, sin que se me haya consultado previamente ni se me haya pedido la venia".

En el trance vital de abandonar ese primigenio estado de náufrago, Marina observa en el ser humano dos instrumentos de los que dispone. En primer lugar, el deseo, como energía impulsora que determina las preferencias innatas y las adquiridas culturalmente. En segundo lugar, su inteligencia, que le sirve tanto para resolver los problemas que encuentra en su adaptación al medio, como para inventar las posibilidades que le permiten adaptar el medio a sus necesidades y pretensiones.

La vía de la invención de posibilidades es la que conduce a la ética como realización de la mejor posibilidad. La razón elemental de esta elevada consideración que nos brinda es que la ética se ocupa de resolver los problemas de mayor envergadura, que son los que afectan a la felicidad personal y a la dignidad de la convivencia (Marina, 2005).

Bajo la óptica anterior, el mundo simbólico de la ética es fruto de la inteligencia humana, en su afán por aumentar colectivamente su buen vivir. El procedimiento para lograrlo se basa en la creación de normas y valores éticos, que no se encuentran en la naturaleza ni se fundan en ninguna propiedad física, pero que funcionan en la medida en que subsiste el acuerdo fiduciario de la colectividad.

Por tanto, tratar la ética como si fuera una entidad ya materializada en la realidad constituye un punto de partida erróneo para la justa comprensión de su genealogía. Contra esta presuposición, Marina alega que no es posible legitimar la existencia de principios éticos si no se apela a la auténtica fuente subjetiva de la que proceden. Lo expresa en los siguientes términos (Marina, 2000a, 197):

> La mayor parte de las discusiones sobre la fundamentación de la ética se pierde en la vana esperanza de encontrarla ya hecha en la realidad. Buscamos unos principios morales como buscamos petróleo, excavando en cualquier sitio. Ese camino no lleva a ninguna parte. La ética comienza con una afirmación voluntaria. Lo único que podemos elaborar es una ética constituyente. […] Todas las constituciones empiezan por un acto que crea su propia justificación. «Nosotros, el pueblo, nos constituimos como Estado y nos damos unas reglas».

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 41-46.

La proclamación con la que termina el párrafo transcrito es un ejemplo en el que se aprecia a las claras el carácter constituyente que atribuye a la ética. La cualidad de «constituyente», tal y como la entiende (Marina, 1995, 200), consiste en la capacidad para instaurar y dotar de validez a una nueva realidad a partir de una afirmación que realiza el acto que se propone. En este sentido, sigue la lógica de los enunciados performativos descritos por el filósofo del lenguaje John Langshaw Austin (Austin, 1971), los cuales establecen una realidad por el mero hecho de expresarla.

Hasta aquí se ha planteado la situación de la ética concebida por José Antonio Marina no en un nivel ontológico, puesto que no se trata de algo dado en la realidad. En este sentido, corresponde asignarla al nivel del deber ser proyectado por el sujeto. La distinción efectuada por el teórico de la comunicación Paul Watzlawick (Watzlawick, 1979, 150-152) entre «realidad de primer orden», fundada en el consenso de la percepción y las propiedades físicas, y «realidad de segundo orden», correspondiente a la significación subjetiva, también resulta útil para encuadrar la ética en la segunda categoría. Pues la índole de los derechos y las normas instituidas escapan a cualquier tipo de evidencia perceptiva. En cambio, el mayor o menor consenso con respecto a los valores éticos aparece en la interpretación que los sujetos hacen de su conveniencia para sí. Además, la condición de autores de los valores éticos otorga a los sujetos un estatus que merece ser atendido.

3.- El sujeto autor de la ética a partir de la racionalidad compartida

Marina ubica el origen de la ética en la definición que el ser humano predica de sí mismo como una especie dotada de una cualidad especial: la dignidad, que consiste en la posesión de derechos. De este modo, el sujeto se autoproclama digno al concederse los derechos que él mismo legisla para sí. Pero esta empresa no puede hacerla solo, apoyándose en la razón de su evidencia aislada, sino que debe contar con las evidencias de los demás. El tránsito de la evidencia privada a la evidencia intersubjetiva, lo que identifica con el "uso racional de la inteligencia" (Marina, 1995, 131), es un ejercicio necesario que implica un proceso activo de búsqueda (Marina, 1995, 134-135):

> Es el sujeto concreto, usted y yo, los que debemos buscar corroboración a nuestras personales creencias, y uno de los procedimientos es acoger provisionalmente las evidencias ajenas y contrastarlas con las nuestras. Todo este proceso ha de ser querido, suscitado, mantenido por nuestras propias inteligencias, pues es dentro de nosotros donde esta búsqueda de evidencias intersubjetivas puede tener lugar.

En otro lugar (Marina, 2000a, 237), insiste en apuntar directamente al colectivo como fuente de legitimación de los derechos que subyacen a la posesión autoproclamada de la dignidad. Lo contrario, el desentendimiento de la propia autoría de la creación ética, lo concibe como una explicación mitológica:

> Los derechos que deseo no son más que un anhelo privado, una codiciada ampliación de mi propiedad, pero como necesitan el reconocimiento activo de la comunidad para existir no me permiten encerrarme en mí mismo, sino que me lanzan fuera de mí. Tengo que contar con los demás para disfrutar de mis derechos. Los derechos son realidades mancomunadas, como lo son el lenguaje y las costumbres. Tendemos a considerarlos realidades autónomas, olvidando que esa autonomía depende de nosotros. […] Lo importante es comprender que la estructura de los derechos, que nos permite ejercer poderes para los que no estamos capacitados en soledad, crea un

> sistema de reciprocidades de enorme vigor tan fuerte que a veces nos olvidamos de que lo hemos creado nosotros y nos sometemos ciegamente a su enérgica presencia. Así se han creado siempre las mitologías, incluida la mitología de los derechos.

Por tanto, el comienzo de la actitud ética pasa por reconocerse como sujeto autor que crea los derechos y valores. No los busca en la realidad, sino que los instaura en un ejercicio de racionalidad compartida por el cual contrasta los valores pensados que su evidencia privada juzga como deseables con los valores pensados por otras inteligencias. Por consiguiente, Marina considera que no puede pensarse la ética desde un punto de vista impersonal. Por el contrario, al reconocerse como autor de los principios éticos, el sujeto actúa en primera persona. Pues es desde sus particulares evidencias subjetivas desde donde se construye el proyecto ético. Pero, lejos de encerrarse en la conveniencia de estas evidencias privadas, busca aquellas que comparte con otros sujetos racionales, que pueden ser universalizables. El paso de la subjetividad a la intersubjetividad se cimenta en la fuerza de la evidencia deseada que afirma la bondad de la posesión de derechos. Así, en su *Ética* señala (Marina, 1995, 102): "Tener derechos es un fin querido por todo sujeto racional, al menos enunciado en primera persona. Yo quiero tener derechos. Esta evidencia, que me parece dotada de gran fortaleza, es el fundamento de la *ética como proyecto*".

4.- La condición de la ética: un proyecto simbólico e inestable

Hemos visto la propuesta de Marina de que la ética se funda a partir de una afirmación voluntarista compartida por una colectividad de sujetos. El contenido de dicha afirmación consiste en la valoración de la posibilidad de tener derechos, que lleva implícita el deseo de realizarla. Entra así en juego la noción de «proyecto», por la cual se entiende la realización de las actividades que son necesarias para la consumación de un deseo o la consecución de una meta. El empeño por realizar la posibilidad de otorgarse derechos supone la base del «proyecto ético». Ahora bien, el hecho de que sea la inteligencia humana la que diseñe en su totalidad la composición del proyecto ético otorga a dicho proyecto dos propiedades. Estas se resumen en su carácter simbólico e inestable. Antes de entrar en detalle con cada una de ellas, veamos cómo argumenta la condición de los derechos como proyecto creador inherentemente humano (Marina, 1995, 108-109):

> No hay derechos humanos. No existe esa impersonalidad señalada por el *hay*. Nadie tiene por naturaleza ningún derecho. El orbe de los derechos es una construcción de la inteligencia humana convertida en legisladora y que, mal que bien, lleva funcionando en algunos países desde hace siglos. […]
> Los derechos, que son poderes simbólicos, son mantenidos en el ser por un proyecto mancomunado. No es nada conseguido, son algo proyectado. Los que realizan este proyecto son verdaderos creadores: *permiten que exista algo que antes de ellos no existía*. El ser humano estaba dotado de propiedades reales, pero ahora estamos hablando de una posibilidad que ha sido concebida, inventada y parcialmente realizada por la humanidad.

La realización parcial del establecimiento de los derechos de la que habla no afecta a su concepción originaria, que sí atribuye totalmente a la inteligencia humana. Esta atribución de los derechos a la inteligencia creadora le conduce a considerarlos un «poder simbólico», que contrapone al «poder físico» (Marina, 1995, 103). Sobre la base de esta distinción, observamos el carácter simbólico del proyecto ético. La diferencia en la que se sustenta esta

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 41-46.

dicotomía radica en el elemento otorgante del poder. En el caso del poder físico, se trata de la fuerza efectiva de la que se dispone. Mientras que lo particular del poder simbólico es que se basa en la aceptación mutua de la validez de una representación, que sustituye a un poder real. El caso del dinero resulta paradigmático de esta segunda modalidad, como también lo es el de los derechos.

Además de la diferenciación anterior entre poder físico y simbólico, encontramos otra dicotomía conceptual que se corresponde en buena medida con esta. Se trata de la oposición entre las nociones de «facticidad» y «validez» planteada por Jürgen Habermas (Habermas, 1998). Se trata de otra dualidad que Marina también aprovecha en otro lugar (Marina, 2000a, 168) para adscribir precisamente el mundo simbólico del derecho al terreno de la validez:

> El reino de la facticidad, de lo que hay, es el reino de la fuerza. El reino de la validez es el reino del derecho. Son dos niveles diferentes. Hubo un momento magnífico, decisivo en la evolución de la humanidad, en que los hombres descubrieron que frente a la fuerza podía elevarse otro poder. El poder de lo justo, de lo razonable, de lo universal, el brioso poder de la inteligencia.

Otras formulaciones maduras del autor amplían la conceptualización del carácter simbólico del proyecto ético. Cuando habla de la teoría de los "ganchos trascendentales" (Marina, 2000b, 253-271), explica la necesidad de establecer un fundamento que dé soporte y justificación al sistema de derecho. El gancho trascendental, por tanto, ha de cumplir la condición de ser "un gran mito legitimador que aceptemos como real" (Marina, 2000b, 254). En este caso, la dignidad se erige en el gancho inventado por la inteligencia humana para hacer realizable el proyecto ético. De nuevo, hay una apelación a la creación de un elemento simbólico que funciona como si de un poder real se tratara.

Asimismo, la noción de "ficción necesaria" o "ficción constituyente" (Marina, 2008, 209-229) aplicada a la idea de dignidad introduce el matiz de irrealidad previa a la construcción del proyecto ético. Siguiendo esta propuesta, la dignidad es una ficción debido a su condición paradójica de meta proyectada que aspira a alcanzarse a partir de la presuposición de su existencia. Funciona como ficción necesaria en el sentido de que su desaparición impide la edificación de la ética. Se trata, además, de una ficción constituyente en tanto que solo su presencia invocada posibilita la edificación de dicho proyecto.

Por qué la inteligencia decide ampliar de este modo su poder simbólico es una cuestión a la que Marina se enfrenta apelando a la capacidad humana de pensar modelos deseables de vida que le permitan huir de la facticidad. Pero como refleja en las siguientes líneas, este ejercicio racionalista no está exento de la influencia de la experiencia resabiada (Marina, 2008, 218):

> La dirección del dinamismo histórico revela y constituye nuestra esencia. Sometidos a las tremendas limitaciones de nuestra finitud, herederos de una historia trágica y grandiosa, hemos alumbrado la idea de que podíamos ir más allá de nosotros mismos. Hemos imaginado que nos gustaría vivir «como si» en vez de ser animales listos fuéramos «animales dignos», es decir, intrínsecamente valiosos, merecedores de respeto, con independencia de nuestra condición o nuestro comportamiento. Y en esa dignidad hemos fundado los derechos que nos protegen. Se trata de un axioma constituyente, sobre el que podremos construir todo el maravilloso edificio de la ética, el derecho y la política.

La idea de «derechos naturales» predicada por el iusnaturalismo ha cumplido históricamente la función que Marina pretende asignar a la dignidad. Pero su fundamentación en la propia naturaleza humana, como si de una entidad inherente y dada se tratara, es

inapropiada si se atiende a lo ya expuesto acerca del papel creador del sujeto, quien opera en un nivel simbólico más allá de la naturaleza primigenia. Actúa, en consecuencia, en el ámbito de una «segunda naturaleza» (Marina, 2008, 224):

> Necesitamos algo que funcione «como» derecho natural, para fundar la ética […], como no lo encontramos en la naturaleza, hemos inventado algo absolutamente fantástico: una «segunda naturaleza», definida por la dignidad, de la que, esta vez sí, podemos derivar un derecho natural, pero que estará en la segunda naturaleza, no en la primera. Esto me parece un alarde maravilloso. La inteligencia humana en acción, tratando de salvarnos, convierte la ética en ontología.

El aspecto simbólico del proyecto ético le confiere, a su vez, una consistencia precaria y vulnerable. Pues si su sostenimiento pende de una ficción en origen, bastaría con que se desacredite la legitimidad de esta para que el proyecto se desplomara. Ante este pensamiento, Marina admite la posibilidad de estremecerse: "¡Cómo vamos a soportar ese grado de precariedad!" (Marina, 2008, 211). Sin embargo, su empeño en resaltar que el orbe ético está construido a partir de cimientos frágiles no pretende concitar una actitud amedrentada, sino más bien de cautela responsable ante la conciencia del peligro (Marina, 2008, 220-221):

> El siglo XX nos legó el escepticismo de la lucidez. Descubrió que vivíamos en un mundo de ficciones, simulacros, legitimidades fraudulentas. […] La equivocación fue pretender colarlas como realidades, lo que proporcionaba consuelo, pero a la vez aumentaba nuestra vulnerabilidad. […] Tenemos que recuperar su carácter de ficciones –de ficciones necesarias– para tener conciencia clara de la precariedad de nuestra situación, de la necesidad de nuestro compromiso y también de nuestra grandeza. Si he mantenido el término *ficción*, en vez de utilizar otro menos escandaloso –como «mitos de legitimación», «hipótesis», «teorías», «creaciones»–, ha sido, precisamente, para enfatizar su vulnerabilidad y nuestro peligro.

¿Y cuál es el peligro que nos acecha? Dentro de un sistema basado en ficciones, la amenaza señalada reside en "las intromisiones del mundo real" (Marina, 2008, 222). La fuerza, la injusticia y la violencia persisten como posibles manifestaciones fácticas del nivel natural (de la naturaleza primera). Instaurar un nivel de vida más elevado que permita escapar en lo posible de estas amenazas constituye un motivo de peso para creer en el proyecto ético. El "argumento «ad horrorem»" (Marina, 2000b, 272-292) que propugna para afirmar la conveniencia del orbe ético se basa precisamente en la constatación probada de esta premisa: la alternativa a la defensa de los derechos humanos es el horror.

5.- Bibliografía

Austin, J. L. & Urmson J. O. (1971), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós Ibérica, Barcelona.

Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

Marina, J. A. (1993), *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona.

Marina, J. A. (1995), *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona.

Marina, J. A. (2000a), *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona.

Marina, J. A. & de la Válogoma, M. (2000b), *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona.

Marina, J. A. (2008), *La pasión del poder*, Anagrama, Barcelona.

Watzlawick, P. (1981), *¿Es real la realidad? Confusión–desinformación–comunicación*, Herder, Barcelona.

O si mesmo em P. Ricoeur:

O problema ético na ipseidade do si

Jeferson Flores PORTELA DA SILVA

Universidade Federal de Santa Maria - RS Brasil

Muito diferente das discussões presente na trilogia de *Temps et récit* (1983-85), em *Soi-même comme un autre* (1990) Paul Ricoeur se pergunta mais a fundo sobre quem somos, levantando a questão que norteia a problemática da identidade pessoal, a saber, *Quem é você*? podemos dizer que iniciamos uma nova possibilidade de se perguntar pela identidade de uma pessoa. Responder quem alguém é sem determina-lo como um "quê" é grande desafio percebido por Ricoeur quando estamos trabalhando com conceitos indenitários, pois, narrativas acerca de quem somos nunca são fechadas ou dadas de antemão, no entanto, estão latentes em nosso dia-a-dia como uma pergunta que nunca encontra sua resposta, quem somos? (PELLAUER, 2010, p. 123).

Em *Temps et récit*, a problemática da narratividade é articulada como um alicerce capaz de garantir a estrutura de uma história, por conseguinte, salvaguardar a noção de ação do sujeito em um determinado tempo e espaço. Segundo Ricoeur, a identidade pessoal tem na narrativa a possibilidade de conhecer quem nós somos, um indivíduo que age, sofre, narra, isso, pelo fato de nos construirmos enquanto identidades narradas, por nós mesmo e por outrem. De *Temps et récit* para *Soi-même comme un autre*, temos uma mudança na visão da narrativa como centro de discussões e de problemas que isso vem a se estabelecer nas teses acerca do sujeito e tempo. Nessa segunda obra já citada, Ricoeur articula dois novos conceitos que apareciam em *Temps et récit* para o desenvolvimento da problemática da identidade pessoal, a saber: identidade-*idem* correspondendo a permanência no tempo da identidade*mesmidade* e identidade-*ipse* correspondendo ao conceito de permanência enquanto identidade*ipseidade*. A primeira permanência temporal da identidade é a *mesmidade*, ou a identidade-*idem*, que é

responsável pelo caráter estático da pessoa. A *mesmidade* é dita de muitas formas, a saber: identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A *mesmidade* é definida como um conceito de relações entre modalidades que a compõe (RICOEUR,

1990, p. 140). Em verdade, Ricoeur não especifica de que ordem são as "relações" da *mesmidade*, contudo, temos no estudo V de *Soi-même comme un autre*, uma breve explicação onde o autor traz a luz que tais "relações" da *mesmidade* apontam para uma comunhão de uma modalidade com a outra, conforme estaremos expondo em seguida. A *mesmidade* como acabamos de colocar, possuí uma complementaridade de uma modalidade com a outra, são elas: identidade numérica; identidade por semelhança extrema; continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. Ambas serão melhor discutidas no encaminhamento do texto, por hora, ficamos com essa introdução do conceito de *mesmidade*.

O segundo conceito pertencente a identidade pessoal é denominada como *ipseidade*. *Ipseidade* é tido como identidade do *soi* (*si*) ou si mesmo. *Ipse* é "o idêntico a si, no sentido de não estranho", ou seja, ser diferente mas ao mesmo ser mutável, porém, *ipseidade* não se torna um outro, mas adere a mudança interna conservando-se enquanto si próprio (RICOEUR, 1988b, p. 79). Essa distinção entre os conceitos de identidade-*mesmidade* e identidade-*ipseidade* é capital, na medida em que se trata de uma análise temporal do sujeito, isso é, o problema central que vem a surgir em *Soimême comme un autre* é exclusivamente a permanência no tempo da identidade pessoal (RICOEUR, 1990, p. 140; BOER, 1995b, 43). E ainda, Ricoeur salienta que quando não feita tais distinções entre as permanências no tempo da pessoa (*ispe* e *idem*) o perigo é obscurecer ainda mais a problemática da identidade pessoal (RICOEUR, 1988, p. 296), no entanto, temos nessas duas noções de permanência um entrecruzamento frutuoso que se desenvolve em outras duas noções orientas destas primeiras: *caráter* e *promessa* (manutenção de si), donde a pergunta pelo "que" (*mesmidade*) estará interna a pergunta pelo "quem" (*ipseidade*) é a identidade de uma pessoa. A importância das perguntas "que" e "quem" são definidas pela possibilidade de permanecermos numa leitura objetal da identidade pessoal ou numa permanência que foge da objetividade do sujeito, buscando uma identidade não dada de antemão e que se constitua em um processo dialético sem síntese.

A pergunta pelo "quem" é a norteadora da problemática do si mesmo num sentido de não reduzi-lo a um substrato, expressa de um modo interrogativo podemos sempre nos perguntar por Quem nós somos?, ou seja, é sobre a esteira da ipseidade que os problemas da identidade vão se tornar decisivos para uma compreensão de quem somos. Vejamos: como falar ou expressar uma identidade que aceita a mudança, mas, ao mesmo tempo, é a identidade de um mesmo sujeito? Em língua inglesa temos uma expressão que remete exatamente essa permanência que a *ipseidade* causa na pessoa: *oneself as selfsame*. Em sentido literal seria 'si mesmo como eu mesmo' (SIMMS, 2003, p. 102).

Ora, para Ricoeur, tal distinção que percebemos entre as permanências no tempo da *mesmidade* e da *ipseidade* produzem uma rejeição, a qual tem que ficar bem clara. A negação de uma permanência para a outra é o da identidade de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, que não estaria correto afirmarmos isso, mas poderíamos nomear de *mesmidade pura* (RICOEUR, 1983, p. 443). A distinção realizada por Ricoeur entre *mesmidade* e *ipseidade* não são e nem pode ser entendida como um afastamento definitivo entre uma e outra, mas, ao contrário, existe uma dialética que vincula identidade-*idem* e *ipse*, numa constante dialética, na vida humana uma se torna indiscernível a outra (RICOEUR, 1995a, p. 29). Essa manobra frutuosa e até mesmo harmoniosa entre as duas permanências

temporais pode ser observada na noção de caráter, onde *ipseidade* e *mesmidade* recobrem-se, tendo um maior aparecimento da *mesmidade*, mas, na noção de manutenção de si (*promessa*) a *ipseidade* se liberta da *mesmidade* e se abre para a alteridade (RICOEUR, 1990, 146-147; GÖRTZ, 1995, p. 109-110).

1. A mesmidade

A *mesmidade* pode ser dita ou falada de certas modalidades que são capazes de se apresentar no tempo. Para Ricoeur, a *mesmidade* se apresenta como um conceito de relação e uma relação de relações (RICOEUR, 1990, p. 140). Dentro das modalidades pertencentes a *mesmidade*, temos em primeiro lugar a identidade numérica, em segundo a identidade por semelhança extrema, em terceiro a continuidade ininterrupta e, por fim, a permanência no tempo (RICOEUR, 1990, p. 140-143). Contudo, no itinerário trilhado por Ricoeur, percebemos que no estudo V da obra *Soi-même comme un autre*, tais "relações" se complementam, ou seja, existe uma unidade entre elas.

A primeira modalidade oriunda da *mesmidade* resume-se em identificar uma pessoa como o mesmo (identidade numérica). Assim, de duas ocorrências de uma cosia (objeto) referida por um nome invariável na linguagem comum, não dissemos que são duas coisas distintas mas "uma única e mesma" coisa. Salientamos que identidade, nesse caso, é unicidade: o contrário de unicidade é pluralidade; a esse primeiro componente da identidade corresponde uma noção de identificação, ou seja, reidentificação do mesmo, isto é, conhecer alguma coisa é reconhecer (RICOEUR, 1990, p. 140-141).

Num segundo momento temos a identidade qualitativa (semelhança extrema). Dizemos que X e Y usam a mesma vestimenta, ou seja, mesmo que troquemos um pelo outro, tendo presente sua semelhança, não temos perda semântica, portanto, identidade aqui é similitude extrema. Este modo de permanência da *mesmidade* é um critério indireto que se soma ao primeiro modo, pois "fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o *mesmo*, pois a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do *mesmo*.

De acordo com Ricoeur, esse segundo momento da *mesmidade* (identidade por semelhança extrema) tem uma certa fragilidade, pois com a distância no tempo, os critérios de reconhecimento e identificação se tornam duvidosos, podendo ter uma hesitação ou contestação se de fato tal indivíduo é ele mesmo. Não temos dificuldade para reconhecer alguém quando entra e saí de uma sala de aula, e novamente volta a entrar na sala. Nesse caso essa dificuldade não aparece, pois o intervalo temporal da pessoa entrar e sair da sala é bastante curto. Mas quando estamos diante de um julgamento, onde supostamente se encontra o agressor e sua vítima e entre eles outros suspeitos. Como saber se realmente o agressor é tal pessoa? E se o suposto agressor negar tal crime, como saber identificar ele como sendo o mesmo que cometeu o delito uma vez que a distância temporal torna débil o critério de identificação. Para Ricoeur, a possibilidade de resolver esse problema é apresentar um terceiro modo de permanência da *mesmidade* que substituí-la a identidade por semelhança extrema (RICOEUR, 1990, p. 141-142). Entre o primeiro e o último estágio daquilo que nomeamos como indivíduos damos o nome de *continuité ininterrompue*. Esse critério de permanência temporal do indivíduo predomina em qualquer caso onde o crescimento e o envelhecimento operam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica. Sendo assim, essa continuidade se vincula ou substitui a semelhança extrema. Vincula-se se e se pensarmos a continuidade ininterrupta como um modo de preservação da semelhança extrema do primeiro estágio ao último e, substituiria se pensarmos que esse terceiro modo de

permanência da *mesmidade* possuí uma ideia de substrato pertencente ao regime do mesmo (*même*), mas se altera, sem romper com esse tipo de identidade, a saber, identidade-*idem*. Para compreendermos um pouco melhor esse problema, o próprio Ricoeur nos dá alguns exemplos: assim, podemos dizer que um carvalho é o mesmo, do nascimento até seu inteiro desenvolvimento, o mesmo exemplo poderíamos dizer do homem (RICOEUR, 1990, p. 142). Ou ainda, os retratos de distintos momentos de nossa família, quando colocados um do lado do outro corremos o risco de ter uma ameaça a semelhança entre eles, porém sem rompê-las.

Contudo, o tempo nunca cessa de apontar para a diferença, ou seja, um certo afastamento de um estágio de nossa vida até o outro na própria continuidade ininterrupta entre os mesmos, pois, ainda é necessário pensar em um último princípio para salvaguardarmos a permanência de um si mesmo ao tempo. Para Ricoeur, esse princípio é conhecido como permanência no tempo (*permanence dans le temps*), para este último princípio teria que ser algo que superasse qualquer tentativa de desenraizado da pessoa pela força do tempo, então, Ricoeur, defende uma espécie de permanência de um código genético em um organismo biológico, ou seja, como se fosse a ideia de um substrato capaz de suportar a mudança ao tempo. Nesse sentido, o princípio de permanência no tempo atua como um "transcendental" da identidade numérica, pois se trata de uma "organização" que possibilitará a reidentificação do si mesmo como mesmo. Assim, temos esse princípio de permanência no tempo como algo que não se possa mostrar ou ser comprovado empiricamente, mas, é provado pela própria noção de identidade numérica, pois quando fazemos a identificação reidentifica-se o mesmo n vezes (RICOEUR, 1990, p. 141).

2. A *ipseidade*

Ao tratarmos da *mesmidade*, encontramos nessa permanência do tempo a pessoa em sua representação como algo objetal que, se apresenta como um substrato, mas, em razão das mudanças que temos de um estágio ao outro, é capaz de guardar alguns traços que permitem ser identificado e reidentificar como o mesmo. Por conseguinte, temos a permanência da *ipseidade* que corresponde pela adscrição de um agente e suas ações no mundo. Quando pensamos em uma resposta acerca do estatuto da identidade, temos que ter presente que a resposta para a distinção entre um caráter substancial da *mesmidade*, com uma certa adscrição das ações de um determinado agente pelo lado da *ipseidade* se instala pelo modo como é concebida a noção de *ipseidade*. Esta segunda permanência no tempo constitui o leque de resposta acerca da questão *quem?*, muito distinta da questão o *quê* da *mesmidade*. No ver de Ricoeur, no momento em que perguntamos pelo agente de tal ação, estamos nos referindo ao *quem* fez isto e não o *quê* fez isto (RICOEUR, 1988a, p. 297). Assim atesta-se de que "a ação é de posse daquele que a prática", ou seja, de que a ação pertence tão somente ao seu agente, o *quem*.

Para expressar o termo *ipseidade* (*ipséité*), confrontando com a *mesmidade* (*mêmeté*), Ricoeur lança mão do recurso das línguas naturais, pois o ganho com o termo *ipseidade* está no sentido de reflexividade, quanto ao qual Ricoeur faz referência como a primeira intenção filosófica lançada na abertura de *Soi-même comme un autre*. O alcance filosófico ao colocar a expressão latina *ipse* está na significação de designar a eu próprio *[eu mesmo], tu próprio [tu mesmo], ele próprio [ele mesmo]*, ou seja, a semântica da expressão já nos mostra um sentido evidente acerca da reflexividade do termo. Enquanto temos o *idem* como o mesmo, no sentido de o mesmo da pergunta *que*, a pergunta pelo *quem*?, que pontua a problemática acerca da permanência no tempo da *ipseidade* encontra-se presente na filosofia de Heidegger (*Ser e*

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 47-55.

Tempo), se encontra também em Hannah Arendt (*A condição humana*).

Afirmar o "grau" de influência que Ricoeur sofreu desses autores seria algo delicado, pois não se tem condições de avaliar isso, entretanto, é notável a influência de Heidegger e Arendt para com a filosofia de Ricoeur no que se refere a questão do si mesmo.

Em um artigo intitulado *L`identité narrative*, Ricoeur afirma estar em comunhão com Heidegger ao compreender que a permanência da *ipseidade* pertence ao escopo de estudos do ente que Heidegger chamou de *Dasein*, caracterizando-o justamente pela capacidade de interrogar-se sobre o seu modo de ser e de estar no mundo e, dessa maneira, de se relacionar ao ser enquanto ser (RICOEUR, 1988a, p. 298). Para sustentar isso, Ricoeur afirma que:

> A *Selbstheit* [*ipseidade*] é um dos *existentialia* [existenciais] que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden* e *Zuhanden*. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de *idem*. Dito isto, o si [*ipseidade*] encontra-se em intersecção com o mesmo [*mesmidade*] num ponto preciso, precisamente a permanência no tempo (RICOEUR, 1988a, p. 298).

O problema que Ricoeur enfrenta agora, é que o modo de permanência no tempo tanto da *mesmidade*, quanto o da *ipseidade*, torna-se um problema para serem investigados pela hermenêutica do si (RICOEUR, 1990, p. 140). O problema da permanência no tempo da identidade-*idem* é descrita como uma estrutura organizada de forma combinatória, no entanto, quando falamos da *ipseidade*, poderíamos nos perguntar pela natureza desse modo de permanência da identidade, uma vez que não se trata de um conjunto estável como a *mesmidade*. Poderíamos defender a permanência de um substrato dentro do modo de permanência *ipse*? Para Ricoeur, no que se refere ao modo de permanência no tempo do polo *ipse*, esse não tem um sentido estrutural como encontramos no primeiro momento da identidade, mas sim, um modo de permanência no tempo que esteja vinculado com a pergunta pelo *quem?* e que tenha como resposta a constante interrogação pelo *quem sou eu?* (NASCIMENTO, 2009, p. 33).

3. O Caráter e a Promessa

Para Ricoeur, quando nos referimos a nós mesmos, dispomos de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *promessa* (*palavra empenhada\dada*). O que há em comum, tanto no *caráter* como na *promessa* é a sua permanência na identidade de uma pessoa. É na noção de *caráter*, que entendemos ser as "marcas distintas" que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo e isso se deve pelos traços descritivos que o próprio *caráter* possuí (RICOEUR, 1990, p, 144). É no *caráter* que se agrupam a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo *mesmidade* à pessoa. Além disso, Ricoeur diz que é no *caráter* que encontramos ás "disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa" (RICOEUR, 1990, p. 146). Poderíamos dizer, tendo a teoria ricoeuriana como base que, o *caráter* possuí duas formas de aparecer no que se refere a sua permanência à pessoa, isto é: por um lado, temos o *caráter* enquanto um composto de traços permanentes com quais reconhecemos tal pessoa e ao mesmo tempo nos torna semelhantes à outrem. Num segundo momento, temos uma rigorosa distinção de uma pessoa para a outra, pois o *caráter* atua como constituinte de uma crença,

onde nos identificamos como únicos, possuidor de um *caráter*, por exemplo, podemos nos mudar para qualquer outro país, com outra religião, cultura, língua, política, mas, o *caráter* que temos continua sendo o mesmo, em outras palavras, não mudamos o nosso *caráter*. Assim, podemos dizer que no modo de permanência do *caráter* se tem uma *mesmidade*, onde mantém que tal pessoa seja a mesma. Todavia, essa imutabilidade do *caráter*, é entendida como *disposição adquirida*, ou seja, possibilita falarmos de um problema que acontece dentro da própria dimensão *temporal do caráter*. Temos nesse sentido, *mesmidade* e *ipseidade* se relacionando em uma frutuosa dialética (RICOEUR, 1990, p. 145-147).

Quando falamos em *caráter* como *disposição adquirida*, devemos ter em mente que isso está em comunhão com a noção de hábito, a saber: "*à la notion de disposition se rattache celle d`habitude, avec as double valence d`habitude em train d`être, comme on dit, contractée, et d`habitude déjà acquise"*. O ganho para o *caráter* pela via do hábito é que, este agora pode ter uma história conferida e legitimada implicando em uma sedimentação do *caráter* e, por conseguinte, recobrimento da *ipseidade* (*ipse*) pela *mesmidade* (*idem*). Então, os hábitos adquiridos tornam-se *disposições duráveis*, ou seja, constitui um traço de *caráter*, um signo distintivo com o que nos faz reconhecermos uma pessoa, e ainda, identificamo-la(as) novamente como o mesmo indivíduo e, por conseguinte, temos o *caráter* como um conjunto de signos distintivos (RICOEUR, 1990, p. 146-147). Para Ricouer, "meu caráter sou eu mesmo", colocando a pessoa em movimento com ela mesma, no entanto, tendo o *ipse* recoberto pelo *idem*. A noção de disposição, além de ligar-se com o hábito contraído e adquirido, se liga, em um segundo momento, com o que Ricoeur nomeou de "*identificações adquiridas*", as quais colocam o outrem na composição do mesmo, isto é, a identidade de um si mesmo, de uma comunidade, de um país, é constituída de "*identificações-com*" normas, costumes, valores, heróis, nos quais a pessoa, o país em que ela vive, se reconhecem por essas "*identificações*". Para Ricoeur, o reconhecer-se em uma comunidade, atesta a ligação do *si* com a *alteridade*, e nesse sentido, se tem uma "uma 'causa' acima de sua própria vida" (RICOEUR, 1990, p. 147) e, por conseguinte, incorpora um elemento de fidelidade que resulta na *manutenção de si*, tida na filosofia ricoeuriana como outra forma de permanência da pessoa no tempo.

Tais *disposições adquiridas* do caráter são estabelecidas na pessoa por meio de predileções, que nos fazem reconhecer-se em uma gama de disposições. Nesse posicionamento, Ricoeur entende que é capital para compreendermos o "*agir humano*", isto se deve pelo fato, de que, é conforme o seu *caráter* que tal pessoa dá valor moral ás suas ações, as quais são sedimentadas pela noção de *caráter*. Acerca do sentido do *caráter*, Ricoeur fala que "é verdadeiramente "o quê" do "quem"", isto porque, reúne uma estrutura combinatória oriunda da *mesmidade* e as *disposições adquiridas* que fazem com que identifiquemos uma pessoa como a mesma. Nesse mesmo tempo, além da permanência da estrutura e das *disposições adquiridas*, temos ainda no *caráter*, o recobrimento do *idem* e do *ipse*. No entanto, esse recobrimento que acontece no *caráter*, entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, não coloca em jogo a distinção entre os modos de permanência no tempo. A questão que temos agora, é pensar como a *manutenção de si* se torna uma permanência no tempo se distanciando assim, da identidade-*mesmidade* e ficando sem o aporte do *idem*. Ora, a *manutenção do si* está assentada sob a questão interrogativa do *quem*? *Quem sou eu*?, e por meio desta pergunta pelo *quem*?, o outrem dá crédito a *palavra empenhada* na medida em que temos no ato de prometer uma manutenção ética do si mesmo. Podemos dizer que agora, a *ipseidade* deixa de se entrecruzar com a *mesmidade*, com isso, a *ipseidade* se abre para uma nova dialética com a *alteridade* (RICOEUR, 1990, p. 147-148).

Nesse sentido, a *promessa* pode ser pensada e inscrita como uma capacidade do "homem capaz", ou seja, como uma capacidade que a pessoa tem de agir, exercer uma ação. Prometer é antes de tudo tomar iniciativa acerca do que se responsabilizou em fazer, sendo assim, iniciativa resulta em ser responsável por outrem, com isso, temos pela via da *promessa* (*ipseidade*) a entrada à problemática do outro. A demais, o agir humano se encontra ligado de uma certa maneira às normas, costumes, hábitos, uma ordem simbólica, pela qual a ação se localiza em uma região de sentido (RICOEUR, 1986, p. 300). Tendo a iniciativa como uma ação de sentido, presente em uma ordem simbólica, avaliamos pela filosofia de Ricoeur que a noção de *promessa* é dotada de sentido. Neste trajeto, o sentido possuí uma iniciativa expressa, pois "do lado do *falante*, em "comprometer-se com" e, do lado do alocutor, em "contar com..." a promessa feita" (NASCIMENTO, 2009, p. 43). Para reforçar esse argumento acerca da iniciativa com sentido, encontramos em *Soi-même comme un autre*, o que Ricoeur chama de "responsabilidade", cuja, ainda que por ventura a noção de identidade do si venha a entrar em colapso, o si se mantém enquanto uma resposta: "Eis-me aqui" à pergunta "Onde está você?", essa pergunta colocada ao lado da resposta, nos anuncia a manutenção de si (RICOEUR, 1990, p. 195), ou seja, manter a si é manter-se de pé com a sua *promessa*.

Ao designarmos o modo de permanência no tempo da *ipseidade*, utilizamos o termo de *manutenção de si*, neste sentido, temos em Heidegger um acordo quanto à expressão que aparece nesse autor como *Selbständigkeit*, com a qual diferencia o *Dasein* dos entes subsistentes. A propósito da questão do si, Ricoeur destaca na obra *Caminos del reconocimiento* que existe uma "coloração" ética ao conceito de *manutenção de si*. Por sua vez, temos a manutenção da *promessa* como uma manutenção de si mesmo e, com isso, temos o paradigma da *ipseidade* (RICOEUR, 2005, p. 119). Essa fidelidade em manter-se na *promessa* é o que salvaguarda a permanência no tempo da identidade*ipseidade*, pois, ao contrário da permanência no tempo do *caráter*, do qual, tem sua estrutura afiançada pela reidentificação do mesmo e pela pergunta "*quê*". Para Ricoeur, a via ética da *promessa* permite que *ipseidade* e *mesmidade* deixem de coincidir, isto é, ao colocar a questão ética sobre o aporte da *ipseidade*, tendo assim, uma manutenção ética da *promessa*, se dissolve a equivocidade entre os dois modos de permanência no tempo. No entanto, Ricoeur salienta que, esse intervalo de sentido, entre a *promessa* (*ipseidade*) e o *caráter* (*mesmidade*) deve ser preenchido pela narrativa (RICOEUR, 1990, p. 150). Portanto, temos ainda o problema acerca da identidade narrativa de um si mesmo para nos ocupar, no entanto, isso irá acontecer em um trabalho futuro, no momento nos contentamos em analisar este problema acerca da permanência do tempo da identidade pessoal.

Conclusão

Ingressamos na investigação, acerca da problemática da identidade pessoal em P. Ricoeur, tomando por base os textos de *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*, donde, se observa entre comentadores um divisor d´agua para o problema da pessoa no tempo. Enquanto na primeira obra temos a narrativa como guardiã do tempo e das ações humanas, no segundo compendio lançado em 1990, Ricoeur coloca a narrativa como mediação para uma problemática maior ainda: identidade pessoal entre as permanências no tempo *idem* e *ipse*. Tendo essa problemática acerca das permanências da pessoa no tempo, tratamos de elucida-las para uma maior compreensão de sua importância no conceito de identidade.

A identidade-*idem* mostrou-se ser uma estrutura objetal, na qual se manifesta a

permanência no tempo por uma espécie de continuidade ininterrupta do próprio desenvolvimento humano, do nascimento até à velhice, mesmo tendo presente as mudanças gradativas, percebemos na *mesmidade* uma estrutura que tem perda na sua raiz biológica, isto é, continua sendo a mesma pessoa, indiferente dos anos terem passado e sua pele mudado, sua fisionomia deteriorada. Nesse sentido, Ricoeur nos diz que a *mesmidade* é uma relação de relações, no entanto, o próprio Ricoeur não esclarece bem como a *mesmidade* pode ser compreendida dentro dessa relação que ela tem consigo mesma, isso permanece como uma discussão em aberto. Outro aspecto acerca da *mesmidade* que podemos perceber ao longo do texto, foram as modalidades pela qual a *mesmidade* pode ser percebida em uma pessoa ou um objeto, isto é: identidade numérica; identidade por semelhança extrema; continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A unidade dessas modalidades presente na *mesmidade*, geram o que conhecemos pelo nome de *caráter*. Podemos dizer que o *caráter* é o "que" do "quem". Para Ricoeur, o *caráter* não pode ser negado, mas, deve ser acrescentado, pois é com o *caráter* que se tem início à uma dialética primordial e capital com a identidade pessoal, a ponto de não se ter como separar ou pensar o "quem" sem o "que" (RICOEUR, 1990, p. 140-150).

Num segundo momento, nossa investigação levou-nos a nos perguntar pela questão da identidade-*ipseidade*, ou seja, como podemos expressar uma pessoa sem reduzi-la a uma *mesmidade*? Como podemos pensar e compreender uma permanência no tempo que não seja palpável, estrutural? Ao pensarmos nessas dificuldades acerca da permanência do polo *ipse*, temos como resposta a questão interrogativa do *quem*? *Quem sou eu*?. Em suma, o *si* "quem" é capaz de dizer, de narrar, de agir. Portanto, não temos na permanência no tempo da *ipseidade* uma estrutura invariável como se percebe na *mesmidade*, no entanto, a permanência da *ipseidade* se dá pela manutenção de suas promessas, de sua palavra, ou seja, no polo *ipse* temos a *promessa* como salvaguardo-a da identidade pessoal. Sendo assim, temos a *ipseidade* como uma constante interrogação acerca de *quem somos*?, a pergunta pelo *quem* se mantém latente na identidade de uma pessoa, sendo que ela deve se manter como pergunta, pois o fechamento da mesma em uma resposta completa, nos colocaria na pergunta "que" da *mesmidade*.

Por fim, caracterizamos a identidade pessoal em um todo, a saber: identidade enquanto *mesmidade*, tendo suas sub modalidades, que se agrupam na noção de *caráter*.

Com relação a noção de *ipseidade*, temos sua forma de permanência no tempo pela interrogação do *quem*, que por sua vez, se finaliza na *manutenção de si* realizada pela *promessa*. A *promessa* sendo uma atividade de confiança e credibilidade em empenhar sua palavra para com outrem, se liberta da permanência *idem* pelo vetor ético, pois, se comprometer em manter-se fiel a sua *promessa* para com o outro é, antes de mais nada, um comprometimento ético de fidelidade e manutenção de sua identidade.

Referências

BLAMEY, Kathleen. *Do ego ao si: um itinerário filosófico.* In: HAHN, Lewis Edwin. A filosofia de Paul Ricoeur. Lisboa: Instituto Paiget, 1999. cap. 4, p. 83 – 126.

GRONDIN, Jean. *Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?* In: P. Brickle (Dir.). La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños. Madrid: Trotta, 2003, 191 – 197.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1 e 2.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur.* Trad.: de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre***.** Paris: Seuil, 1990.

_____. *O si-mesmo como um outro.* São Paulo: Papirus, 1991.

_____. *Temps et récit – Tome I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *Temps et récit – Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

_____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.

_____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *L'identité narrative. Esprit*, n. 7 – 8, p. 295 – 304, 1988.

_____. *Indivíduo e identidade pessoal*. In: VEYNE, P. et al. Indivíduo e poder. Lisboa: Edições 70, 1988b.

La mejora humana

Más allá de la radicalidad

Jesús PARRA SÁEZ

Universidad de Murcia

1. Introducción

La obsesión del ser humano por mejorar sus cualidades en todos los aspectos es casi tan antigua como nosotros mismos, siendo fácilmente observables los primeros vestigios de ello en la constitución de las polis griegas y la necesidad de mejorar la sociedad que la humanidad había creado: la educación (*agogé*) impuesta en Esparta en el siglo V a.C en busca de los niños más sanos y fuertes[1]; el famoso «Mito de Prometeo»[2] y la mejora de la condición humana a través del robo del fuego a Zeus; la crianza controlada a través de relaciones pactadas entre "los mejores" propuesta por Platón en el libro V de *La República* (380 a.C); la proclamación de la legitimidad del ser humano para mejorarse a sí mismo señalada por Picco della Mirandola en la *Oración sobre la dignidad humana* en el siglo XV; Francis Bacon a principios del XVII con su *Novum Organum* y la proclamación del uso científico para logar todo lo posible y dominar la naturaleza en pos de mejorar la condición del ser humano; la famosa obra *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin que vislumbra a la humanidad como una fase más de la evolución de la especie y no como su fin último; y finalmente a finales del siglo XIX con Francis Galton, conocido como el "padre de la eugenesia", y la propuesta de ésta como ciencia biológica a seguir para alcanzar la perfección

[1] Véase: Cartledge, Paul., *Sparta and Lakonia*, Routledge, London, 2002; y Cartledge, P., *Los espartanos*, Editorial Ariel, Barcelona, 2009.

[2] Véase: Esquilo, *Prometeo encadenado*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.

de la especie humana en su obra *Investigaciones sobre las facultades humanas y su desarrollo*. La importancia de la mejora humana alcanzó límites insospechados a lo largo del siglo XX a través de políticas eugenésicas impuestas por gobiernos totalitarios tales como el nacionalsocialista alemán –desde el ascenso al poder de Adolf Hitler en 1933 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial–, y por gobiernos liberales como el estadounidense –desde finales del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX[3]–.

Sin embargo, ¿se consiguió finalmente el objetivo?, ¿es la especie humana lo suficientemente perfecta? El ser humano siempre busca nuevas formas de mejorar. Como aduce Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano*, los métodos convencionales de mejora humana tales como la educación, la dieta e incluso las relaciones pactadas han dejado de surtir el efecto deseado, por lo que se vislumbra la necesidad de encontrar otras formas de hacerlo. ¿Cómo se puede alcanzar tal objetivo? La pregunta sobre la perfección humana, tanto a nivel individual (ontogenia) como a nivel de especie (filogenia), ha adquirido una importancia manifiesta con el desarrollo de la biotecnología y el gran abanico de posibilidades que ésta ofrece. Dichas posibilidades señalan a la manipulación de la biología humana de forma radical con el objetivo de eliminar enfermedades –tanto actuales como futuras–; y a la mejora de caracteres positivos tales como la inteligencia. La reacción ético-política a estas posibilidades no se ha hecho esperar y han surgido posiciones diferenciadas y enfrentadas que reflejan la radicalidad, o si se prefiere, extremismo que enmarca el debate de la mejora humana. El sector más conservador respecto al tema es generalmente conocido como «bioconservadurismo», presentándose como abiertamente anti-mejora al rechazar cualquier tipo de alteración de la biología humana a través de medios biotecnológicos y con fines perfeccionadores. Por su parte, el sector más progresista es ampliamente conocido como «posthumanismo» y no sólo se presenta como pro-mejora, sino que defiende cualquier tipo de uso biotecnológico sobre el ser humano si con ello se consigue mejorarlo de forma radical en todos los aspectos, tanto terapéuticos como perfeccionadores.

Ahora bien, ¿no hay cabida para una teoría respecto a la mejora humana alternativa que no se afilie a ninguna de estas corrientes? La tesis que se defiende en este texto es que, atendiendo a la noción de «mejora moderada» del filósofo neozelandés Nicholas Agar, es posible adoptar una posición que se aleje de los extremos representados por bioconservadurismo y posthumanismo, aceptando la mejora terapéutica tal y como propone el primero, y un tipo de mejora perfeccionadora alejada de la mejora radical propuesta por el segundo. Siguiendo esta propuesta alternativa, podremos observar cómo la argumentación en contra[4] de la mejora perfeccionadora se construye sobre la peligrosidad de un cambio radical, sin contemplar la posibilidad de una mejora positiva que no conlleve un cambio sustancial de la vida humana. Estamos ante una situación que nos afecta a todos los seres humanos a nivel personal y colectivo en tanto que miembros de la misma especie, siendo necesario llevar a cabo una respuesta satisfactoria y responsable frente a la problemática de la relación entre los avances biotecnológicos y su uso sobre la especie humana con motivo de su mejora. Se precisa, al tiempo, de una respuesta crítica y fundamentada que se aleje de los extremismos y de la radicalidad.

[3] Véase: Linares Salgado, Jorge., y Villela Cortés, Fabiola., "Eugenesia. Un análisis histórico y una propuesta", en: *Acta Bioethica*, Nº 17/2 (2011), pp. 189-197.

[4] En este caso se atenderá a diversos problemas de la mejora perfeccionadora propuestos por el sector bioconservador, entre los que se encuentra el problema de la dignidad e identidad humanas, el problema de la mejora infinita o el problema de la prolongación vital radical.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 57-70.

2. La problemática de la mejora perfeccionadora y la radicalidad argumental

La problemática de la mejora humana ha sido y es un tema complicado que requiere de una reflexión profunda y crítica antes de adoptar cualquier posición. Hasta el último tercio del siglo XX y su gran avance en el campo de la biotecnología (descubrimiento del ADN, desarrollo de ingeniería genética, investigación con células madre, clonación), las opciones para mejorar al ser humano se reducían a las restricciones de inmigración, esterilización forzosa o la segregación racial y sexual para la mejora terapéutica (enfocada a la prevención y eliminación de patologías); y en la unión pactada entre mujeres y hombres "aptos" (con las mejores características físico-psicológicas) para la mejora perfeccionadora que busca un ser humano superior al actual. Sin embargo, a día de hoy las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías[5] para realizar una mejora perfeccionadora sobre el ser humano –muchas de ellas ciertamente imposibles de realizar a día de hoy[6]– acentúa el debate acerca de si es o no legítimo su uso con el objetivo de mejorar la especie humana. Es por ello que numerosos pensadores se han apresurado a exponer su opinión sobre el tema, emergiendo dos corrientes principales: el bioconservadurismo y el posthumanismo.

Si bien es cierto que ambos sectores están relativamente[7] de acuerdo en el uso de biotecnología con fines terapéuticos, en cuanto a su uso perfeccionador se refiere ambas corrientes se presentan como radicalmente opuestas. El bioconservadurismo, por su parte, aboga por el rechazo absoluto de la aplicación tecnológica sobre el ser humano para llevar a cabo una mejora perfeccionadora, mientras que el posthumanismo proclama no sólo la legitimidad[8] de la humanidad para realizar una mejora radical de la especie, sino la obligación de hacerlo como manifiesta el director del centro de investigación de ética práctica *Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* Julian Savulescu[9]:

[5] Las nuevas tecnologías ofrecen la posibilidad de llevar a cabo una mejora de carácter radical sobre la especie humana que es completamente imposible de conseguir a través de los métodos tradicionales de mejora ambiental, tales como la educación, o la mejora en la higiene y la alimentación (condiciones de vida).

[6] Incluso desde el sector posthumanista se entiende que muchas de las posibilidades que la nueva tecnología ofrece no son actualmente posibles de materializar, por lo que hasta el momento se enfocan en el terreno de la ciencia ficción o como futuras formas de mejora. Una de las teorías más interesantes respecto al futuro de la humanidad en su relación con el avance tecnológico es la propuesta por Ray Kurzweil en su obra *La singularidad está cerca*, señalando tres futuras revoluciones: Revolución genética (mejora de la naturaleza humana a través de la modificación del ADN); Revolución nanotecnológica (introducción de robots en miniatura dentro de la biología humana); y Revolución robótica (eliminación de la biología a favor de los dispositivos computacionales artificiales). La consecuencia final de estas revoluciones es lo que denomina «Singularidad», es decir, un mundo en que la especie humana será transformada de forma irreversible debido al incesante desarrollo biotecnológico.

[7] Generalmente ambos sectores están de acuerdo en el uso de la nueva biotecnología para realizar todo tipo de pruebas diagnósticas que nos ayuden en primera instancia a prevenir una futura enfermedad y finalmente eliminarla. Sin embargo, hay otro tipo de prácticas de las que el sector bioconservador se muestra reacio a aceptar, tales como el aborto, la selección de embriones, la investigación con células madre o la manipulación genética aunque tengan carácter terapéutico.

[8] Dov Fox en su artículo "The illiberality of liberal eugenics" propone la «teoría liberal de la mejora de la descendencia», según la cual los padres tienen la obligación moral de llevar a cabo una práctica de crianza natural segura y eficaz que mejore los caracteres positivos sin afectar a cualquier otro tipo de caracteres. Finalmente, lo que promueve es la obligación de usar la biotecnología con fines terapéuticos y la admisión de hacerlo con fines perfeccionadores (siempre de forma voluntaria).

[9] En su texto "Procreative Beneficence", Savulescu establece su principio de «Beneficencia Procreativa», según el cual tenemos la obligación moral de tener los mejores niños a través de pruebas genéticas de rasgos no

> Defenderé que la Beneficiencia Procreativa implica que las parejas deben emplear pruebas genéticas para rasgos no patológicos a la hora de seleccionar qué niño traer al mundo y que debemos permitir que se seleccionen genes incluso si hacerlo así mantiene o incrementa la desigualdad social[10].

De este modo, los pensamientos abiertamente opuestos de las dos corrientes principales que estudian el fenómeno de la mejora humana se materializan en toda una serie de argumentos que, incluso más allá de buscar obtener reconocimiento propio, buscan eliminar por completo toda credibilidad en los argumentos contrarios, lo que ha dado lugar a una serie de situaciones incómodas como la conocida polémica Habermas-Sloterdijk[11] acaecida a inicios de este siglo. Sin embargo, y más allá de la mera polémica, es interesante desentrañar algunos de los argumentos que han acabado convirtiéndose en extensos debates entre autores bioconservadores y posthumanistas, especialmente de cara a la propuesta que se va a hacer en este texto, una propuesta que en cierto sentido está tan cerca como lejos de ambos. Así, veamos algunos de los aspectos más característicos que han sembrado la discusión entre los investigadores de la mejora humana: el problema de la dignidad, el problema de la identidad, el problema de la mejora sin fin y el problema de la extensión vital humana.

3. El problema de la dignidad

En ocasiones, el problema que se tiene con cualquier tipo de uso biotecnológico sobre el ser humano no se reduce a sus medios –como por ejemplo la manipulación genética– o a su fin –evitar enfermedades o potenciar habilidades–, sino que hay una tercera vertiente estrechamente relacionada: las consecuencias derivadas. Uno de los mayores problemas que se señala en el estudio de la mejora humana perfeccionadora, es su vinculación con la inatención de la dignidad humana. El filósofo político Michael Sandel es uno de los pensadores que señala el problema: "se dice habitualmente que el perfeccionamiento, la clonación y la ingeniería genética suponen una amenaza para la dignidad humana"[12]. Sin embargo, y aunque es un problema a menudo señalado por el bioconservadurismo, el pensador norteamericano se apresura a matizar que es un problema que no ha sido bien argumentado por éste al no especificar en qué sentido las prácticas eugenésicas perfeccionadoras afectan a la dignidad de nuestra especie[13]. A pesar de esto, hay una excepción[14] clara y contundente a esta tónica, y es la representada por otro pensador

patológicos, es decir, de caracteres positivos.

[10] Savulescu, Julian., *¿Decisiones peligrosas?: Una bioética desafiante*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 45.

[11] Véase: Gil Martín, Francisco Javier., "Más allá del desafío transhumanista: Habermas y el peligro de la eugenesia liberal", en: *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 3 (2006); y Mendieta, Eduardo., "El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal", en: *Isegoría*, Nº 27 (2002), pp. 91-114.

[12] Sandel, Michael., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot ediciones, Barcelona, 2015, p. 67.

[13] En realidad y pese a posicionarse como un autor de carácter conservador, Sandel se muestra crítico frente a la forma de argumentar que ha llevado a cabo el sector bioconservador en relación a los problemas derivados de la mejora humana.

[14] Otra excepción es la representada por el pensador estadounidense Francis Fukuyama, quien propone de forma muy similar a la de Habermas, la existencia de un «factor X» el cual es compartido por todos los seres humanos y que fundamenta, entre otras cosas, su dignidad: "lo que la exigencia de igualdad de reconocimiento implica es que, cuando se despoja a una persona de todas las características contingentes y accidentales, perdura en ella cierta cualidad humana esencial que merece un grado mínimo de respeto. Llamémoslo Factor X".

abiertamente bioconservador como es el caso del filósofo alemán Jürgen Habermas, el cual sí que ofrece una explicación bastante clarificadora de la afección a la dignidad humana como consecuencia de una intervención perfeccionadora sobre el ser humano. En su *obra El futuro de la naturaleza humana*, Habermas afirma que atender a la dignidad humana es un requisito previo fundamental a la aceptación y realización de cualquier tipo de intervención biotecnológica, no sólo perfeccionadora sino también terapéutica[15]. Ahora bien, ¿en qué sentido afectan este tipo de intervenciones a la dignidad del ser humano? El pensador alemán lleva a cabo una identificación de ésta con aquello que nos hace a los humanos seres inviolables según la interrelación que hay entre los individuos de nuestra especie, esto es, en el reconocimiento que los individuos se hacen entre sí como seres de la misma especie:

> La «dignidad humana» en estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de las relaciones. No es una propiedad que se «posea» por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella «inviolabilidad» que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas[16].

Así, si se entiende la dignidad humana en el mismo sentido en que lo hace Habermas, llevar a cabo intervenciones de carácter perfeccionador sobre cualquier ser humano significa un atentado de forma directa a los cimientos propios de la dignidad humana, de modo que en cualquier comunidad habrá numerosas situaciones en las cuales un individuo se encuentre subsumido bajo los intereses de otro. Es por ello que el pensador alemán defiende a ultranza una "ética de la especie", es decir, atender a todo aquello que moralmente compartimos los seres humanos, y a lo que nos une en relación a la conservación de nuestra especie.

4. El problema de la identidad

El uso biotecnológico para efectuar una mejora perfeccionadora sobre el ser humano no sólo afectaría a su dignidad, sino también a la forma en que los seres humanos se hacen a sí mismos, a la forma en que constituyen lo que son, en definitiva, a su identidad. Este problema es ampliamente señalado y fuente de preocupación en el seno de la comunidad bioconservadora, siendo Habermas o Agar, entre muchos otros, algunos de sus más fervientes representantes.

Según aquél, "la manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la auto-compresión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales"[17]. En el fondo de la cuestión se erige la idea de que aceptar una eugenesia liberal, basada en gran parte en la comercialización de mejoras perfeccionadoras para quien pueda costeárselas, nuestra concepción tanto de los nuevos nacidos –ya afectados por las mejoras de forma directa o indirecta– como de nosotros

Fukuyama, Francis., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, 2002, p. 243.

[15] Habermas entiende que hay una línea casi inexistente entre la eugenesia terapéutica y la eugenesia perfeccionadora, y es por ello que en su obra analiza diversas intervenciones eugenésicas de carácter terapéutico como la fecundación *in vitro*, el diagnóstico pre-implantatorio (DPI) o la investigación con células madre en relación a su posible afección a la dignidad humana, y ante la posibilidad de que este tipo de práctica de un paso hacia la eugenesia perfeccionadora.

[16] Habermas, Jürgen., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 50.

[17] Habermas, Ibíd., p. 37.

mismos sufrirá un cambio enorme e irreparable. Aún más allá, entiende que la auto-compresión que tendrían los neonatos sería todo un enigma al no considerarse una nueva especie distinta a la humana, pero tampoco una especie exactamente igual a ésta, derivando en una crisis de identidad. De este modo, la aplicación con fines perfeccionadores de la biotecnología al ser humano ataca directamente sobre la concepción moral y cultural que tenemos de nosotros mismos, sobre nuestra identidad como especie.

Por su parte, Agar se muestra preocupado por dos cuestiones fundamentales que tienen el mismo punto de salida: ¿Sobrevive la identidad personal a una mejora radical[18]? ¿Qué ocurre con la memoria autobiográfica? Según el pensador neozelandés, las prácticas perfeccionadoras pondrían en seria amenaza uno de los pilares fundamentales de la formación de la identidad humana, esto es, la memoria autobiográfica. Incluso si un individuo que fuera intervenido biotecnológicamente para aumentar de forma considerable sus capacidades cognitivas no viera afectados sus recuerdo autobiográficos, sus experiencias vitales o su bagaje anterior a la intervención, su «ser posterior», esto es, el individuo resultante del procedimiento perfeccionador tendrá un interés inferior a la hora de conservar sus antiguas conexiones psicológicas[19], pues al remitirse a su pasado no encuentran las cualidades que ahora son centrales en su proyecto vital. El "nuevo" individuo enfoca su vida hacia delante por completo, se interesa por nuevas conexiones psicológicas abandonando de forma irremediable las antiguas cualidades indispensables[20] de la identidad del individuo.

Finalmente, Resnik y Vorhaus abordan el problema desde otro ángulo y no en un sentido tan catastrófico al señalar otro importante componente de la formación de la identidad humana como es el de la autenticidad, esto es, lo propio y único de cada individuo. Según su perspectiva, las habilidades de un individuo que ha sido intervenido biotecnológicamente podrían no ser auténticamente suyas, sino como resultado directo de la práctica perfeccionadora. Sin embargo, entienden que la identidad de un individuo no puede reducirse a la mera genética, de modo que un individuo que ha sido intervenido para tener cierta cualidad ha de desarrollarla por sí mismo[21]:

> Aunque una persona genéticamente modificada puede ser un sujeto pasivo en el desarrollo de ciertos rasgos, como el color de los ojos o el color de la piel, él o ella debe tomar un papel activo en el desarrollo de la mayoría de los rasgos en los que la autenticidad podría estar sujeta a cualquier preocupación, como la inteligencia, capacidad atlética, habilidades sociales o la habilidad musical.

[18] En su artículo "The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics", los posthumanistas declarados Nick Bostrom y Toby Ord, afirman que el proceso natural de desarrollo de la identidad del individuo sufre en algunas etapas un cambio radical, como por ejemplo durante la infancia. Cuando nacemos no tenemos prácticamente ningún tipo de conocimiento, reduciéndose nuestras habilidades a poco más que comer y dormir. Sin embargo, llevamos a cabo un proceso de mejora radical natural tanto física como mental hasta llegar a la etapa adulta, en la cual no guardamos casi ningún recuerdo de nuestras primeras etapas y nuestra identidad personal no se ve afectada. Por tanto, si la mejora radical natural no afecta a la confección de la identidad humana, ¿por qué iba a hacerlo una mejora artificial?

[19] En el estricto sentido de emociones, intereses, preocupaciones o responsabilidades del «antiguo individuo».

[20] Según esta teoría todo aquello que conformaba la identidad del individuo desaparece, precisamente al no sentirse identificado con ello el individuo resultante de la intervención perfeccionadora. En cierto sentido, se está estableciendo un "nuevo nacimiento" del individuo según el cual el pasado comienza en el momento en que se termina la intervención biotecnológica, formando todo lo anterior parte del proyecto vital de otro individuo.

[21] Por ejemplo, si un individuo ha sido mejorado con el propósito de que sea un atleta de élite (musculación superior, tiempos de recuperación física reducidos, mejor absorción de nutrientes), éste debe invertir un determinado período de tiempo para desarrollar y mantener de forma satisfactoria la capacidad mejorada. Si este individuo no lo hace, probablemente no consiga ser un atleta de élite.

> A pesar de que la modificación genética puede conferir una ventaja en el desarrollo o la maximización de un rasgo en particular, el individuo genéticamente modificado no puede depender de los genes por sí solo[22].

Por tanto, y aunque la intervención perfeccionadora llevaría un cambio considerable en las habilidades de los individuos sometidos a ella, no habría razón para pensar en que tal práctica ocasionará la desaparición de la identidad humana, sino más bien, un nuevo capítulo o una nueva forma de desarrollo en ella.

5. El problema de la mejora infinita

Es un hecho constatado que el ser humano siempre quiere ser mejor de lo que es, que cuando alcanza una etapa superior en cualquier habilidad, ya sea física o psicológica, quiere alcanzar otra que está por encima de ésta, y uno de los principales problemas de la aceptación del uso biotecnológico con fines perfeccionadores del ser humano es la infinita ambición de ascender o progresar. Aceptar que una mejora radical de las condiciones del ser humano es algo positivo, puede llevar a pensar que siempre es posible llevar a cabo otra mejora más y que siempre será positiva. Diversos pensadores han denominado este problema como la "mejora inacabada" o la "mejora hacia el infinito", y a este respecto, han surgido tres posiciones enfrentadas: A) Patrón humanista: según este punto de vista, el ser humano tiene únicamente dos fases principales, a saber: la infancia y la adultez, por lo que nuestra especie sólo es susceptible de acometer una mejora natural representada por el paso de infante a adulto; B) Patrón posthumanista: según el cual añadida a las dos etapas anteriores (infancia y adultez), habría una tercera denominada "adultez posthumanista", esto es, la etapa post-intervención biotecnológica del ser humano. C) Patrón de singularidad: en los últimos años ha emergido otra posición aún más radical que la posthumanista que asume una presunta inexistencia de la etapa adulta en el ser humano, de modo que tras la infancia llegaría una segunda infancia (adultez humanista), una tercera infancia (adultez posthumanista) y un número infinito de infancias directamente relacionadas con el número de mejoras biotecnológicas aplicadas a un ser humano en cuestión.

El problema esencial emergente con esta última propuesta es que el ser humano jamás llegaría a ser adulto, por lo que las preguntas acerca de las condiciones de posibilidad de la adultez ante el riesgo de que un ser humano sea susceptible de infinitas intervenciones biotecnológicas cobra una importancia manifiesta. Una vez realizadas un número considerable de estas intervenciones, ¿qué hay de la especie humana y de su identidad?, ¿qué hay propio del individuo?, ¿qué hay ya de natural en él? Estas son las preocupaciones fundamentales del sector bioconservador frente al optimismo tecnológico del que hace gala el sector posthumanista.

6. El problema de la prolongación radical de la vida humana

Desde tiempos inmemoriales, uno de los mayores deseos del ser humano es el de vivir para siempre, el de perpetuarse, en definitiva, el de ser inmortal[23]. Tal vez sea por querer ver con

[22] Resnik, David y Vorhaus, Daniel., "Genetic modification and genetic determinism", en: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, Vol. 1 (2006), pp. 8-9.

[23] Según Bostrom en su artículo "Una historia del pensamiento transhumanista", la búsqueda de la inmortalidad o de la extensión vital por parte del ser humano se remonta casi dos mil años a.C, como muestra *El*

sus propios ojos qué será del futuro, qué descubriremos o qué inventaremos. Tal vez sea por el temor natural que la mayoría de nosotros tenemos hacia el fin de nuestros días. En cualquier caso, como paso intermedio hacia la ansiada inmortalidad, uno de los mayores esfuerzos del ser humano ha sido el de prolongar nuestra vida lo máximo posible.

Tradicionalmente, las investigaciones se centraban en el estudio de las enfermedades propias al envejecimiento reconocidas de forma unánime por el ámbito médico, como por ejemplo la enfermedad del Alzheimer, la aterosclerosis, la diabetes tipo 2, y demás patologías que pueden repercutir en nuestra duración vital y que suelen ser más comunes en individuos de edad avanzada. Sin embargo, con el avance biotecnológico las investigaciones han tomado un cariz mucho más ambicioso al presentar el envejecimiento como una enfermedad a la que hay que poner fin. En este sentido, no son pocos los pensadores e investigadores que se han apresurado a estudiar la posibilidad de extender la vida del ser humano hasta límites insospechados. Uno de los más conocidos es el gerontólogo-biomédico inglés Aubrey De Grey, el cual ha desarrollado recientemente una teoría denominada «teoría del envejecimiento de los radicales libres mitocondriales», en la que propone una estrategia de reparación del cuerpo humano que permita a la especie humana tener una esperanza de vida indefinida[24]. Para llevar a cabo su objetivo, De Grey afirma la necesidad de llevar a cabo profundas revisiones y reparaciones de las características humanas relacionadas con el proceso de envejecimiento mucho más agresivas que cualquier tipo de fármaco, por lo que estrategias como el ejercicio diario o la dieta equilibrada habrían de ser abandonados por su modesto efecto a favor de una estrategia puramente biotecnológica-genética.

Sin embargo, desde el sector bioconservador la extensión vital radical es presentada como un verdadero problema. Según Agar, la posibilidad de una extensión radical de la vida requerirá poner en práctica actos manifiestamente inmorales. ¿A qué se refiere? El problema de la inmoralidad no sólo alude a la extensión vital más allá de los límites naturales del ser humano, sino a las prácticas necesarias para su consecución materializada en la experimentación humana. Pocos serían los individuos que se ofrecerían a sí mismos como sujetos para los ensayos clínicos en experimentos anti-envejecimiento de carácter genético, por lo que se procedería a realizar una denominada «transferencia inmoral», esto es, trasladar la carga de los experimentos a otros individuos obteniendo el beneficio resultante: las personas con peor capacidad económica servirían de sujetos experimentales, mientras que los individuos más pudientes sólo se someterían a tales intervenciones una vez testadas y perfeccionadas. En la medida en que unos individuos se sirven del dolor y padecimiento de otros para su beneficio se estaría produciendo dicha transferencia inmoral. Por otro lado, y en el sentido más estrictamente político, Fukuyama señala que una prolongación radical tendría serias consecuencias a nivel demográfico y social. Como bien señala, el fenómeno de extensión vital del ser humano forma parte del proceso de mejora de las condiciones de vida que ha tenido lugar desde el último tercio del siglo XX en los países desarrollados, sin embargo la probabilidad de que la biotecnología permita llevar a cabo una prolongación radical es abrumadora. Si se permite una prolongación radical de la vida, no sólo habrá cada vez más individuos de edad avanzada (la media de edad ya está creciendo de forma alarmante

poema de Gilgamesh fechado cerca del siglo XXVII a.C., al señalar la elaboración de elixires y pócimas para el tratamiento de las patologías relacionadas con el envejecimiento.

[24] Véase: De Grey, Aubrey., "An engineer's approach to the development of real anti-aging medicine", en: *Science's Sageke* (2003); y De Grey, Aubrey., "La guerra contra el envejecimiento", en Immortality Institute., *La conquista científica de la muerte: ensayos sobre expectativas de vida infinita*, Editorial LibrosEnRed, 2008, pp. 21-34.

en los países desarrollados[25]), sino que al tardar más éstos en morir habrá un número alarmante de individuos en nuestro planeta, una sobrepoblación que ya puede verse hoy día. Estas son, según Fukuyama, algunas de las consecuencias directas de la extensión vital:

> Japón, por ejemplo, pasará de tener cuatro trabajadores activos por cada persona jubilada, a tener sólo dos trabajadores activos por persona jubilada dentro de una o dos generaciones (…) La línea divisoria existente entre el Primer y el Tercer Mundo no se basará únicamente en la renta y la cultura, sino también en la edad (…) El fondo potencial militar disponible se reducirá (…) La tendencia natural de una generación a apartarse para dejar paso a otra nueva será sustituida por la existencia simultánea de tres, cuatro y hasta cinco generaciones (…) Los cambios políticos, intelectuales y sociales serán mucho más lentos[26].

Evidentemente no sólo son éstas las posibles consecuencias de la prolongación vital, sino que un considerable número de investigaciones señalan que hay otros problemas inmediatamente preocupantes: A) La falta de recursos primarios para satisfacer a toda la población (en referencia a la tesis de Malthus[27]), tales como el agua o el alimento[28]; y B) La falta de recursos económicos con los que, entre otras cosas, hacerse cargo de cualquier sistema público de pensiones[29], que será gradualmente más complejo a medida que crece el número de personas susceptibles de recibir una pensión.

7. Más allá de la radicalidad: la mejora perfeccionadora moderada

Tanto el sector bioconservador como el posthumanista, pretenden transmitir al lector la sensación de que hay razones claras y contundentes para afirmar que ha de negarse por completo el uso de biotecnología en el ser humano con fines perfeccionadores, como afirman los primeros; y que hay casi una obligación por parte del ser humano de llevar a cabo tal uso en pos de su propio bien y el de su descendencia, como hacen los segundos. Sin embargo, ¿por qué posicionarse a favor de una de estas perspectivas?, ¿por qué negar toda mejora perfeccionadora como afirman los bioconservadores?, ¿por qué ha de valer todo para conseguir mejorar al ser humano como proponen los posthumanistas? Hay ciertamente tonos grises en este "blanco o negro" del debate acerca de la mejora humana, hay una forma de mejora perfeccionadora asumible que se encuentra a caballo entre ambos sectores: la mejora moderada perfeccionadora.

[25] En España, por ejemplo, la esperanza de vida en el año 1991 era de 73 años para los hombres y 80 para las mujeres, mientras que actualmente la cifra ha ascendido a 79 años para los hombres y 85 años para las mujeres. Véase: Instituto Nacional de Estadística, "Esperanza de vida" [En línea] [Fecha de consulta: 30 de Marzo de 2016]. Disponible en: http://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INESeccion_C&cid=1259926380048&p=1254735110672&pagename=ProductosYServicios/PYSLayout

[26] Fukuyama, Op.cit., pp. 108-116.

[27] Ya en 1798 Thomas Robert Malthus afirmó en referencia a los problemas entre auge de la población y los límites naturales de espacio (cultivable y no cultivable) que "la capacidad de crecimiento de la población es infinitamente mayor que la capacidad de la tierra para producir alimentos para el hombre". Malthus, Thomas Robert., *Primer ensayo sobre la población*, Ediciones Altaya, 1993, p. 53.

[28] Véase: Reyes, Gerardo y Moslares, Carlos., "Crisis alimentaria mundial en el siglo XXI", en: *Tiempos de crisis*, Editorial Académica Española, 2012, pp.62-95; y Gleick, Peter., *The World's Water Volume 8: The biennial report on freshwater Resources*, Island Press, 2014.

[29] Véase: De La Villa Gil, Luis Enrique y López Cumbre, Lourdes., "Jubilación y prolongación de la vida activa", en: *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, Nº Extraordinario (2008), pp. 379-403.

Curiosamente, esta propuesta nace en la obra de un pensador que a lo largo de su trayectoria se ha mostrado fiel al pensamiento bioconservador: Nicholas Agar. Es fácilmente observable tanto en obras antiguas como en obras más recientes, su reticencia a la mejora perfeccionadora y a los argumentos poshumanistas, aunque es innegable que en ciertas ocasiones se advierte una "salida" del pensamiento puramente bioconservador, por ejemplo al defender la mejora humana terapéutica a través de la ingeniería genética, algo impensable en este sector. De este modo en su obra *Humanity's end*, el acuñador del término «eugenesia liberal»[30], y a pesar de rechazar por completo cualquier tipo de mejora perfeccionadora, lleva a cabo un razonamiento breve aunque muy interesante según el cual una mejora de carácter moderado, al contrario que ocurriría con una mejora radical[31], no tendría como resultado en ningún caso el origen de individuos significativamente distintos a los humanos. Sin embargo, fue cuatro años después en el prefacio de su obra *Truly human enhancement*, cuando define con exactitud a qué se refiere con el término «mejora moderada» en contraposición con lo que se conoce por «mejora radical»:

> Apoyo la mejora moderada –la mejora de atributos y habilidades significativos a niveles cercanos de lo que es posible actualmente para los seres humanos. Rechazo la mejora radical –la mejora de atributos y habilidades significativos a niveles que superan en gran medida lo que es posible actualmente para los seres humanos[32].

Si se atiende a dicha definición, se advierte que se aleja a partes iguales de los pensamientos bioconservador y poshumanista, al rechazar por completo una mejora perfeccionadora de carácter radical y al asumir una mejora perfeccionadora de carácter moderado. Sin embargo, es necesario decir que Agar da un paso atrás poco más tarde en la misma obra al rechazar la mejora perfeccionadora (más allá de si es moderada o radical), tal vez al percatarse de que con su definición le está dando vía libre a un tipo de mejora perfeccionadora. Ahora bien, e independientemente de que el pensador neozelandés diera un paso atrás por un motivo u otro, lo cierto es que la noción de mejora moderada abre paso a una mejora perfeccionadora asumible que se encuentra alejada de la rechazada por el bioconservadurismo y de la deseada por el posthumanismo, esto es, aquella que no excede los límites naturales de la especie humana. Tampoco es el primero y único pensador de la mejora humana que propone una mejora moderada, sino que ya por el año 2005 la filósofa mexicana Juliana González en su obra *Genoma humano y dignidad humana*, abogaba por el rechazo de una alteración radical del ser humano como nuevo paso evolutivo a favor de la aceptación de una trasformación o cambio moderado.

Nadie rechaza la mejora ambiental o natural, es decir, la propia del ser humano en su permanente relación con todo lo que lo rodea y la afección propia del paso del tiempo (su evolución natural). La mejora moderada pretende alcanzar los límites de esta evolución natural sin traspasarlos y de forma acelerada por los instrumentos biotecnológicos. Entonces, ¿qué razones hay para rechazar una mejora perfeccionadora de carácter moderado? Pensemos en algunos de los problemas de la mejora perfeccionadora anteriormente comentados en

[30] Véase: Agar, Nicholas., "Liberal eugenics", en: *Public Affairs Quarterly*, Vol. 12, Nº 2 (1998), pp. 137-155.

[31] Con el término «mejora radical» alude a la mejora significativa de los atributos y capacidades humanas, esto es, más allá de los límites naturales del ser humano. También la denomina como «mejora más allá de la norma humana».

[32] Agar, Nicholas, *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*, MIT Press, 2014, Prefacio, xi.

relación a este tipo de mejora.

Si se atiende al problema de la dignidad humana, y más concretamente a la objeción de Habermas, observamos que el individuo resultante de una intervención perfeccionadora podría tener ciertos problemas en la simetría relacional con el resto de individuos, tal que el reconocimiento recíproco como miembros de la misma especie desaparece[33]. Del mismo modo, en la cuestión sobre la identidad se alega que un individuo intervenido de forma perfeccionadora tendrá serios problemas a la hora de auto-comprenderse, tanto como ser humano como ser distinto al humano (posthumano), llegando a perder toda conexión con su memoria autobiográfica, es decir, cómo ha llegado a ser lo que es. Por otro lado, el hecho de aceptar y legalizar la mejora perfeccionadora abriría la veda a una infinitud de mejoras en búsqueda de la perfección, con graves consecuencias para el individuo a nivel de construcción de su identidad o de elaboración de su proyecto vital. Finalmente, la prolongación vital radical de la especie podría acarrear graves problemas, especialmente relacionados con la insuficiencia de recursos primarios.

Ahora bien, ¿ocurriría lo mismo si se lleva a cabo una mejora perfeccionadora moderada? Es fácilmente visible cómo la mayoría de problemas y objeciones que se le plantean a la mejora perfeccionadora están enfocados al tipo de mejora radical que propone el sector posthumanista, y no tanto al hecho de que el carácter de la mejora sea perfeccionador. En este sentido, si se aplica el ideal de mejora moderada a estas cuestiones podemos observar que las objeciones o bien desaparecen, o bien precisan de una reformulación (tal vez poner el foco de atención sobre herramientas como la ingeniería genética y no tanto en el carácter terapéutico o perfeccionador de las prácticas). Si un individuo ha sido mejorado de forma moderada, es decir, dentro de sus límites naturales, es poco probable que tenga problemas a la hora de establecer un reconocimiento recíproco con otros sujetos de su especie, de hecho es habitual que sujetos con diferencias significativas a nivel físico o intelectual no sólo convivan sino que guarden una estrecha relación sin que se dé una "asimetría relacional" en términos habermasianos, o que incluso se tenga alguna duda para auto-reconocerse como miembro de la especie humana. Al tiempo, un individuo que ha sido intervenido de forma perfeccionadora y moderada no puede tener mayores problemas para forjar su identidad que cualquier otro ser humano, puesto que no habría sufrido un cambio tan significativo como para perder su conexión con las experiencias que lo han llevado a ser lo que es. Por su parte, el problema de la mejora infinita desaparece por completo, pues si tenemos en cuenta que la mejora moderada señala a los límites naturales del ser humano, la última mejora será aquella que los alcance, ya sea la denominada adultez posthumanista, una tercera o cuarta mejora (dependiendo del número de mejoras necesarias para alcanzar los límites propios de la especie).

8. Aplicación de la mejora moderada a un caso paradigmático: la extensión vital

Evidentemente, la propuesta de una mejora moderada como perspectiva alternativa a la hora de concebir la posibilidad de una mejora perfeccionadora (no radical) no es perfecta ni se constituye como una teoría finalizada, sino que precisa de una constante revisión. El mayor problema es, sin duda, definir con exactitud cuáles son los límites naturales del ser humano. En primera instancia, podría señalarse al nivel máximo alcanzado por un individuo, como por

[33] Se vislumbra la posibilidad de que un individuo que vea mejoradas sus capacidades físico-intelectuales pretenda dominar de modo ilegítimo a los individuos no mejorados a su voluntad.

ejemplo el coeficiente intelectual máximo que un ser humano ha alcanzado hasta el día de hoy y del que se tiene constancia. Sin embargo, es cierto que acogerse a dicho "nivel máximo" cuando se trata de los límites naturales del ser humano es perderse en la ambigüedad, pues tal vez mañana se encuentre un individuo, siguiendo el ejemplo anterior, que supere el "récord" en cuanto a nivel de coeficiente intelectual se refiere. Lo mismo ocurre con el resto de habilidades o capacidades humanas que se pretenden perfeccionar.

Ahora bien, hay un caso particular de gran interés que está representado por la duración de la vida humana, una cuestión que como hemos visto anteriormente está siendo objeto permanente de investigación. Precisamente hace muy poco tiempo, numerosos diarios de todo el mundo –desde Reino Unido (*Daily Mail*, *The Sun*, *The Independient*), Australia (*AAP General New Wire*), India (*United News of India*, *The Times of India*), Sudáfrica (*The Star*), Norteamérica (*New York Times*, *The Washington Post*) o España (*El Mundo*, *La Vanguardia*) – se hacían eco de los resultados de un estudio que ha delimitado el límite vital natural del ser humano[34]. En Octubre de 2016, la *Escuela de Medicina Albert Einstein* de Nueva York publicó un estudio en la revista *Nature* donde establecía, basándose en la genética, metabolismo, desarrollo y reproducción de la especie humana, que existe un límite natural en la vida del ser humano: 115 años. Así, tal límite no podría exceder los 115 años salvo en casos muy puntuales[35], como el representado por Jeanne Calment[36] y su muerte a los 122 años de edad. Incluso, se llega a afirmar por parte de los autores que si se pretendiera expandir nuestro límite natural más allá de dicha edad –como se pretende desde el sector posthumanista–, habría que alterar un número tan alto de niveles de la genética humana que sería prácticamente imposible conseguirlo:

> Aunque no hay razones científicas por las que tales esfuerzos no pudieran tener éxito, la posibilidad está esencialmente limitada por la miríada de variantes genéticas que determinan colectivamente la vida específica de una especie[37].

Como puede entreverse, utilizar la biotecnología para alcanzar el límite vital natural de 115 años de la especie humana, no acarrearía ningún tipo de problema o consecuencia más allá de las propias del envejecimiento de la población o la sobrepoblación, tales como la falta de recursos y que están directamente relacionados con la prolongación vital natural que ha tenido lugar en nuestra especie en las últimas décadas.

9. Conclusión

[34] Es preciso manifestar que éste no es el primer estudio que ha pretendido establecer el límite natural concreto de la vida humana. Por ejemplo, en el estudio realizado en el seno de la *Escuela de ingeniería y ciencias aplicadas* de la Universidad de Harvard "Predicting human lifespan limits" (2010), se delimitó a 125 años el límite vital natural de la especie humana.

[35] Según el estudio, en el mejor de los casos sólo uno de cada diez mil humanos podría superar los 115 años de edad.

[36] Es la persona documentada que más años ha logrado vivir en la historia de la humanidad.

[37] Dong, Xiao., Milholland, Brandon., y Vijg, Jan., "Evidence for a limit to human lifespan", en: *Nature*, Nº 538, (2016), p. 258.

El debate contemporáneo acerca de la mejora humana a través de medios biotecnológicos se encuentra impregnado por la radicalidad argumentativa y las perspectivas irreconciliables que las representan. Sin embargo, lo que se propone en este texto es la adopción de una perspectiva alternativa bajo la cual no todo uso biotecnológico sobre la especie humana con fines perfeccionadores ha de ser rechazado, como proponen los pensadores bioconservadores, u obligado como se afirma desde el sector posthumanista. Existe, pues, una tercera vía y es la representada por una mejora de carácter moderado, que acepta de forma simultánea toda mejora terapéutica y toda mejora perfeccionadora siempre que no traspasen los denominados "límites naturales" de la especie humana. Como se ha podido ver, esta propuesta supera las objeciones de mayor importancia aludidas por el sector bioconservador (problema de la dignidad e identidad humanas, la mejora infinita y la prolongación vital) a razón de la mejora perfeccionadora –realmente respecto a la mejora radical–, al tiempo que invita a reformularlas o, en su defecto, poner el foco de atención a otros aspectos de la mejora humana tales como las herramientas a utilizar, especialmente en cuanto a la ingeniería genética se refiere. Por supuesto, esta perspectiva precisa de una revisión constante teniendo en cuenta que progresivamente la ciencia marcará cuáles son los límites naturales de nuestra especie, eliminando la irremediable ambigüedad que actualmente los caracteriza.

10. Bibliografía

-Agar, Nicholas., "Liberal eugenics", en: *Public Affairs Quarterly*, Vol. 12, Nº 2 (1998), pp. 137-155.
-Agar, Nicholas., *Humanity's end: why we should reject radical enhancement*, MIT Press, 2010.
-Agar, Nicholas., *Truly human enhancement: a philosophical defense of limits*, MIT Press, 2014.
-Bacon, Francis., *Novum Organum*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
-Bostrom, Nick, y Ord, Toby., "The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics", en: *Ethics*, Nº 116 (2006), pp. 656-679.
-Bostrom, Nick., "Una historia del pensamiento transhumanista", en: *Argumentos de Razón Técnica*, Nº 14 (2011), pp. 157-191.
-Cartledge, Paul., *Sparta and Lakonia*, Routledge, London, 2002.
-Cartledge, Paul., *Los espartanos*, Editorial Ariel, Barcelona, 2009.
-De Grey, Aubrey., "An engineer's approach to the development of real anti-aging medicine", en: *Science's Sageke* (2003).
-De Grey, Aubrey., "La guerra contra el envejecimiento", en Immortality Institute., *La conquista científica de la muerte: ensayos sobre expectativas de vida infinita*, Editorial LibrosEnRed, 2008, pp. 21-34.
-De La Villa Gil, Luis Enrique y López Cumbre, Lourdes., "Jubilación y prolongación de la vida activa", en: *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, Nº Extraordinario (2008), pp. 379-403.
-Dong, Xiao., Milholland, Brandon., y Vijg, Jan., "Evidence for a limit to human lifespan", en: *Nature*, Nº 538 (2016), pp. 257-259.

-Esquilo., *Prometeo encadenado*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
-Fox, Dov., "The illiberality of liberal eugenics", en: *Ratio*, XX (2007), pp. 1-25.
-Fukuyama, Francis., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, 2002.
-Galton, Francis., *Investigaciones sobre las facultades humanas y su desarrollo*, J. M. Dent & Co, 1907.
-Gil Martín, Francisco Javier., "Más allá del desafío transhumanista: Habermas y el peligro de la eugenesia liberal", en: *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 3 (2006).
-Gleick, Peter., *The World's Water Volume 8: The biennial report on freshwater Resources*, Island Press, 2014.
-Habermas, Jürgen., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2010.
-Instituto Nacional de Estadística, "Esperanza de vida" [En línea] [Fecha de consulta: 30 de Marzo de 2016]. Disponible en:
http://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INESeccion_C&cid=1259926380048&p=1254735110672&pagename=ProductosYServicios/PYSLayout
-Kurzweil, Ray., *La singularidad está cerca*, Lola Books, 2012.
-Linares Salgado, Jorge., y Villela Cortés, Fabiola., "Eugenesia. Un análisis histórico y una propuesta", en: *Acta Bioethica*, Nº 17/2 (2011), pp. 189-197.
-Malthus, Thomas Robert., *Primer ensayo sobre la población*, Ediciones Altaya, 1993.
-Mendieta, Eduardo., "El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal", en: *Isegoría*, Nº 27 (2002), pp. 91-114.
-Pico della Mirandola, Giovanni., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Editorial PPU, Barcelona, 1988.
-Platón., *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
-Resnik, David y Vorhaus, Daniel., "Genetic modification and genetic determinism", en: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, Vol. 1 (2006),pp. 1-9.
-Reyes, Gerardo y Moslares, Carlos., "Crisis alimentaria mundial en el siglo XXI", en: *Tiempos de crisis*, Editorial Académica Española, 2012, pp. 62-95.
-Sandel, Michael., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot ediciones, Barcelona, 2015.
-Savulescu, Julian., "Procreative beneficence: Why we should select the best children", en: *Bioethics*, Vol. 15, Nº 5/6 (2001).
-Savulescu, Julian., *¿Decisiones peligrosas?: Una bioética desafiante*, Tecnos, Madrid, 2012.
-Sloterdijk, Peter., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Siruela, Madrid, 2000.
-Weon, Byung y Je, Jung., "Predicting human lifespan limits", en; *Natural Science*, Vol.2, Nº 9 (2010), pp. 984-989.

Ética militar y robótica:

Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI

Aníbal MONASTERIO ASTOBIZA

ILCLI - University of Oxford

Introducción: La naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI.

Las distintas tecnologías disruptivas que se han sucedido a lo largo de la historia, pensemos recientemente en Internet, han provocado numerosas transformaciones en la vida diaria de las personas. Los vehículos aéreos no tripulados o drones, es un nuevo tipo de tecnología que también ha transformado, y transformará, múltiples aspectos de nuestra vida. La tecnología drone es utilizada por las fuerzas armadas, agencias de inteligencia, las fuerzas de seguridad de los estados y progresivamente está siendo comercializada para ser usada por agencias de comunicación y/o ciudadanos. Lo mismo sucede con la tecnología robótica que se ha aplicado con éxito en las cadenas de producción de la industria y que recientemente también cuida de nuestros mayores o interactúa con nuestros hijos. Sin embargo, como ocurre con los drones, cuando la robótica se aplica militarmente en la construcción de robots militares, sistemas de armas autónomas letales etc. emergen cuestiones legales y/o éticas muy importantes en torno a problemáticas como: ¿quién aprieta el botón para matar a quién?, ¿es permisible delegar la decisión de disparar a sistemas automatizados? A medida que la progresiva automatización de la vida se convierte en la norma muchas más cuestiones emergen en relación al futuro del trabajo, el futuro de nuestras ciudades etc. En la última década hemos asistido a un cambio vertiginoso en el desarrollo de la tecnología robótica y sistemas de Inteligencia Artificial (IA)

que se han introducido para mejorar las capacidades de las fuerzas armadas. Sistemas de visión computacional, sistemas de control, empujan hacia la creación y diseño de sistemas cada vez más autónomos en forma de robots que se despliegan en el teatro de operaciones de los ejércitos y en el campo de batalla sin ningún tipo de control humano relegando al ser humano a un mero espectador. Esto sin lugar a dudas transforma la naturaleza de la guerra en el siglo XXI. No solo se reduce el daño físico corporal que puede sufrir un ejército, los soldados o las personas, en la medida en que las "armas" o la tecnología se operan a distancia y por control remoto, sino que se gana en anonimato dificultando la identificación y propiedad de la tecnología desplegada para atacar a larga distancia; y quizá lo más importante, la posibilidad de no adhesión a los tratados internacionales como los "convenios de Ginebra" que rigen la guerra justa. Cuando se despliegan este tipo de vehículos aéreos no tripulados (drones) y/o robots se difumina la responsabilidad de potenciales daños colaterales o crimines de guerra. También el lugar físico donde se entra en combate en la guerra del siglo XXI se ha desplazado hacia el ciberespacio e Internet. Qiao Liang y Wang Xiangsui[1] son dos generales chinos que muestran de manera precisa y clarificadora esta naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI. Su libro no recibió la suficiente atención por parte de la comunidad internacional a excepción de pocas agencias de inteligencia y observadores de la política china. Pero su conclusión principal es que los elementos indispensables de la guerra tradicional: armas, campo de batalla y soldados dejarán de serlo en la guerra del futuro. Rosa Brooks[2] expande y desarrolla magistralmente esta misma tesis, ahora muy conocida por todos. La distinción entre guerra y no-guerra se ha eliminado. El campo de batalla ya no es físico, se traslada al ciberespacio e Internet; los combatientes ya no son estados, sino actores no gubernamentales y ni siquiera hay soldados, sino robots; y las armas no son convencionales, sino de vanguardia tecnológica. Vivimos en la era de la guerra total, donde todo es guerra y todo se puede utilizar para hacer la guerra. Instrumentos financieros pueden desestabilizar la economía mundial o de un país, los narcotraficantes y carteles de la droga pueden introducir drogas en los territorios y crear graves consecuencias socioeconómicas, un virus informático puede colapsar la red eléctrica de una región etc. Todas estas formas provocan un estado de conflicto sin entrar en guerra física convencional. La consecuencia principal de esta nueva forma de guerra en el siglo XXI es la destrucción de los límites del estado de excepción que es la situación de guerra y el estado de cosas normal que es la situación de no-guerra. ¿Quién está en guerra y dónde está la guerra? Cuando no somos capaces de diferenciar entre guerra y no-guerra muchas cosas se empiezan a tambalear, empezando por la ética: la brutalidad y el estado de excepción de la guerra se traslada a nuestra vida normal. Estas nuevas tecnologías que transforman la naturaleza de la guerra en el siglo XXI han llevado a muchos autores, investigadores, éticos e intelectuales a promulgar a través de cartas abiertas marcos regulatorios, tratados o acuerdos internacionales que vinculen e insten a los estados la prohibición del uso de sistemas de IA o robots cada vez más autónomos que decidan quién vive o quién muere en lugar de nosotros (FLI, Open letter 2015)[3]. De hecho, el Comité Internacional para el Control de Armas Robóticas (siglas en inglés ICRAC) que es una asociación sin ánimo de lucro, está comprometida con el uso pacífico de la robótica para el

[1] Liang Q. y Xiangsui W. (1999), *Unrestricted Warfare*, Panama, Pan American Publishing Company.

[2] Brooks R. (2016), *How Everything Became War and the Military Became Everything: Tales from the Pentagon*, New York, Simon & Schuster

[3] Future of Life Institute (2015), AUTONOMOUS WEAPONS: AN OPEN LETTER FROM AI & ROBOTICS RESEARCHERS [http://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons/]

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 71-83.

servicio de la humanidad y la regulación de armas robóticas. En las siguientes páginas intentaremos dibujar el punto de contacto o puente entre la tradicional ética militar y la ética robótica centrándonos en los retos éticos que presentan los drones, robots militares y sistemas de armas autónomas letales que de manera conjunta contribuyen a la nueva naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI.

Ética militar y ética robótica: La automatización de la toma de decisiones y la moralidad de las máquinas

La toma de decisiones en los negocios, en el trabajo, en el ocio, en las compras, en innumerables ámbitos de la vida cotidiana cada vez más está ayudada o facilitada por las máquinas (algoritmos, apps, sistemas de IA...). La cuestión es: ¿hasta qué punto queremos vivir en una sociedad donde las máquinas tomen las decisiones por nosotros? Quizá para elegir el mejor destino vacacional podemos recurrir a páginas web con motores de búsqueda basados en algoritmos que procesan miles de rutas aéreas y destinos en cuestión de segundos y al mejor precio, quizá para elegir nuestra música podemos confiar en sistemas de recomendación algorítmica en plataformas como spotify o Itunes... pero, ¿podemos relegar la decisión de quién vive y quién muere a las máquinas? Este es el punto de contacto o puente entre la tradicional ética militar y la ética robótica. Por un lado, la ética militar o la ética vista desde las lentes de la profesión militar trata del uso de la fuerza (conflicto armado) al servicio y en defensa de los nacionales de un país tal y como se encomienda en la constitución, tratado o principios legales de un estado en cuestión. Por supuesto, la ética militar también trata la conducta ética de los militares, el liderazgo y el trato respetuoso entre los profesionales de las fuerzas armadas en la organización militar y en la sociedad. La ética es central en las fuerzas armadas.[4] No obstante, la ética militar no es ética común, sino ética que establece el código por el que se rige el combatiente o soldado. Muchas profesiones tienen códigos éticos que establecen qué es lo que se debe hacer y qué no se debe hacer (códigos deontológicos) pero para muchos autores la ética militar es un tipo de código ético mucho más importante porque este provee de una guía interna para todos aquellos cuya tarea es defender su nación. Por otro lado, la ética robótica es un campo interdisciplinar que tiene principalmente tres acepciones. Una primera acepción que hace referencia al estudio de las implicaciones éticas de la tecnología robótica en la sociedad, una segunda acepción que se ciñe a los retos para establecer una guía ética de colaboración máquina-ser humano y, finalmente, una tercera acepción que trata de crear moralidad en las propias máquinas para que tomen decisiones morales por ellas mismas.[5] La acepción de ética robótica que usamos aquí es general y transversal y cuando hablamos de drones, robots militares, y/o sistemas de armas autónomas letales es muy probable que hagamos uso de las tres acepciones simultáneamente. Para ver la conexión entre ética militar y ética robótica, entre progreso tecnológico y progreso moral hay que mirar a la historia. Históricamente, la tecnología y su influencia en la moral ha sido negativa, pero con la llegada de la tecnología robótica e IA tenemos una oportunidad de enmendarlo. De acuerdo con Asaro[6] durante la segunda Guerra Mundial la tecnología submarina cambió nuestros principios éticos en la guerra naval. Cuando se interceptaba un

[4] Lucas G. (2016), *Military Ethics: What Everyone Needs to Know*. Oxford. Oxford University Press.

[5] Wallach W. y Allen C. (2010), *Moral Machines: Teaching Robots Right From Wrong.* New York. Oxford University Press.

[6] Asaro P. (2008), How just could a robot war be? En P. Brey, A. Briggle & K. Waelbers (eds.), *Current Issues in Computing and Philosophy.* pp. 50-64. Amsterdam. Ios Press

submarino se le atacaba y hundía, ya no había posibilidad de ofrecer ayuda con botes y recoger a los supervivientes enemigos. La tecnología área con los aviones supuso también un paso más en la alteración de la ética (militar). En una aeronave no se tiene la posibilidad de rendirse y solo cabe la derrota por abatimiento. Como bien señala Asaro[7], empero, la tecnología robótica permite el diseño y la programación de software moral para construir ética en el silicio y que las máquinas desplegadas en el campo de batalla tomen decisiones alineadas con los valores humanos o, por lo menos, en la medida en que existe la posibilidad de supervisar muchas de estas tecnologías robóticas de manera significativa por un ser humano, lo que los expertos militares y la investigación operativa llama "human-in-the-loop", se puede abortar o continuar con una determinada acción donde interviene un robot. Por consiguiente, la ética militar y la ética robótica tienen por nexo común el desarrollo tecnológico y su impacto en la toma de decisiones ya sea para crear software y algoritmos morales instalables en máquinas o el control y guía ética de las máquinas en el campo de batalla. En última instancia, el impacto del desarrollo de la tecnología se define por su efecto en la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI. En la medida en que las decisiones se automatizan y las máquinas son cada vez más autónomas[8] el ciclo de toma de decisiones aplicados habitualmente para entender la toma de decisiones de soldados o comandantes en jefes, seres humanos en definitiva, se modifica sustancialmente cuando hablamos del ciclo de toma de decisiones de drones, robots militares o sistemas de armas autónomas letales. Teniendo en cuenta que el ejército más avanzado del mundo es el de los EE.UU. hablaremos de la cadena o ciclo de toma de decisiones de sistemas y técnicas en el campo de batalla del ejército estadounidense. Este ciclo se condensa en seis estadios: encontrar, fijar, monitorizar, objetivar, intervenir y evaluar (find, fix, track, target, engage and asses, F2T2EA) Dentro de esta cadena para acabar con las unidades enemigas una meta principal del ejército norteamericano ha sido reducir el tiempo en cada uno de estos estadios y en los puntos intermedios de un estadio a otro. Para conseguir mayores objetivos y mejorar la eficacia. El problema es que con la introducción progresiva de drones, robots militares, sistemas autónomos de armas letales que teóricamente conducen a una reducción importante en el tiempo y hasta una mejora en la eficacia a la hora de acabar con unidades enemigas, hay dos estadios que pierden toda su virtualidad y son estadios que contemplan acciones eminentemente morales. Poner como objetivo a una unidad enemiga e intervenir (apretar el gatillo o botón de un arma) son acciones morales: no es lo mismo que te apunten con un arma y te disparen, a tener un arma y que no te disparen. La consecuencia es la muerte o el daño físico de una persona. Cuando estos dos estadios se delegan a drones, robots militares o sistemas de armas autónomas letales surgen múltiples cuestiones éticas. En la jerga militar ha

[7] Asaro *op. cit*., pág 59

[8] El concepto de autonomía es un concepto disputado sobre todo cuando se aplica a sistemas, artefactos o robots construidos sobre la base de materiales no-orgánicos. La noción de autonomía la debemos entender como un continuo, con grados de autonomía en función de las capacidades tanto de seres humanos, animales no-humanos como robots. Por pragmatismo y/o economía operativa se puede utilizar el término "autónomo" siempre y cuando un sistema, artefacto o robot procese estímulos del entorno, decida y actué sobre la base de ellos en el mundo. Por supuesto, todavía queda mucho para que las máquinas puedan ser autónomas en un sentido kantiano responsabilizándose de sus actos, razonando moralmente sobre las acciones etc. pero no hay nada que indique que sea imposible para una máquina alcanzar plena autonomía (Véase, Bekey G. (2016), *Autonomous Robots: From Biological Inspiration to Implementation and Control*. Cam. Ma. MIT Press; y Moniz Pereira L. y Saptawijaya S. (2016), *Programming Machine Ethics*. Berlin. Springer)

habido un amplio debate sobre la noción que hemos mencionado más arriba que expertos militares y la investigación operativa llama "human-in-the-loop". Cuando un ser humano controla uno de estos sistemas automatizados o robotizados es "human-in-the loop". Cuando un ser humano meramente supervisa es "human-on-the loop" y cuando un ser humano está fuera de la cadena o ciclo de toma de decisión y acción de uno de estos sistemas o técnicas en el campo de batalla es "human-out-the loop". Tanto lo drones, robots militares como sistemas de armas autónomas letales están desplazando a los seres humanos de las decisiones de vida o muerte y nunca se puede prescindir del ser humano para realmente tener un control significativo. No obstante, como mencionábamos más arriba otra vía para que realmente haya un control significativo prescindiendo de los seres humanos es la "ética de máquinas." A día de hoy diversos grupos de investigación ya trabajan en "ética de máquinas o ética robótica" que pretende implementar en el silicio códigos morales (software y algoritmos morales) que permitan a los sistemas automatizados tomar decisiones por ellos mismos respetando valores éticos.[9] Todavía estamos lejos de poder tener sistemas automatizados con "sentido moral" y por ahora solo podemos imponer una heteronormatividad ética en las máquinas y robots para que se alíen con los valores humanos a la espera de que el desarrollo de algoritmos y software moral permita crear "moralidad en el silicio". Pero no cabe duda de que esto será un giro y cambio de paradigma para la guerra en el siglo XXI si los desarrollos en IA etc. permiten la moralidad en las máquinas. Para describir el ciclo de toma de decisiones de sistemas y técnicas automatizadas en el campo de batalla y sus consecuencias éticas en primer lugar definiremos qué es un drone, qué es un robot militar o un sistema autónomo de armas letales para, finalmente, discutir la transformación de la guerra en el siglo XXI.

¿Qué es un drone?

Los "drones" o vehículos remotamente pilotados son aeronaves no tripuladas que son usadas frecuentemente por las fuerzas armadas porque no ponen la vida de los pilotos en riesgo. Tampoco se cansan, ni quieren ir al baño y hasta que el combustible que utilizan se agote o sufran algún fallo mecánico pueden volar. Y vuelan con autonomías muy largas. Desde las bases de control de los drones se puede ver casi todo el espacio aéreo y terrestre por donde pasan los drones dado que portan cámaras muy sofisticadas. Los drones pueden ver ganado pastar, vehículos ir y venir, mirar a las mujeres como traen cosas del mercado, ver jugar a niños al balón en la calle o verles jugar a la consola de videojuegos en casa con cámaras termográficas o infrarrojas. Dos de los drones más conocidos utilizados por las fuerzas armadas de los EE.UU. son el "Predator" y el "Reaper". En las fuerzas armadas de los EE.UU. se sabe que una de cada tres aeronaves son drones. A parte de los EE.UU. otros cincuenta países tienen drones entre su equipamiento para usar (China, Israel, Corea del Sur, Reino Unido, Rusia... entre otros.) De acuerdo con Brooks[10], la guerra de América con los drones comenzó en noviembre del 2002 en una carretera aislada de Yemen. Un coche que pasaba por esa carretera minutos después no era más que un amasijo de metal y cuerpos destrozados por todas partes. Entre los asesinados estaban Qaed Salim Sinan al-Harethi que presuntamente participó en el ataque contra el USS Cole con vínculos con al Qaeda. Los detalles del suceso no eran secretos, pero como dice Brooks tampoco fueron claros. Durante los años siguientes los EE.UU. han utilizado drones en las guerras de Afganistán e Irak.

[9] Moniz Pereira y Saptawijaya *op. cit.*, pág 7 y ss.
[10] Brooks *op. cit*., pág. 107 y ss.

Distintas fuentes de organizaciones no-gubernamentales informan que no fue hasta 2004 cuando por primera vez se utilizó los drones fuera de los teatros de operaciones de guerra. Muchos de las operaciones llevadas a cabo por drones con la consecuencia de eliminación de presuntos terroristas o personas en riesgo de poner en peligro la seguridad nacional de los EE.UU. son interceptados y eliminados por drones sin ni siquiera haber una inteligencia o información detrás que confirme tajantemente cualquier participación de estas personas con grupos terroristas. Este es el verdadero problema de los drones. Pueden acabar con la vida de una persona a distancia y muchas veces se hace sin saber de manera clara la identidad o historial del objetivo. Desde los albures de historia militar y la influencia del armamento en la guerra todo guerrero ha buscado aquella arma que le permita matar a distancia. Lanzar la lanza tiene ventajas frente a la espada, pero el arco y las flechas tienen aún más ventajas. Llegadas las armas, cañones y bombas ponían al soldado y a sus ejércitos en una posición relativa de gran ventaja temporal ante sus enemigos. Como nos dice Brooks[11] cualquier avance militar en el armamento causaba ansiedad. La armadura y el arco fueron consideradas inmorales o en cualquier caso poco caballerosas. En el segundo concilio luterano de 1139 el Papa Inocente II dijo que prohibía bajo anatema el uso de arcos y flechas porque iba en contra de la ley de Dios. Al menos usada contra cristianos. En el siglo XVII Miguel de Cervantes llamó a la artillería "invención diabólica". En nuestra era los drones causan la misma ansiedad y por supuesto generan múltiples problemas y conflictos éticos. En primer lugar, porque los soldados están a miles de kilómetros sentados en frente de una pantalla con un joystick pudiendo decidir la vida y muerte de personas. Para algunos analistas y comentaristas esto puede crear una "mentalidad de playstation" que elimine la importancia del derecho a la vida y por supuesto los efectos colaterales o muerte de civiles inocentes que pueden causar los ataques con drones.

¿Qué es un robot militar?

Un robot miliar o "killer robot" como se le conoce por los medios de comunicación es un "arma plenamente autónoma" que puede seleccionar y atacar objetivos sin ningún tipo de supervisión humana. En la investigación y literatura académica[12] se cuestiona que estos sistemas o armas plenamente autónomas, llamados robots militares, puedan cumplir con las exigencias del derecho internacional o los principios de la guerra justa (necesidad, proporcionalidad, inmediatez etc.) contribuyendo a ser una potencial amenaza de la dignidad humana y derecho a la vida. Los académicos Altmann, Asaro, Sharkey y Sparrow fundaron el Comité Internacional para el Control de Armas Robóticas (ICRAC acrónimo en inglés) con la misión de:

> Dado el rápido avance en el desarrollo de robots militares y los peligros que entrañan para la paz y seguridad internacional y los civiles en la guerra, hacemos un llamamiento a la comunidad internacional para comenzar un debate sobre un régimen de control de armas para reducir la amenaza de estos sistemas
>
> Proponemos que el debate considere lo siguiente:
> Su potencial para reducir la frecuencia del conflicto armado

[11] Brooks *op. cit*., pág. 117 y ss.
[12] Calo R., Froomkin A. y Kerr I. (2016), *Robot Law.* Surrey. Edward Elgar.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. II (2017): 71-83.

La prohibición del desarrollo y uso de estos sistemas; las máquinas no deben tomar la decisión de matar a gente

Limitaciones en la gama de armas de uso del "human in the loop" y su uso para amenazar a otros estados

Una prohibición de armar estos sistemas con armas nucleares

La prohibición del desarrollo y uso de estos sistemas en el espacio

En 2013 se lanzó oficialmente en Londres la campaña "Campaign to Stop Killer Robots" y en mayo de ese mismo año se debatió en el Consejo de Derechos Humanos, con la participación de 20 naciones y tras haberse presentado el informe del relator especial de ONU sobre el uso de armas autónomas, la prohibición de robots militares. La cronología de logros del ICRAC y de la campaña puede consultarse en la web (http://www.stopkillerrobots.org/chronology/) pero quizá uno de los acuerdos más importantes alcanzados es el que tuvo lugar el 16 de diciembre del 2016 durante una conferencia internacional de desarme en Ginebra. Después de un periodo de revisión y debate de cinco años las 123 naciones que forman parte de la Convención Internacional sobre Armas no-convencionales ha acordado que el próximo año 2017 discutirá en detalle los riesgos de sistemas que pueden seleccionar y atacar objetivos sin ningún control humano sensible. Los gobiernos que se reunieron en Ginebra tomaron un importante paso en la dirección de controlar el desarrollo de "killer robots", pero no hay tiempo que perder, como dice Stephen Goose, director ejecutivo de la división de armas de Human Rights Watch; porque: "una vez que estos robots existan, su uso no se podrá parar. La hora para actuar con una prohibición preventiva es ahora". No solo la prohibición explicita es importante también la regulación legal y si cabe la posibilidad de implementar sofware moral[13] En esta última dirección un hito clave son las tres leyes de la robótica de Asimov para lidiar con los peligros asociados de la introducción de los robots en la sociedad. Las tres leyes de la robótica de Asimov dicen: (1) *un robot no debe causar daño a un ser humano o por inacción permitr que un ser humano sufra daño*; (2) *un robot debe obedecer las órdenes dadas por un ser humano, excepto cuando las ordenes entre en conflicto con la primera ley*; (3), *un robot debe proteger su propia existencia al menos hasta que no entre en conflicto con la primera o segunda ley*. Asimov posteriormente añadió la "ley Zero" que debe supervisar las tres leyes: (0) *un robot no debe dañar a la humanidad, o por inacción, permitir que la humanidad sufra daño*. Aunque bien intencionadas y lógicas las tres leyes de la robótica no son un buen paso para empezar a programar moralmente máquinas. Dos son las doctrinas éticas que se presentan como las mejores candidatas para poder programarse o instalarse como código moral en software operativo en robots o máquinas. Estas doctrinas son el utilitarismo y el deontologísmo. Estamos todavía lejos de poder crear moralidad artificial pero ya existen múltiples grupos de investigación explorando la frontera de la moralidad artificial y se están realizando avances significativos. Tanto los drones como los robots militares pueden transformar la naturaleza de la guerra en el siglo XXI y, por supuesto, nuestros principios de guerra justa y derecho internacional. Este es quizá el mayor desafío y reto para la ética militar y robótica y, por supuesto, filosofía del derecho internacional y teorías de la guerra justa.

[13] Moniz Pereira y Saptawijaya *op. cit.*, pág 7 y ss.; y Wallach y Allen *op. cit.* pág. 73 y ss.

¿Qué es un sistema autónomo de armas letales?

Una vez visto qué es un drone y un robot miliar ahora pasemos a ver qué es un sistema autónomo de armas letales y cómo esta tecnología, junto con las otras, representan fuerzas cuya presión hacia la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI es muy fuerte, dado que crean grandes retos para el marco ético convencional de los principios de la guerra justa. Uno de los últimos informes económicos de la administración Obama titulado "AI, Automation and the Economy" (diciembre 2016, https://www.whitehouse.gov/sites/whitehouse.gov/files/documents/Artificial-intelligence-Automation-Economy.PDF) ha evaluado el impacto de la automatización y realiza tres observaciones o recomendaciones muy importantes. Una de ellas tiene aplicaciones generales para la automatización en las fuerzas armadas en torno a la idea de "robot warfare" o guerra con sistemas autónomos de armas letales. Esta recomendación dice que invertir en el desarrollo de la Inteligencia Artificial puede traer grandes beneficios a la sociedad, pero hay que hacerlo con las salvaguardas éticas necesarias. El desarrollo de la IA y la progresiva automatización de la vida, incluido la forma de hacer la guerra con sistemas autónomos, transformará la sociedad y el contrato social del que nos hemos dotado: ¿qué sucederá cuando un robot decida apretar el gatillo sin permiso o consentimiento de un supervisor humano? ¿El robot o sistema autónomo de armas letales podrá ser juzgado por su responsabilidad? ¿Quién será el responsable moral y legalmente? El principal argumento para adoptar la tecnología de sistemas autónomos de armas letales es que pueden ser programados de tal manera que puedan evitar los fallos, sesgos y limitaciones humanas. Incluso los robots actualmente existentes superan a los seres humanos a la hora de procesar estímulos del entorno. Esto en la guerra podría significar reducir los daños colaterales o víctimas civiles. En términos generales las armas robóticas convertidas en sistemas autónomos de armas letales pueden clasificarse en tres grandes categorías: (1) armas controladas a distancia (drones etc.) que requieren un operador humano y su confirmación antes de que lance su ataque; (2) robots semi-autónomos (robots que procesan estímulos del entorno y ejecutan una acción específica dado un catálogo de respuestas; y (3) sistemas autónomos de armas letales (la todavía por realizar pero con proyectos piloto desarrollados en todo el mundo máquinas y tecnología capaz de tomar decisiones tácticas y realizar operaciones militares independientemente de los seres humanos). Muchos de nuestros sistemas de armas son cuasi-autónomos y una vez iniciados pueden realizar operaciones independientemente del control humano (torpedos, misiles etc.). Pero aunque los sistemas autónomos de armas letales todavía no son una realidad el ritmo de progreso y desarrollo continua firme. Los componentes se miniaturizan y el poder computacional y de procesamiento de la información del software se incrementa exponencialmente. Esta es la trayectoria de la robótica militar siguiendo la ley de Moore. Y además, si sumamos el hecho de que la agencia DARPA junto con otras entidades que gestionan grandes cantidades de dinero para financiar de manera sistemática proyectos científicos de vanguardia para uso militar, el resultado es que el progreso militar está mucho más consolidado que el civil. Aunque todavía no existan los sistemas autónomos de armas letales son una potencial amenaza para el marco ético convencional y los principios del derecho internacional que regulan la guerra justa.

La transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI.

Vivimos en el mundo "post 11-S". El cambio de estilo de vida para los ciudadanos que viven en EE.UU. y en otras partes del mundo tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 también difuminó los límites de la guerra tradicional. La guerra convencional era una esfera distinta y separada como dice Brooks[14] de la vida normal de las personas. Una esfera que no debe introducirse en nuestras vidas diarias. La guerra hasta el 11-S era una situación de excepción al estado normal de las cosas. El ejército (y/o las fuerzas armadas) se entendió antes del 11-S como la institución que definía la guerra y actuaba para llevarla a cabo. Pero en un mundo globalizado las amenazas son transnacionales y cambiantes. Amenazas que no son solo físicas, sino virtuales en el ciberespacio y como nuestras sociedades dependen cada vez más de la tecnología un potencial ataque en el ciberespacio es probablemente más grave que en el mundo físico. Por otra parte, y quizá lo más importante, las categorías clásicas: guerra-paz, soldado-civil, exterior-doméstico... han perdido todo su valor. Rosa Brooks de manera muy explícita señala que en el ciberespacio que ya es un nuevo campo de batalla real ya no se puede delimitar el tiempo ni el espacio y ni siquiera se puede decir dónde está la "guerra".[15] Mucho menos se puede decir quiénes son los participantes, aliados o enemigos en una guerra en el siglo XXI. Una guerra en el ciberespacio no permite diferenciar entre países o territorios neutrales, combatientes etc. Pero tampoco se puede delimitar claramente quién es civil y quién es soldado. En un conflicto en el ciberespacio no se puede decidir qué infraestructura es militar o civil y mucho menos determinar combatientes o civiles. Estas reglas que se han transformado porque las categorías clásicas dejan de tener valor y porque los límites de la guerra se han difuminado tienen un impacto en la ética y la teoría de la guerra justa. El marco tradicional ha desaparecido porque cuando ya no sabes quién es combatiente o quién es civil o cuando perdemos la distinción entre guerra y paz, perdemos también la capacidad de decidir que es susceptible de revisión de pleno derecho primando la ley especial (*lex specialis*) y esta ley para un escenario post 11-S está en construcción. La proporcionalidad en el número de agresores o en el uso de respuesta armada, ¿cuándo está justificado el conflicto armado?: el derecho a la auto-defensa, intervención humanitaria, o acuerdo en el consejo de seguridad de Naciones Unidas; causas justas; guerra preventiva... todos estos principios morales y éticos de la doctrina de la guerra justa se modifican con la naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI. De acuerdo con Jeff Mcmahan[16] la tradición y la doctrina de la guerra justa han sufrido una evolución y una transformación. No sabemos si este cambio se ha podido deber también a la presión tecnológica, pero de manera tentativa podemos afirmar que sí. Los orígenes de la guerra justa se pueden retrotraer a San Agustín. Él fue quien de hecho diferenció entre "*jus ad bellum*", las razones justas para declarar la guerra, y "*jus in bello*", la forma moral de llevar la guerra.[17] El legado e impacto de San Agustín en las reflexiones medievales sobre la guerra y el pensamiento filosófico moral sobre cuestiones militares durante los siglos XVI y XVII establecieron el resto de elementos de la tradición y doctrina de la guerra justa con autores destacados como Hugo Grocio o Francisco de Vitoria que desarrollaron simultáneamente el

[14] Brooks *op. cit*., pág. 39 y ss.

[15] Brooks *op. cit*., pág. 130 y ss.

[16] Mcmahan J. (2012), Rethinking the 'Just War,' Part 1. Opinionator, *The New York Times*. Recuperado de [http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/11/rethinking-the-just-war-part-1/?_r=0]

[17] Mattox J. (2009), *St. Augustine and the Theory of Just War,* London, Continuum.

Derecho Internacional. La teoría de la guerra justa no es simplemente un ejercicio filosófico normativo, sino positivo. Se enseña en las academias militares y se vislumbra en las principales convenciones de Ginebra y estatutos de Naciones Unidas. Sin embargo, el cuerpo central de la teoría de la guerra justa ha recibido fuertes críticas en las últimas décadas. Principalmente, la naturaleza cambiante de la guerra, y aquí entra directamente la tecnología, ha empezado a resquebrajar el marco teórico de la doctrina de la guerra justa. Los conflictos de la segunda mitad del siglo XX de EE.UU. con Vietnam, Afganistán e Irak, y los conflictos de pequeña escala en Libia, Siria (ya en guerra total), y actores no-estatales como Al Qaeda o Isis que utilizan el terror contra las ciudadanos en cualquier parte del mundo, utilizan Internet para sus fines terroristas, y hacen uso de armas no convencionales (aviones, bombas humanas, coches y camiones y con el peligro de que se apoderen de armas nucleares o biológicas) resiste e impide el análisis moral desde una perspectiva "estatista" como define la guerra la tradición de la guerra justa: conflicto armada entre estados. Ahora imaginemos por un momento la irrupción en los conflictos bélicos, en definitiva en la guerra, de "killer robots", drones o sistemas autónomos de armas letales. Esto no es simplemente un ejercicio de imaginación dado que a lo largo de la historia militar los ejércitos han ido utilizando armas semi-autónomos en la guerra. Las armas semi-autónomas se utilizan para cumplir múltiples funciones en la actualidad y en un futuro realizarán nuevas funciones. El progreso en su uso para múltiples funciones se espera que sea continuado[18] dado que uno de los ejércitos más capaces del mundo ha confirmado su inversión e investigación en dichos sistemas. Como mencionábamos más arriba todavía no existen sistemas plenamente autónomos pero esto no impide que algún día pueda haber. En el debate filosófico la mayoría de autores se oponen al uso de "killer robots". La objeción al empleo por parte de los ejércitos de robots, drones, o sistemas autónomos de armas letales es que presentan un "trilema de la responsabilidad"[19]. Un vacío en la atribución de la responsabilidad por el cual nadie se presenta como responsable cuando un sistema autónomo, robot o drone ejecute o elimine a un objetivo humano sin permiso, por fallo del sistema o error. Esto es así porque imagina el siguiente caso propuesto por Sparrow[20]:

Imagina que un sistema autónomo de armas letales aéreo dirigido por una inteligencia artificial muy sofisticada deliberadamente bombardea una columna de soldados enemigos que de manera clara han declarado su rendición. El sistema tiene razones por lo que ha hecho pero no razones para justificar moralmente lo que ha hecho Si un ser humano hubiera cometido esta acción de manera inmediata se le hubiera acusado de crimen de guerra. ¿A quién acusamos de crimen de guerra en este caso?

El argumento de Sparrow concluye que alguien tiene que ser acusado de crimen de guerra, no se identifica a nadie, por lo que de acuerdo con los principios del derecho internacional y de la guerra justa este tipo de acciones bélicas no son permisibles. Asumiendo la primera premisa el locus de la responsabilidad es tripartita pero ninguno es apropiado por lo que conduce a un trilema. Los diseñadores no pueden ser responsables porque el robot es autónomo por diseño. El comandante que dirige al ejército tampoco porque la relación que tiene con el robot o sistema autónomo es similar a la que tiene con un subordinado: si el subordinado acata sus órdenes el comandante es enteramente responsable y si resulta que ha

[18] US Department of Defense (2013) FY2013–2038 Unmanned Systems Integrated Roadmap. http://archive.defense.gov/pubs/DOD-USRM-2013.pdf recuperado 27 de diciembre 2016

[19] Sparrow, R. (2007) Killer Robots, *Journal of Applied Philosophy*, 24/1, 62–77.

[20] Sparrow *op.cit.* pág. 66 y 67.

ordenado bombardear una columna de soldados enemigos que han declarado su rendición, entonces puede ser acusado de crimen de guerra. Pero si desobedece o no acata las ordenes, no puede ser responsable el comandante. Finalmente, la máquina tampoco puede ser responsable. La responsabilidad solo es posible cuando es apropiado atribuir a alguien culpa, alabanza, castigo o recompensa por lo que hace. Una máquina todavía no puede ser castigada porque ello implicaría que su constitución interna permite el sentimiento y por tanto aprender del sufrimiento del castigo para no volver a hacer algo. Y en el momento en que una máquina pueda sentir y por tanto ser castigada tendrá valor moral y por consiguiente no habrá ninguna razón moral de enviar a una máquina en sustitución de un ser humano a la guerra. Si ambos dos pueden sentir, ambos dos deben protegerse del daño Este es el "trilema de la responsabilidad" para objetar el uso de robots, drones o sistemas autónomos de armas letales con fines militares. No obstante, hay otros autores que sostienen la permisibilidad ética siempre y cuando haya regulación del uso de drones, robots militares o sistemas autónomos de armas letales. Sus argumentos se constituyen no sobre la base de consideraciones utilitaristas (usar sistemas autónomos reduce las consecuencias de que muchos seres humanos sufran daño, *ceteris paribus*, principalmente soldados del país que hace uso de ellos) sino de la imposición y distribución del riesgo.[21] El riesgo que el uso de "killer robots" impone a los civiles (no-combatientes) del país A debe ser menor que el riesgo impuesto por todos los ejércitos de soldados humanos. Es decir, de acuerdo con la notación de Simpson y Müller: $r2 < r1$. En cambio si es mayor, es decir, $r2 > r1$, entonces la introducción de esta tecnología es inaceptable moralmente. Esta consideración para la introducción de la tecnología autónoma y, por consiguiente, permisibilidad ética de la imposición y distribución del riesgo parte del compromiso de aceptar la tesis de la "prioridad de los combatientes" de Jeff McMahan (los combatientes del país A están justificados en llevar a cabo tácticas que incrementan el riesgo de los civiles, no-combatientes, del país B, si ello conduce a la reducción de su propio riesgo). Este es el nivel de tolerancia a las exigencias o demandas morales que conlleva la introducción de la tecnología automatizada en la guerra. De acuerdo con Simpson y Müller[22] es posible que algunos "killer robots" satisfagan estas condiciones. Por ejemplo, en situaciones donde los civiles no están presentes o no se pueden identificar. Pensemos en combates aéreos, en el espacio, bajo el agua o en zonas inhóspitas sin presencia humana. Por consiguiente, los drones, robots militares o sistemas autónomos de armas letales cumplen las demandas morales y tienen una clara utilidad militar. Para Simpson y Müller no se ha de prohibir el uso de sistemas robotizados o autónomos, sino regular. Y para ello proponen una serie de recomendaciones para regular y legislar el uso de sistemas autónomos de armas letales:

Establecer una agencia de estándares internacionales para sistemas autónomos de armas letales

Establecer cuerpos locales que concedan licencias técnicas para sistemas autónomos de armas letales

Extender los instrumentos legales para el uso ilegitimo de sistemas autónomos de armas letales

Permitir la distribución de sistemas autónomos de armas letales solo cuando realicen tareas mejor que los seres humanos

[21] Simpson T. y Müler V. (2016), Just war and robot killings. *The Philosophical Quarterly* , 66 (263): 302-322.

[22] Simpson y Müller *op. cit.* pág 317.

Permitir el uso de sistemas autónomos de armas letales para matar solo cuando hay una razón militar para hacerlo.

Simpson y Müller desechan la objeción de la responsabilidad y mucho más el argumento del trilema de la responsabilidad de los sistemas autónomos de armas letales, "killer robots" o drones de Sparrow; observando que se puede atribuir responsabilidad a estos sistemas de la misma manera que a otra tecnología. Y ellos hacen la analogía con los fármacos. Las medicinas tienen unos resultados predecibles pero con margen o riesgo de efectos adversos. Pero los fármacos son testados durante su desarrollo siguiendo protocolos estrictos y una vez que cumplen los requisitos son comercializados. Cuando se prescriben de acuerdo con las normas ni los doctores ni las compañías farmacéuticas son responsables de los efectos adversos. Agencias sanitarias que controlan la seguridad de las medicinas son responsables de los buenos resultados. No obstante, aunque Simpson y Müller se sitúan en el debate sobre la automatización de la guerra defendiendo el uso de "killer robots" todavía siguen en disputa muchas cuestiones éticas y los argumentos tanto a favor como en contra para su uso con fines militares presentan múltiples debilidades. Por ejemplo, Sparrow replica a Simpson y Müller que los sistemas autónomos de armas letales, robots militares o drones no respetan, y en muchos casos, se muestran irrespetuosos con el adversario y los soldados combatientes. Sparrow sigue el argumento de Thomas Nagel[23] cuando asevera que no hay forma de que empleando "killer robots" se pueda establecer una relación interpersonal de reconocimiento moral entre los combatientes de ambos bandos por la cual se reconozca el riesgo de que puedes ser atacado o puedes atacar con la intención de matar. Dicha relación nunca te deja que la situación te arrastre porque el adversario siempre tiene un reconocimiento explícito moral. El empleo de "killer robots" previene la formación de esta relación interpersonal de reconocimiento moral mutuo "porque en un sentido fundamental no hay nadie que decida si el objetivo a atacar debe vivir o morir"[24].

El debate y análisis desde la ética militar y robótica de la tecnología automatizada (drones, robots militares y sistemas autónomos de armas letales) y cómo transforma la naturaleza de la guerra en el siglo XXI, está en ciernes y son muchas las cuestiones éticas por dilucidar. Una que hemos querido enfatizar en este texto es el impacto de la tecnología en la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI. La tecnología sirve para fijar el poder geopolítico y las nuevas tecnologías cambian por completo las capacidades de vigilancia, ataques a distancia, el control de los diversos espacios físicos –terrestre, marítimo, y espacial-; pudiendo convertir al estado, territorio o nación en un estado totalitario que ejerza su poder subyugando a los demás. O lo que es peor, donde no haya tirano discernible, y en lugar de eso, vivamos gobernados por la tecnología. La tecnología es un instrumento con un poder inmenso de control. El análisis de la ética aplicada militar y robótica no debe ser complaciente y tiene que estar preparada ante el cambio transformador de la guerra en el siglo XXI. Se debe instar a los gobiernos a que lleven a cabo revisiones éticas y legales de la inteligencia artificial militar y limiten su uso en combate hasta que no haya un debate público lo suficientemente sólido y robusto en el que se haya contemplado en detalle los potenciales riesgos.

[23] Nagel T. (1972), War and Massacre, *Philosophy and Public Affairs* 1(2), `972, 123-44.

[24] Sparrow, R. (2016), Robots and respect: Assessing the case against Autonomous Weapon Systems. *Ethics and International Affairs* 30(1): 93-116

Discusión

En 1999 dos generales chinos, Qiao Liang y Wang Xiangsui, publicaron un libro titulado "Guerra Irrestricta" que no recibió la suficiente atención por parte de la comunidad internacional a excepción de pocas agencias de inteligencia y observadores de la política china. En el libro describen cómo será la estrategia militar del nuevo milenio. La principal conclusión es que los elementos indispensables de la guerra tradicional: armas, campo de batalla y soldados dejarán de serlo en la guerra del futuro. En 2016 Rosa Brooks publicó su libro "Cómo Todo Se Volvió Guerra y Todo Se Militarizó" donde expande y desarrolla magistralmente esta misma tesis, ahora muy familiar. La distinción entre guerra y no-guerra se ha eliminado. El campo de batalla ya no es físico, se traslada al ciberespacio e Internet; los combatientes ya no son estados, sino actores no gubernamentales y ni siquiera hay soldados, sino robots; y las armas no son convencionales, sino de vanguardia tecnológica. La consecuencia principal de esta nueva forma de guerra en el siglo XXI es la destrucción de los límites del estado de excepción que es la situación de guerra y el estado de cosas normal que es la situación de no-guerra. ¿Quién está en guerra y dónde está la guerra? Cuando no somos capaces de diferenciar entre guerra y no-guerra muchas cosas se empiezan a tambalear empezando por la ética: la brutalidad y el estado de excepción de la guerra se traslada a nuestra vida normal. En este texto nos hemos centrado en cómo el desarrollo de robots militares, drones y sistemas de armas autónomas letales transforma nuestras nociones de guerra justa y ética y al mismo tiempo establece un nexo común entre ética militar y ética robótica.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen III

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen III

Sección temática 4: Filosofía, ciencia, tecnología y sociedad

Coordinación: Eugenio MOYA CANTERO (U. de Murcia) y
Ana RIOJA NIETO (U. Complutense de Madrid)

Sección temática 5: Filosofía de la historia

Coordinación: Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO (IFS-CSIC) y
Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

Madrid, 2017

ÍNDICE

Páginas

FILOSOFÍA, CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD

Lo que no nos cuenta el método científico. Una revisión desde la filosofía blumenberguiana 9-24
Josefa Ros VELASCO

Actitud ante el riesgo: enfoques antropológico, matemático y Filosófico 25-38
Miguel YARZA

El carácter fronterizo de la actividad científico-tecnológica 39-48
Sergio URUEÑA LÓPEZ

Posthumanisme: L'última frontera? Desconstruint les fronteres de la humanitat 49-57
Anna SARSANEDAS DARNÉS

Construir, habitar, pensar (de otra manera). La arquitectura entre la ecología política y el fondo gastado de la modernidad 59-72
Luis ARENAS

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Krausismo y Filosofía de la Historia 75-82
Daniel RUEDA GARRIDO

Georg Lukács y Jean-Paul Sartre. Consideraciones a partir de un debate inconcluso 83-91
José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

De la frontera a la intemperie. Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad 93-102
David PORCEL DIESTE

La historia interminable o Contra el fin de la historia. Una aproximación fenomenológica al concepto de Historia 103-114
Elisa FERNÁNDEZ BASCONES

Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad 115-126
Rafael PÉREZ BAQUERO

Sección temática 4:

Filosofía, ciencia, tecnología y sociedad

Lo que no nos cuenta el método científico

Una revisión desde la filosofía blumenberguiana

Josefa ROS VELASCO

Universidad Complutense de Madrid

Con motivo de la celebración del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía, organizado por la REF, y que tendrá lugar del 13 al 15 de septiembre de 2017 en la Universidad de Zaragoza, me gustaría presentar una propuesta de comunicación que se adscribiría a la línea temática acerca de cómo consideramos en la actualidad el saber humanístico y por qué es posible todavía ensalzar sus fortalezas señalando las debilidades y limitaciones epistémicas del método científico, siguiendo las reflexiones filosóficas de Hans Blumenberg.

La inquietud que sobrepasa las posibilidades de la ciencia

El progreso científico no puede comprenderse al margen de los problemas sociales y los procesos humanos para afrontar y transformar la realidad. Uno de los mayores problemas a los que se enfrenta cualquier ciencia o discurso que trate de explicar los fenómenos humanos es que no siempre puede responderse de manera satisfactoria a todas las demandas epistémicas que se le presuponen. Los constantes avances y cambios de paradigma están arrojando luz permanentemente sobre el escenario humano imposibilitando que se establezca una última palabra o una verdad incuestionable respecto a algunos de los aspectos que tratamos de conocer con más ahínco. Frente a estos, la única satisfacción posible es la explicación erigida sobre percepciones circunstanciales y el establecimiento de conexiones probables de manera lógica y fundamentada. El acercamiento a lo humano, por lo tanto, nunca puede ser definitivo, siempre está en construcción, en tanto que trata sobre cuestiones que difícilmente facilitan la aplicación del método científico. Determinar las causas de un

momento o suceso histórico, por ejemplo, resulta sumamente complicado teniendo en cuenta que cualquier acontecimiento pudo interferir en algún otro. Si bien es cierto que muchos condicionantes de nuestra naturaleza pueden ser reproducidos en laboratorios para comprobar las hipótesis que se trazan sobre los mismos, algunos de los puntos claves para reconstruirla no pueden ser repetidos por los expertos y las hipótesis elaboradas no se dejan testar con precisión.

No es casual que, precisamente, sean las cuestiones más difíciles de explicar las que más llaman nuestra atención y demandan nuestro esfuerzo para tratar de entenderlas. Son aquellas realidades sobre las que cuesta pronunciarse y que se escapan a la comprensión humana las que más impotentes nos hacen sentir, las que nos causan incertidumbre y nos empujan a buscar de manera desesperada una justificación. El filósofo alemán Hans Blumenberg ha considerado que estas experiencias denotan el 'absolutismo de la realidad' ['Absolutismus der Wirklichkeit'] en la que nos encontramos inmersos; aquél que debemos alejar para poder vivir una vida con sentido. Fruto de las reflexiones en torno a la corriente idealista, que diferencia entre una realidad inaccesible y la realidad entendida como resultado de nuestros procesos intelectivos o cognitivos, Blumenberg ha desarrollado la hipótesis del absolutismo de la realidad bajo la cual no sólo justifica la necesidad imperiosa de las formas simbólicas como generadoras de totalidad sino que, en última instancia, legitima la corriente idealista frente a la concepción empirista de la realidad a partir de la función que estas desempeñan en términos pragmáticos.

La concepción de la existencia de algo como la realidad en sí, lo nouménico o la realidad absoluta, sólo puede derivar a su vez de una concepción idealista de la realidad como la que encontramos en la teoría del conocimiento de Cassirer, según la cual, siguiendo la estela kantiana, los objetos dados a los sentidos han de ser procesados por nuestras facultades intelectivas para cobrar sentido (*cf.* 1953: 165). Esta proyección está totalmente distanciada de la manera en la que se concibe la realidad en términos empíricos. Con facilidad cualquier defensor de la corriente empirista podría cuestionar al idealista acerca de cómo ha conseguido llegar a concebir la existencia de una realidad más allá de la que ya concibe bajo sus presupuestos conceptuales, si todo está dado por mediación de estos. Siguiendo lo expuesto anteriormente, Cassirer sostiene que es el propio hecho de interrogarnos constantemente acerca de si nuestro constructo se ajusta a la realidad, el que nos hace saber de la existencia de esa realidad nouménica. En palabras de Novalis, "una serie de ignotas y secretas relaciones de nuestro cuerpo nos hacen sospechar de relaciones igualmente desconocidas y secretas en la naturaleza" (Novalis, 2014 *ápud* Blumenberg, 2000: 255). Así, tan pronto como comprendemos la necesidad de trascender los objetos sensibles, podemos comenzar a buscar signos de esta realidad absoluta, por ejemplo, a través de la observación de cómo nos afecta la misma.

Según la hipótesis blumenberguiana del absolutismo de la realidad, el hombre se encuentra inmerso en la realidad más despótica, siendo parte del todo que conforma la naturaleza omnipotente, el movimiento ilimitado y arbitrario de lo existente, que nos envuelve y que escapa a nuestro escaso esfuerzo cognitivo. Esta realidad nos es desconocida en su forma original, se resiste a ser encasillada entre las pretensiones objetivistas de la mirada humana, es el todo amorfo y desfigurado que se nos presenta inabarcable, que nos provoca impotencia tras el intento de delimitación, poniendo de manifiesto nuestra dificultad de definir lo que es indefinible y dando lugar a la constante reflexión humana que en tan desafortunado paradero concluye, en el temor y la angustia de saber que "el mundo existe *antes y después de mi*, indiferente a mi existencia" (Blumenberg, 2013: 55).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 9-24.

Aquello que llamamos absolutismo de la realidad y que Blumenberg define en *Arbeit am Mythos* (2003a: 12) como "un compendio de las correspondencias originadas con ese salto en la situación no concebible sin un sobreesfuerzo que es consecuencia de una abrupta inadaptación", nos presiona y atormenta, haciéndonos sentir desconcertados e incómodos en nuestro trato con el mundo, desorientados ante una relación dominada por el desajuste y la inadecuación en la que no podemos esbozar más verdad que la procedente de la creación humana. Esta es la situación que caracteriza nuestro trato con la realidad, dado el carácter contingente que domina la mirada hacia lo que está ausente tras el horizonte y que, en última instancia, nos invita a dar rienda suelta a nuestra obra, a "un mundo de signos e imágenes de creación propia" (Cassirer, 1989: 163), con el fin de reconducir las disonancias resultantes de nuestra relación con un mundo que en todo momento se nos presenta de forma prepotente y amenazador.

Un desajuste tal entre la realidad y el hombre se debe, como ha declarado Blumenberg, a la desproporción existente entre nuestro tiempo de vida como seres mortales y el tiempo requerido para la consecución de nuestros deseos y pretensiones, propias de la inmortalidad. Es precisamente la mediación que se establece a través del edificio simbólico entre el hombre y la realidad la que posibilita que el mundo represente y signifique un escenario con sentido para nuestra especie, y que podamos esbozar algún tipo de conocimiento sobre el mismo, corrigiendo las discordancias existentes y evitando que estas crezcan desmesuradamente hasta conducirnos al sin sentido y el caos.

Para soportar el malestar que provoca la realidad absoluta, no podemos por menos que tratar de distanciar esta al máximo haciendo más familiar y cercano todo lo que nos resulta difícil de explicar, ya sea dotándolo de un nombre, explicándolo mediante una narración o haciendo uso de cuantos artificios retóricos sean necesarios, como por ejemplo de una metáfora evolutiva. A través de cuantas artimañas sean precisas tratamos de llegar a "la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable" (Blumenberg, 2003a: 13). Por ello recurrimos a las formas simbólicas, "un sistema de supresión de la arbitrariedad" (Blumenberg, 2003a: 51), para poder transformar las partes de la realidad que nos resultan desconocidas y amenazantes en partes accesibles, identificando lo desconocido por medio de su denominación.

En este contexto, el empleo de la metáfora o la narración nos ayuda a transformar lo extraño en algo manejable a través de la trasposición o extrapolación del significado de lo conocido al objeto desconocido. Las metáforas reemplazan lo no disponible por algo disponible, como parte de este proceso de deconstrucción del absolutismo de la realidad que ya ha dado comienzo para hacer de lo amenazante nuestro hogar. Esta es la manera en la que el hombre consigue dominar la realidad prepotente e inabarcable, especialmente cuando nuestro intelecto requiere abarcar objetos que le exigen demasiado. A través de la retórica producimos lo necesario para alcanzar un acuerdo con el absolutismo de la realidad, para distanciarlo y reducir así nuestro malestar frente a lo desconocido, o lo que es lo mismo, para acercarnos a la realidad convirtiéndola en algo más amable y comprensible. La retórica y sus formas, como las metáforas o las narraciones, cumplen con una labor de regulación, dado que nos permiten trazar líneas de unión entre la naturaleza dominadora y nuestra perspectiva insignificante, evitando la caída en el temor, la nulidad y la desorientación frente a los misterios de lo ignoto. Las figuras retóricas permiten a los hombres llegar a un consenso sobre lo que es verdad en la realidad, en función de lo que les resulta útil para sobrevivir, y tratan de garantizar que no haya contradicción ni ruptura en lo aceptado, de manera que cunda el contagio de ello generando una base de convicciones comunes (*cf.* Blumenberg, 1999: 128):

"eso desconocido que aparece en la periferia es amortiguado constantemente mediante acciones destinadas a dominarlo: dándole un nombre, integrándolo en forma metafórica, por último subordinándolo y clasificándolo conceptualmente" (Blumenberg, 2013: 147).

Algunos de los interrogantes más recurrentes en la actualidad por parte de la comunidad científica se resisten a ser aprehendidos desde el marco científico y, por lo tanto, hemos de abarcarlos haciendo uso de hipótesis y especulaciones con los medios de que dispone la disciplina del saber humanístico. Estas realidades necesitan, a pesar de todo, ser comprendidas de alguna manera porque de dicha comprensión depende que seamos capaces de conseguir un cierto horizonte de sentido. Aunque son reticentes a ser encasilladas entre las pretensiones objetivistas de la mirada humana, siguen siendo parte de una experiencia del todo amorfa y desfigurada que se nos presenta inabarcable y que nos provoca impotencia. Nos vemos abocados, en su caso, a recurrir a las formas simbólicas generadoras de totalidad para obtener un conocimiento aplicable a lo cotidiano.

El valor que ostentan estas explicaciones de carácter no científico se mide por cuanto consiguen generar sentido. No es un medio con el que nos conformamos; no es un sustituto de la verdad científica, sino que en cierto sentido es todo lo que le cabe esperar al hombre en ciertas ocasiones. Las realidades que no pueden ser conceptualizadas, que no pueden llegar a expresarse mediante constructos más sólidos, han sido denominadas 'inconceptualizables' por Blumenberg en «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit»; y son aquellas las que precisan de figuras retóricas para poder ser explicadas. El conocimiento que proporcionan no es un tipo de saber riguroso pero, como apunta Blumenberg, es el único que nos cabe esperar con respecto a cuestiones que van más allá del marco de lo conceptualizable. Nos sitúan, pues, frente a un tipo de conocimiento no verificable que ha sido rechazado constantemente por parte de quienes confían en el ideal epistémico de las ciencias naturales. Pero la fuerza de las hipótesis y los constructos no científicos reside en que responden a cuestiones de un gran interés humano y en que no podemos prescindir de lo que nos ofrecen: un panorama indemostrable que nos ayuda a obtener una concepción integral de la realidad. El estatuto que corresponde a cualquier hipótesis no científica y a cualquier narración, en este sentido, es el de la verosimilitud, entendiendo esta como "la sustitución graciosamente concedida de lo verdadero" (Blumenberg, 2003b: 173), que no representa la verdad, pero tampoco es la mentira. Lo verosímil, explica Blumenberg, sólo se convierte en lo parecido a la verdad cuando sirve para socavar nuestras necesidades de conocimiento y sentido.

Este tipo de saber verosímil, del que no podemos prescindir en cierta forma, no sería, para Blumenberg, una respuesta intermedia en lo que se alcanzan los medios para poder acceder a respuestas de carácter verdadero u objetivo. Aunque en muchas ocasiones las narraciones acaban pudiendo dejarse de lado porque la realidad que explicaban encuentra una justificación de carácter científico mucho más sólida, existen, sin embargo, cuestiones que nunca podrán ser respondidas en estos términos. Probablemente a la que nos enfrentamos, el origen y la evolución de la comunicación y los lenguajes, nunca pueda ser explicada en su totalidad desde presupuestos científicos. Blumenberg estaba convencido de que muchas cosas no iban a poder expresarse jamás por otros medios distintos a los que ofrece la fantasía. Las explicaciones fruto de nuestra imaginación suelen adoptar, siguiendo la idea blumenberguiana, la forma de 'metáforas absolutas'[1], de narraciones que por su significación y por la parte de la realidad

[1] Remitimos al lector a la obra principal de la metaforología blumenberguiana, *Paradigmen für eine Metaphorologie*. La metaforología blumenberguiana se ha desarrollado en dos etapas: una primera de la que tenemos constancia a través de la obra anteriormente citada, publicada en el año 1960, y una segunda que se

sobre la que ofrecen un tipo de conocimiento, nunca podrán llegar a perfeccionarse en un tipo de discurso más elaborado de carácter teórico. En este sentido último, la verosimilitud pasa a ser entendida como toda verdad posible.

Las metáforas absolutas de las que Blumenberg habla refieren a representaciones que el hombre crea de su existir y del mundo cuya función estriba en facilitar la comprensión de los aspectos más inaccesibles de la realidad. Blumenberg ha tratado de justificar y reivindicar el papel de las metáforas como instrumentos mediante los cuales el intelecto humano pone en marcha el proceso de ordenación del caos sensitivo, considerando estas no como meros estadios previos en el proceso formativo de los conceptos, sino como unidades simbólicas cuya capacidad generadora de sentido llega incluso donde estos últimos resultan incapaces. El estudio blumenberguiano de las metáforas comienza por reconocer la situación a la que tales figuras, desde su nacimiento, han sido relegadas. Las metáforas siempre fueron concebidas como formas pre-conceptuales e imprecisas del lenguaje que dan como resultado imágenes confusas del pensamiento, que se encuentran en un estadio previo a la formación de los conceptos, hacia los cuales han de evolucionar necesariamente como parte del proceso del paso del mito al logos. Para algunos pensadores como Descartes, la situación ideal sería aquella en la que no hubiese necesidad de recurrir a las metáforas porque todas aquellas formaciones hubiesen recorrido el camino evolutivo correspondiente hacia los conceptos.

Blumenberg también reconoce, como se ha hecho tradicionalmente, la función embellecedora de las metáforas como elementos decorativos del lenguaje y, asimismo, entiende estas como construcciones que pueden perfeccionarse hasta alcanzar el estatus del discurso teorético y conceptual. Pero más allá de esto, advierte que son elementos irrenunciables e ineludibles en la relación del hombre con la realidad, son una forma irreducible de pensamiento, incluso para las disciplinas científica y filosófica, dado que poseen una significación propia acerca de nuestra manera de relacionarnos con las cosas sin la cual no podríamos vivir con una cierta seguridad ontológica. La reclamación del lugar de la metáfora dentro de la historia de los conceptos y de las ideas ha sido llevada a cabo por otros pensadores como el napolitano Giambattista Vico, el filósofo alemán Hamann, por Nietzsche o por el ya citado Cassirer. Para todos ellos, y otro tanto cabe decir de Blumenberg, las metáforas proporcionaban un sentido sobre las cosas que de ninguna manera podían ofrecernos los conceptos dada su capacidad para tratar con los aspectos de la realidad que no pueden ser abarcados de forma teórica, que escapan a este tipo de discurso y de los que, sin embargo, necesitamos saber de algún modo para dar sentido y fundamento a nuestra existencia.

configura en los años siguientes a la publicación de esta primera obra, y que se consolida en el año 1979 de la mano del texto *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*. El texto *Paradigmen für eine Metaphorologie* había sido publicado en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, una revista que el filósofo alemán Erich Rothacker había levantado con la ayuda de Hans–Georg Gadamer y Joachim Ritter, para vivificar la 'Begriffsgeschichte' (Historia de los conceptos) fundada por Dilthey. Esta obra se escribe a colación de la tesis que Ritter había defendido en el prólogo al primer volumen del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (*Diccionario histórico de la filosofía*), en oposición al ideal cartesiano de una construcción clara y distinta de los conceptos. La postura cartesiana conllevaba no sólo la posible superación de las metáforas por los conceptos, esto es, el paso de las construcciones metafóricas a un discurso más elaborado como el conceptual, sino que alentaba a que esta superación de hecho se diese, relegando la metáfora a un mero estadio pre-conceptual. Tanto para Ritter como para Blumenberg, el estudio de la metáfora era imprescindible para el análisis de los conceptos, pero el último se detuvo especialmente en este punto para reivindicar el lugar que correspondía a aquella más allá de la producción conceptual. *v*. opcionalmente Ros Velasco (2010; 2011a, b; 2012).

Si queremos algún conocimiento sobre aquellos fenómenos que se resisten al método científico –y no sólo queremos, sino que no podemos evitar hacerlo–, habrá de aceptarse su realización desde la confabulación de hipótesis no científicas, esto es, a partir de narraciones y otros recursos. El pensador Josef Wetz nos recuerda en su obra *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* que las hipótesis blumenberguianas difícilmente contienen instrucciones para realizar experimentos u observaciones. Sencillamente nos dan a entender algo que de no ser por ellas nos resultaría del todo desconocido e inquietante. Se trata, en palabras del propio Blumenberg, de algo así como una "admisión calculada de lo ilícito, cuya licencia obedece a que de lo contrario no habría absolutamente nada" (2013: 12). Siguiendo el principio de razón insuficiente, tales conjeturas se justifican por su utilidad en la praxis (*cf.* Wetz, 1996: 150) y requieren, esta vez siguiendo a Blumenberg, una cierta "disposición a dejar pasar ciertos grados de indeterminación" (2013: 13) y a aceptar "la racionalidad de la ausencia de fundamentación" (2013: 98). Sin embargo, en algún sentido, para que estas narraciones cumplan con su labor de arrojar luz y generar comprensión, no deben contradecir aquellos aspectos que la ciencia sí ha podido demostrar siguiendo su método. Blumenberg admite que no podemos replegarnos a la ficción en aquellos casos en los que sean posibles las fórmulas. No tenemos por qué acogernos a la figura metafórica para dar respuesta a cuestiones que pueden ser respondidas de manera más precisa y rigurosa. Es por ello por lo que, como advertía Barbara Merker, la narración ha de contar con los descubrimientos científicos y ser coherente con los mismos. Este tipo de escenas primigenias como la que proponemos deben estar en concordancia con el conocimiento actual para no verse desvirtuadas (2013: 125):

> La narración ficticia (como las escenas primigenias de Alsberg y Blumenberg), como la historia de la ficción literaria (como la novela de Conrad y Wertheimer), o la especulación discursiva (como las extrapolaciones de Schrenk) no deben ser arbitrarias. Deben incluir el conocimiento actual y no infringirlo ni violarlo. El factor decisivo es la verosimilitud de la sentencia subjuntiva: lo que podría haber sido, aunque nunca se haya demostrado. Las capacidades corporales, físicas y mentales deben estar suficientemente diferenciadas y presentarse en su interdependencia con las demás y con el entorno respectivamente. La antropología filosófica de esta manera puede cumplir con la función establecida por los viejos paleoantropólogos después de Blumenberg. Ella diseña una perspectiva sobre la situación en su conjunto –a partir de lo que es en principio–, en el que las distintas habilidades forman una unidad integral bajo los títulos de 'toma de distancia' y 'especialización' en los que se resume la condición espacio-temporal. Bajo tales condiciones las especulaciones narrativas son legítimas, en las que la antropogénesis se entrelaza con el núcleo común de todas las teorías actuales respetadas. (*Arbeit Am Mythos*, FM: Suhrkamp, 1979, 9)[2].

[2] "Die fiktive Narration (wie die Urszenen Alsberg und Blumenbergs), die literarisch-fiktive Historie (wie der Roman Conrads und Wertheimers), die diskursive Spekulation (wie die Extrapolationen Schrenks) dürfen nicht beliebig sein. Sie müssen aktuelles Wissen einbeziehen und sollten nicht gegen es verstoβen. Entscheidend ist die Plausibilität des konjunktivischen Urteils: So hätte es sein können, auch wenn es sich niemals als so gewesen wird nachweisen lassen. Körperausstattung, leibliche und mentale Fähigkeiten müssen hinreichend differenziert und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit untereinander und von der jeweiligen Umwelt dargestellt werden. Der philosophischen Anthropologie lässt sich dabei die Funktion zuweisen, die von den alten Paläoanthropologen nach Blumenberg vorbildlich erfüllt wird. Sie entwirft eine Perspektive auf den Menschen als Ganzen – sozusagen sein »Prinzip« -, in der die verschiedenartigen Fähigkeiten eine integrale Einheit bilden und unter den Titeln räumliche und zeitliche »Distanzgewinnung« und »Entspezialisierung« zusammengefasst werden können. Unter solchen Voraussetzungen sind narrative Spekulationen legitim, die sich »um den gemeinsamen Kern aller gegenwärtig respektieren Theorien zur Anthropologenese ranken«. (*Arbeit Am Mythos*, FM: Suhrkamp, 1979, 9)."

Blumenberg nunca tuvo ninguna objeción a este planteamiento; los problemas siempre llegaron de la negación por parte de los científicos del conocimiento proporcionado por las narraciones que consideraban de menor valor. Como pone de manifiesto a lo largo de infinidad de ejemplos, la ciencia y la ficción se han encontrado siempre en unión y se han valido la una de la otra. Uno de ellos es aquel en el que recoge que gracias al nivel de realismo que el científico alemán Kepler había otorgado a las metáforas geométricas acabó por obtener las leyes a partir del esquema representativo de la esfera como proyección del centro. Se produjo, por tanto, un paso del esquema representativo a la concepción conceptual de la gravitación. A través de este caso y otros que exploraremos en el siguiente apartado, en el que encontramos a Kepler dotando al Sol de toda una serie de atributos metafísicos a través de los cuales puede acercarse a las ideas de la creación Divina, Blumenberg pone de manifiesto cómo la metáfora permite la conquista de nuevas posibilidades y medios de construcción racional decisivos para el ulterior proceso teórico (*cf.* Blumenberg, 2003b: 250).

La retórica alcanza tal nivel de omnipresencia en nuestras vidas que en ocasiones olvidamos que no podemos conocer nada que no esté sujeto a nuestros procesos artificiales. De esta manera, aquello que llamamos realidad, ya es la realidad mediada por la retórica. En definitiva, para Blumenberg, vivimos en un mundo tan artificial que ya no percibimos la retórica que lo constituye, su omnipotencia está tan asumida que acabamos por rechazar la necesidad de las figuras de las que nos servimos. Pero la realidad es que el lenguaje, como apuntaba el pensador alemán Humboldt (*cf.* 1991: 65) configura todo lo que el hombre entiende como lo real: "es aquí el instrumento para cualquier perspectiva espiritual del mundo, el medio a través del cual ha de pasar el pensamiento antes de hallarse a sí mismo y poder conferirse una determinada forma teórica" (Cassirer, 1973: 40).

La ciencia como deudora de los recursos de las disciplinas humanísticas

La ciencia, y hasta la propia filosofía, ha rechazado tradicionalmente el auxilio de la retórica debido a su falta de capacidad de alcance de la verdad, aunque de hecho se hayan servido de esta no sólo para convencer al auditorio de las hipótesis con las que trataban de hacer coincidir un grupo de premisas elaboradas dentro de un marco de recepción de la realidad; sino en tanto que los conceptos con los que delimitaban la realidad estaban sostenidos sobre un sustrato retórico, la metáfora. La ciencia presume de haber alcanzado un estatuto epistémico, un grado de objetividad, que la retórica jamás podrá alcanzar, olvidando que los conceptos con los que trabaja se asientan en última instancia sobre una raíz de cariz metafórico. A pesar de su deuda, la compaginación entre las partes ha fracasado constantemente, debido a la diferencia de expectativas epistemológicas: la filosofía y la ciencia prometieron verdades eternas, mientras que la retórica, proponía el consenso temporal alcanzado a través de la persuasión; asimismo, el lenguaje de la ciencia tendía a la univocidad al tiempo que la retórica consentía la multiplicidad de voces.

Más allá de las ventajas que la disposición pluralista de la retórica ha traído siempre consigo, la curiosidad desbocada (*cf.* Blumenberg, 2008) junto con nuestra demanda exagerada de sentido, desembocaron en un contexto en el que "el efecto retroactivo de la ciencia sobre el mundo de la vida se había hecho tan compacto que el dudar sobre la capacidad de verificación de las teorías científicas parece ya algo inaudito" (Blumenberg, 1999: 166). Desde que la mentalidad cientificista se impusiese, nos encontramos ante una normatividad en la que todo lo observado se encuentra ya bajo la mirada propia de la objetividad científica; hemos olvidado el componente metafórico que sobre el que se asienta

la ciencia y confiamos en alcanzar tarde o temprano el conocimiento objetivo de la realidad.

La ciencia también recurre a metáforas, pues no de otra manera ha podido el pensamiento humano articularse en el lenguaje lógico, sino gracias a intermediarios como la metáfora del simbolismo de cálculo[3]. La relación de intermediación de la que hablamos está regida en todo caso por el principio de razón insuficiente, por el cual sabemos que teniendo distintas hipótesis, excluyentes entre sí, entre las que nos es imposible decidirnos, es lógico asignar un valor probabilístico a cada una de ellas, de forma intuitiva, demostrando que cualquier realidad es igualmente posible. Siguiendo este principio, que en definitiva conlleva la "asignación de alguna razón a aquello que ha sido difamado precisamente como pura irracionalidad" (Cassirer, 1953: 272), la filosofía frecuentemente se ha inclinado por unos símiles más que por otros, y lo ha hecho sin fundamento alguno, más allá del principio de razón insuficiente, por el cual no podemos descartar ninguna opción. Tanto los conceptos como los símbolos son indiferentes de aquello que representan, pero se ha privilegiado el concepto de forma intuitiva desde la filosofía y la ciencia, sobre la metáfora y otras formas simbólicas, olvidándose en definitiva, que ambas partes cumplen la función última de hacer presente lo ausente, de ofrecernos "la libre disponibilidad sobre lo que no está presente" (Blumenberg, 2002: 113).

Son numerosos los ejemplos en los que podemos detenernos para verificar el uso de la metáfora en el ejercicio científico, por ejemplo, pero haremos hincapié en dos de ellos, referidos en el un caso a la metáfora del reloj y en otro caso a la metáfora del libro, que Blumenberg recoge en el capítulo XXII de *Die Lesbarkeit der Welt*. Por un lado, el físico austriaco Erwin Schrödinger, en sus conferencias en Munich (1951), tituladas «Was ist Leben?» y publicadas en 1989, empleaba la metáfora del reloj para explicar sus descubrimientos respecto al ADN y el ARN, mientras que evitaba la metáfora del libro, por considerarla connotada de un cierto ocultismo. Por otra parte, el químico austríaco Erwin Chargaff, en *Vorwort zu einer Grammatik der Biologie* (1970), explicaba, también a propósito de los estudios sobre el ADN y ARN, que estas últimas moléculas eran los mensajeros que "transmiten a los ribosomas competentes las órdenes acerca de la construcción de enzimas y otras proteínas: cada uno de estos mensajeros porta la clave que ha leído en el ADN del genoma para, por lo menos, una proteína" (Blumenberg, 2000: 379), usando la metáfora de la lectura para explicar cómo funcionan los genes. Un último caso se aleja algunos pasos de la metáfora, inscribiéndose en el marco del símil; es el del biólogo suizo Johan Friedrich Meischer, quien, para hablar del camino que siguen los espermatozoides en el proceso de fecundación y la reacción de los óvulos, en su correspondencia con Bohem del 2 de Mayo de 1872 (publicada en *Arbeiten* vol. I), empleaba un símil mecánico y la metáfora del reloj: "El espermatozoide se encarga de insertar en un punto dicho tornillo, completando así la estructuración activa (...) ¿Por qué el óvulo se queda, física y químicamente parado, como un reloj al que no se ha dado cuerda?" (Blumenberg, 2000: 387, *v.t.* 389).

Asimismo, es un hecho el que la forma en la que los científicos se ponen de acuerdo respecto al marco desde el que delimitar la realidad, hace uso de la persuasión para la posterior consecución del consenso. La retórica hace pasar a una tesis cualquiera por una forma de certeza definitiva, mientras un orador mejor no sea capaz de demostrar lo contrario.

[3] La ciencia de la Edad Moderna tiene su propia retórica; "en tal retórica desempeñan un papel predominante metáforas como la de la navegación y el descubrimiento de un territorio desconocido, o las de las fronteras traspasadas y muros quebrados". Así, Galileo se encuentra en dos ocasiones impulsado a servirse de la metáfora del libro, coincidiendo con Kepler cuando afirma que Dios escribe en lenguaje matemático (Cassirer, 1953: 136; *v.t.* Blumenberg, 2000: 74; 80).

Se ha dejado a un lado el hecho de que el consenso científico no es sino sólo un tipo más de consenso retórico[4], inmerso en un ritual en el que las teorías científicas luchan entre sí por conseguir el asentimiento y el reconocimiento. Si consideramos dentro del plano retórico todo aquello que no entra dentro del campo de la coacción, sino del convencimiento y la persuasión, coincidimos en que la retórica es un ámbito del que beben las tradiciones científicas: "los propios gremios de científicos, ante la falta de una evidencia concluyente en sus conocimientos, no pueden proceder de forma distinta que las instituciones a las cuales han de asesorar, es decir, retóricamente, apuntando a un *consensus fáctico* que no puede ser el *consensus* de sus normas teóricas" (Blumenberg, 2002: 133).

Como partícipes de una sociedad científicamente avanzada, admitimos –como lo hace el propio Blumenberg– que la ciencia ha aportado mucho a nuestras vidas: nos ha bendecido con el poder de la predicción, lo cual tiene un interés tanto práctico como teórico, "pero esto no es lo esencial" (Blumenberg, 2003c: 135)[5]. Asimismo la ciencia nos proporciona un cierto control sobre la vida, una cierta seguridad ontológica, y "en algunos casos singulares, hasta una plena satisfacción" (Wetz, 1996: 58). En otro plano queda el debate, abierto por Blumenberg en el primer capítulo de la obra *Wirklichkeiten in demen wir leben*, acerca de las dudas que plantea el hecho de que realmente la ciencia represente un factor de progreso o si "la tecnificación genera la mayor parte de las angustias para cuyo remedio había sido proyectada" (Blumenberg, 2003b: 85), tal y como ha apuntado en *Paradigmen für eine Metaphorologie*.

Las construcciones científicas son similares a las formas metafóricas, así como a las doctrinas religiosas y a los sistemas metafísicos en un sentido funcional, en tanto en cuanto son estructuras simbólicas que tratan de resolver en última instancia el problema del absolutismo de la realidad. Como ha explicado Cassirer, las distintas formas simbólicas cumplen una función común: "hacer desaparecer la realidad física tras un plano inaccesible, para de este modo liberarse de la presión de su potencia" (Wetz, 1996: 81), de forma que el hombre tenga que enfrentárselas con su propia construcción en vez de con la realidad absoluta. Una construcción tal es el edificio científico, cuyo propósito primordial consiste en dominar la Naturaleza para despojarla de su carácter amenazador. Ciencia y metáfora son lo mismo simbólicamente hablando, en los términos en los que Cassirer lo ha descrito. A través de la razón, transformamos en símbolos, signos, sistemas, lo que percibimos de la realidad, creamos códigos para traducir las fuerzas que impulsan la realidad a parámetros que podamos concebir. De esta manera se mantiene, como apunta Blumenberg, "la existencia humana bajo una capa protectora de significados que proporciona (...) un código para su traducción de las genuinas fuerzas impulsoras" (Blumenberg, 2003b: 159). La metáfora, como la ciencia, juega un papel absoluto en este juego de distanciamientos que el ser humano tiene que emprender para poder relacionarse con la realidad, y ello, finalmente, como mecanismo adaptativo al

[4] Kuhn lo explica a través de la noción de paradigma en su obra *The Structure of Scientific Revolutions* (1962): los paradigmas son consensos estabilizados "mediante la retórica de las academias y los libros de enseñanza." (Blumenberg, 2002: 122).

[5] Blumenberg se posiciona ante el constructo tecno-científico para desarticular cualquier malentendido: "Me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad (...) me parece indispensable reavivar la impresión dejada por otros anhelos de experiencia del mundo que (...) han articulado la aspiración de dar al mundo un contenido de sentido que = (...) = constituya para el hombre un valor límite de su relación con el mundo". La ilusión y la fantasía son tan necesarias que únicamente han de ser rechazadas en momentos en los que puedan llegar a poner en peligro la autoconservación, entrando en conflicto con la realidad (Blumenberg, 2000: 14; 361).

entorno que nos permite sobrevivir. En definitiva, el conocimiento científico es resultado, como cualquier tipo de conocimiento, del trabajo que realiza nuestro entendimiento en su esfuerzo por aprehender la multiplicidad que nos es dada, no a través de la lógica sino de nuestra facultad imaginativa: "la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica, sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen" (Nietzsche, 1990: 10).

La ciencia se rige por el conocimiento teórico, que se contrapone a las formas simbólicas como las metáforas, tratando de investigar y dejar constancia sobre la realidad de la que formamos parte. Pero, a pesar de ello, el constructo científico no refleja la realidad en sí, no es más que una mediación, idéntica en cuanto a su funcionalidad al resto de formas simbólicas, a través de la cual tratar con la realidad absoluta. La ciencia abarca la realidad con conceptos que provienen de la creación humana, denomina las cosas "transformando el mundo de las impresiones sensibles en un mundo mental con sentido" (Cassirer, 1973: 38). No cabe duda de que las representaciones de la realidad propias de la ciencia son ficciones prácticas de una utilidad indudable, pero no pueden en última instancia ser medidas por ningún riguroso contraste de verdad, no pueden atravesar los límites de lo incognoscible. Así como ocurre con cualquier manifestación del simbolismo creador del hombre, mediante el cual damos forma a la realidad, los conceptos científicos no reflejan ni abarcan la realidad en sí, sino simplemente delimitan la multiplicidad de lo dado instaurando todo un cómputo de «leyes universales», mediante las cuales se organiza el caos sensitivo. Por ello, el valor de los conceptos científicos no puede medirse por su capacidad de presentar la pura objetividad, la verdad absoluta, sino por el potencial que poseen de representar horizontes totales, de unificar las partes estableciendo relaciones ideales entre estas para crear un todo con sentido. Las definiciones que encontramos en un determinado sistema científico no expresan más que los instrumentos mediante los cuales la disciplina controla la realidad[6].

Las ciencias han elevado sus logros sobre el presupuesto del alcance de la verdad a través de la observación empírica, tratando de prescindir de todo tipo de constructo simbólico humano. Desde la perspectiva empirista, los conceptos son sólo las copias de lo dado, símbolos de las impresiones como pueden serlo, por ejemplo, los referentes nominales, y nada tienen que ver con la función de los conceptos en el sentido en que lo ha expresado Cassirer[7]. Sin embargo, todo concepto bajo la lectura del idealismo, que asumimos desde el principio, trasciende los estrictos límites establecidos por esta postura positivista, que rechaza los conceptos matemáticos alegando que no hacen más que reducir la claridad de los datos dados a los sentidos. Ni la existencia de conceptos puros del entendimiento, ni la necesidad de trascendencia, pueden ser demostradas por las ciencias naturales, de manera que tales conceptos límite han sido sustituidos por los conceptos empíricos. Frente a esta tradición, Cassirer estuvo convencido en todo momento de que los conceptos no podían ser copias, dada la imposibilidad de justificar por qué el conocimiento iba a necesitar de esta constante duplicación de la realidad. Nunca podríamos significar nada limitándonos a lo dado, sino sólo trascendiéndolo como parte de la función de nuestro juicio. De esta manera, tanto la verdad como la objetividad que alcanzamos a través de la ciencia, no dejan de ser fruto de nuestro

[6] "El sistema total de definiciones científicas, sería una expresion completa de las fuerzas sustanciales con las que controlamos la realidad" (Cassirer, 1953: 7).

[7] Los nombres no actúan como meros designadores de la cosa, sino que son una parte representativa del todo, sino que son el todo verdaderamente, así como "la imagen del individuo o su nombre no representan aquí en modo alguno al individuo, sino que (...) son el individuo mismo" (Cassirer, 1953: 175).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 9-24.

propio ordenamiento, de la función formativa de nuestro intelecto que determina la realidad de forma total. Asimismo, las 'verdades eternas' de la ciencia no son más que el resultado del enlace exitoso entre un sistema de premisas con un sistema de consecuencias: la búsqueda de la verdad sólo tiene lugar dentro del recinto de la propia razón[8].

En este punto cabe preguntarse, en última instancia, qué es lo que mueve a los científicos a seguir haciendo ciencia, toda vez que sabemos que no existe una verdad última a la que llegar finalmente. Cuando la empresa científica moderna no había hecho más que dar comienzo, ya el pensador francés Montesquieu formulaba esta pregunta, en su *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences,* del 15 de noviembre de 1725. Según concebía, la empresa científica estaba impulsada por distintos motivos –dejando aparte la cuestión del alcance de cierto bienestar y la mejor calidad de vida del hombre–, tales como la satisfacción interior que provocaba la excelencia que se desprendía del saber científico, el cierto nivel de curiosidad que se satisfacía, la esperanza de éxito que los hombres albergaban, pero sobre todo, por el amor al estudio que caracteriza a los hombres y que provoca, en último término "nous obstinons à chercher des plaisirs qui ne sont point faits pour nous, ils semblent nous fuir à mesure que nous en approchons" (Montesquieu, 1949: 55)[9].

La propuesta tanto de Cassirer como de Blumenberg al respecto –como hemos analizado en apartados anteriores–, consiste en dejar de medir la verdad de las formas simbólicas por su capacidad de representar lo exterior, y comenzar a valorarlas por su utilidad pragmática, por su funcionalidad y su eficiencia: "de tales significados, completamente dispares para nuestro sentido lógico [mito, lenguaje, arte, ciencia…], se puede lograr una unidad, siempre que no se la busque en determinado contenido, sino en cierta actitud mental. Lo decisivo no es el qué sino el cómo" (Cassirer, 1973: 74)[10]. Es precisamente en este punto en el que encontramos las mayores deficiencias del saber científico.

La insuficiencia y la insatisfacción que se desprenden del método científico

Actualmente permanece abierto el debate acerca de hasta qué punto merece la pena mantener el edificio científico, dada la controversia desatada entre su valor pragmático y la emergencia de los problemas que conlleva –especialmente morales y ecológicos, pero también incluso espirituales–. Pero en este debate no se trata el valor pragmático de la ciencia

[8] "Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio, Y además la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la verdad dentro del recinto de la razón" (Nietzsche, 1990: 28). Antes que Nietzsche, Berkeley, anticipaba estas concepciones sobre el conocimiento humano: "quien sabe que no tiene más ideas que las particulares, no se enzarzará en el vano empeño de encontrar y concebir una idea abstracta aparejada a nombre alguno (...) En vano extendamos nuestra vista a los cielos y escudriñaremos las entrañas de la tierra; en vano consultaremos las obras de los sabios y seguiremos oscuras huellas de la Antigüedad. Si queremos contemplar el hermoso árbol de la ciencia, cuyo fruto es excelente y está al alcance de nuestra mano, sólo necesitaremos descorrer la cortina de las palabras" (Berkeley, 1992: 52-53).

[9] En el mismo discurso Montesquieu reconoce que "les livres de pur esprit, comme ceux de poésie et d'eloquence, ont au moins des utilitès générales: (...) nous apprenons dans les livres de pur esprit l'art d'ecrire, l'art de rendre nos idées, de les exprimer noblement, vivement, avec force, avec grâce, avec ordre et avec cette variété qui délasse l'esprit". Para Montesquieu, las producciones del espíritu son constituyen una auténtica modalidad de comprensión sino una metodología subsidiaria de las disciplinas científicas gracias a la que conseguimos organizar y expresar con claridad nuestras ideas.

[10] "Constituye una tendencia errónea, aunque siempre recurrente, medir el contenido y la verdad que llevan en sí por el patrón de la existencia que comportan (...) en lugar de por la fuerza y la unidad de la expresión misma" (Cassirer, 1989: 164).

en el sentido en el que Blumenberg ha hecho uso del predicado en cuestión, sino únicamente en lo que se refiere a sus aportaciones técnicas. Según la postura del filósofo, no podemos esperar que la ciencia satisfaga nuestras arraigadas pretensiones y expectativas de sentido, pues su capacidad de alivio del malestar provocado por la prepotencia de la realidad es limitada. En este sentido es en el que podemos debatir si la ciencia resulta rentable en términos pragmáticos, como artificio que alivia el malestar, o si por el contrario, ha hecho más presente que nunca la prepotencia y el absolutismo de la realidad.

La ciencia ha objetivado el Universo y ahora se nos muestra muda ante las preguntas referentes a este mismo y a las cuestiones que competen la naturaleza y la vida humana (Wetz, 1996: 53-54):

> La civilización científico-técnica (...) en ningún caso será tan poderosa como posible fuente de sentido capaz de rellenar con adecuadas y grandes respuestas el sistema de grandes preguntas que quedó vacío a raíz del derrumbamiento de la Edad Media (...) lo que la civilización científico-técnica no puede hacer es conferir un sentido enfático (...) ni evitar que se sienta con toda imperiosidad el vacío producido. Aquí se encuentra una de las limitaciones de la civilización científico-técnica."

La ciencia nos ha deparado un cosmos inabarcable. El inconmensurable espectáculo del Universo depara al hombre un desaliento paralizante, precipitándolo en el más profundo abatimiento. El saber científico obliga al hombre a ser consciente de una situación nada fácil de soportar, bajo la cual resultamos absolutamente indiferentes dentro del cosmos, confirmando que "cerca de donde se cree cercana la verdad anda también el dolor" (Blumenberg, 2000: 14). Como ha acuñado Blumenberg, la ciencia cuenta con una ambivalencia natural que provoca que, por una parte, siguiendo la estela de las formas simbólicas, se aleje el absolutismo de la realidad, pero que, por otra, reactive este mismo absolutismo a través del conocimiento teórico que nos proporciona, y a partir del cual se nos hace presente la contingencia y la carencia de valor de las cosas en su sentido supremo[11].

De esta manera, resulta realmente dudoso que la ciencia pueda servir, como sirve la retórica en general y las metáforas en particular, para orientar la praxis puesto que "rehuye pronunciarse sobre demasiadas cuestiones de fondo que preocupan a muchos" (León, 2001: 27). Las formas simbólicas han desempeñado precisamente esta función a lo largo de las distintas estructuras en las que han tomado cuerpo en la historia de la creación humana. Sin embargo la ciencia, a pesar de ser una de estas formas simbólicas, está dotada de una ambivalencia que provoca el encubrimiento-desvelamiento del absolutismo de la realidad, quedando así privada en último término de su capacidad funcional, en el sentido en que Blumenberg considera funcionales las metáforas y demás formas simbólicas. Por ello, aunque la 'definición objetiva' de la realidad que nos proporciona la ciencia puede ser considerada 'verdadera', "no importa tanto que algo sea verdadero sino que sea significativo, es decir, que presente posibilidades vitales" (Blumenberg, 2003c: 24) que orienten la praxis.

[11] Pero también las metáforas resultan ambivalentes en el sentido en que tanto nos ayudan a superar las perplejidades de la sin razón como nos empujan a la concreción de una serie de evidencias sin fundamento que nos provocan angustia. Existe una doble cara en las metáforas dado que son tanto un "procedimiento de tanteo y ordenación de lo que son los riesgos necesarios y lo que son sugestiones irresponsables" (Blumenberg, 2000: 410).

Para Blumenberg, por tanto, "la ciencia no es el paradigma de lo humanamente posible", pues hay realidades a las que no puede llegar con su método y que también están ahí y necesitan ser interpretadas. Asimismo la ciencia no representa "ni siquiera [el paradigma] de lo humanamente provechoso" (Blumenberg, 2003c: 129), dado que en numerosas ocasiones no responde a las preguntas que el hombre plantea de cara a su existencia y de las que depende su seguridad ontológica, disminuyendo así su valor pragmático respecto a otras formas simbólicas como, por ejemplo, la metáfora[12]. Hay mucha retórica en nuestro mundo, en todos aquellos lugares en los que hay que ir un paso más allá de lo que es meramente evidente, por lo que su papel es mucho más importante para la praxis que el de la ciencia: "por muy dañinas que cualquier historia de la ciencia pueda considerar todas esas creencias universales, esto no cambia un ápice la afinidad que tienen (...) con las expectativas que el ser humano tiene puestas, clandestinamente, en la realidad" (Blumenberg, 2000: 12)[13].

Estamos pensando en términos de eficiencia al reivindicar el papel de la retórica frente al saber de la ciencia, una eficiencia que no se muestra como la alternativa a la verdad, sino que es ella misma nuestra verdad, y en todo caso, la alternativa a la no evidencia de la realidad. No sólo alcanzamos esa eficiencia a través de la retórica sino que además esta nos ayuda a comprender la situación en la que nos encontramos y por qué tenemos precisamente que tomar su alternativa: "la retórica no es únicamente la técnica para lograr esa eficacia, sino también para seguir haciéndola comprensible" (Blumenberg, 1999: 112). Siguiendo el principio de razón insuficiente –a través del cual obtenemos creencias inverificables pero que resultan eficaces en la praxis–, Blumenberg señala que puede parecer mucho más irracional insistir en proceder bajo la metodología cientificista, incapaz orientar la praxis, simplemente por el afán de alcanzar una verdad absoluta[14], que aceptar nuestra naturaleza y tratar de contentarnos con las formas que satisfacen nuestras pretensiones, aunque estas se circunscriban al ámbito de lo verosímil: "puede ser racional no ser plenamente racional" (Blumenberg, 2002: 12).

En definitiva, hemos de concluir que la propuesta analítica que pretende acabar con todo tipo de enunciados sobre los que no pueda arrojarse evidencia y que, por tanto, no puedan ser verificables, conllevaría el derrocamiento del sistema sobre el que se asienta la praxis humana. A fin de cuentas, los enunciados de la ciencia están igualmente basados, teóricamente hablando, en fundamentos inverificables y que son constantemente sometidos a revisión: "por pequeño que sea el margen de inseguridad de los enunciados científicos, nunca desaparecerá del todo, indicando el punto donde la teoría parece inadmisible e insoportable para la praxis" (Blumenberg, 1999: 136). La ciencia no deja de ser producción humana, un ajuste que el hombre crea entre sí mismo y la realidad, es una forma de forzar a la realidad a desvelarse y ajustarse a su entendimiento[15]. Por último, no podemos dejar de lado el hecho de

[12] Como Wittgenstein indica, los pueblos tienen miedos que la ciencia no puede resolver. De igual manera ocurre con la filosofía: esta "produce miedo actual frente al miedo posible y es una variante de la fobofobia reinante" (Blumenberg, 2003c: 129-130).

[13] Es por ello por lo que, como apunta Humboldt, en la Carta a Varnhagen von Ense, de 1841, "lo simple y científicamente descriptivo ha de venir siempre mezclado con lo retórico" (*cf.* 1991).

[14] "Evidentemente, esa verdad es algo que, en el lenguaje de la ciencia mediante el cual sería alcanzable, no puede ser dicho y ciertamente no se ha dicho nunca" (Blumenberg, 1999: 104).

[15] La noción de verdad se ha desvanecido y nuestra razón trata de obligar a la naturaleza a responder a las preguntas eternas, y "no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula"; el hombre forzará a la naturaleza a descubrirse, descubriendo así únicamente lo que él mismo produce. Esta es la metáfora kantiana del tribunal expresada en el Prólogo a la segunda edición de 1787: "entonces percibieron todos los físicos una luz

que los resultados de la ciencia tienen gran alcance para la vida pública y privada, y precisamente por ello, no pueden determinar la praxis: esta no puede estar sujeta a los descubrimientos científicos dado que en innumerables ocasiones dichos resultados acabarían con los mejores y más favorecedores consensos humanos logrados en el marco de la convivencia.

En la actualidad, vivimos en una época dominada por el absolutismo de la ciencia y la técnica, en un momento en el que podemos considerar que nuestro propio constructo se ha tornado tóxico –como sugiere Vida Pavesich en su artículo *Philosophical Anthropology, Terror and the Faces of Absolutism* (*cf.* Bruno; Fragio, 2010: 172)–, y en el que nos vemos obligados a utilizar elementos retóricos para tratar de retardar los efectos de una tecno-ciencia omnipotente, configurando instituciones que sirvan como aplazamiento o dilación de la acción. La retórica siempre se ha presentado como una alternativa al terror: no sólo representa la disyuntiva al pánico provocado por el absolutismo de la realidad, sino que se articula como vía de escape a los horrores que llega a causar nuestro simbolismo creador. A menudo, nuestras propias construcciones simbólicas, que tratan de evitar el absolutismo de la realidad, se han transformado en absolutos culturales: han pasado de orientar la vida humana a dogmatizarla. A lo largo de la historia se ha justificado en numerosas ocasiones, por ejemplo, la precisión de un líder político sobre la base de la necesidad de orientación que caracteriza al género humano. Asimismo, multitud de mitos han llegado a convertirse en fundamentalismos o han desembocado en terrorismos. En este sentido, la aceleración del mundo moderno puede ser percibida como un hecho causado a través de la conversión de nuestra producción simbólica en absoluto, una aceleración que exige y demanda más sentido del que nuestra respuesta puede ofrecer y que, por tanto, acaba por forzarla y desvirtuarla.

Teniendo presente este panorama, no es de extrañar que en ocasiones, volviendo al pensamiento primigenio de Blumenberg, ya no sepamos "con exactitud el motivo por el cual hemos dado inicio a toda esta poderosa empresa de la ciencia" (Blumenberg, 1999: 104), que no sólo arremete contra toda esperanza de sentido sino que ha colaborado, después de todo, con la pérdida de credibilidad de las formas simbólicas sobre las que se asentaban nuestros horizontes de totalidad, devolviéndonos al punto en el que nuestras preguntas han dejado de ser contestadas, demandando nuevas respuestas. En este punto el método científico enmudecerá, no podrá contarnos nada, y habremos de reconocer la fortaleza que reside en los instrumentos con que las humanidades se acercan a la realidad en que nos encontramos inmersos.

nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores (...) La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les hace (...) Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de la ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo" (Kant, 2006: 98-99).

Referencias

CASSIRER, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlín: Cassirer.

- (1953). *Substance and Function (and Einstein's Theory of Relativity)*. Chicago: Dover.

CASSIRER, E. (1925). *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Munich: Teubner.

- (1973). *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.

CASSIRER, E. (1989). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE.

CHARGAFF, E. (1970). *Vowort zu einer Grammatik der Biologie. Hundert Jahre Nukleinsäureforschung.* Separatdruck.

BERKELEY, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza.

BLUMENBERG, H. (1960). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2003b). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

BLUMENBERG, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.

BLUMENBERG, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: PreTextos.

BLUMENBERG, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2003a). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

BLUMENBERG, H. (1981). *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.

- (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

BLUMENBERG, H. (1983). «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit». En: HAVERKAMP, A. *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 438-454.

- (1995). «Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad». En: BLUMENBERG, H. *Naufragio con espectador*. Madrid: La balsa de la Medusa, 97-117.

BLUMENBERG, H. (1997). *Ein mögliches Selbstverständnis*. Nachlass. Stuttgart: Reclam.

- (2002). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.

BLUMENBERG, H. (1998). *Begriffe in Geschichten*. Nachlass. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2003c) *Conceptos en historias*. Traducción de César González Cantón y Daniel Innerarity. Prólogo de César González Cantón. Madrid: Síntesis.

BLUMENBERG, H. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: FCE.

GIORDANO, D.; FRAGIO, A. (2010). *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*. Roma: Aracne.

HUMBOLDT, W. V. (1991). *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península.

KANT, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Técnos.

KUHN, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: UCP.

LEÓN, J. L. (2001). *Mitoanálisis de la publicidad*. Barcelona: Ariel Comunicación.

MERKER, B. (2013). «Geschichte(n) der Paläoanthropologie». En BORK, C. *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft und Philosophie*. Freiburg: Alber, 111-125.

MONTESQUIEU. (1949). «Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences». En *Oeuvres complètes*. Biblioteque de la Plèiade: Gallimard.

NIETZSCHE, F. (1873). «Über Wahrheit und Lüge im auβermoralischen Sinne». En: NIETZSCHE, F. *Werke*. Editado por Georgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: Colli/Montinari, 1980.

- (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Edición de Hans Vaihinger. Madrid: Tecnos.

NOVALIS. (2008). *Hymnen an die Nacht: Handschriftliche Fassung von 1799-1800*. 2.ª. ed. Kassel: AQUInarte Literatur & Kunstpresse.

- (1968). *Werke und Briefe I*. Bochum: Winkler.
- (2014). *Himnos a la noche*. Madrid: Cátedra.

RITTER, J. (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1: A-B 1971. Sututtart: Basel.

ROS VELASCO, J. (2010). «La recepción de la metaforología de Hans Blumenberg». *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, 24, 225-236.

ROS VELASCO, J. (2011a). «La antropología filosófica de Hans Blumenberg». *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, 25, 271-284.

ROS VELASCO, J. (2011b). «El futuro de la metaforología». *Artificium. Revista Iberoamericana de estudios culturales y Análisis conceptual*, 2, 196-216.

ROS VELASCO, J. (2012). «Metaforología y antropología en Hans Blumenberg». *Azafea. Revista de Filosofía de la Universidad de Salamanca*, 14, 207-231.

SCHRÖDINGER, E. (1989). *Was ist Leben? – Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. Carolina del Norte: Piper.

WETZ, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Novatores.

Actitud ante el riesgo:

enfoques antropológico, matemático y filosófico

Miguel YARZA

Universidad Pontificia de Comillas

1.- La idea de riesgo

La palabra riesgo es de uso corriente en el lenguaje común. El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) lo define, en su primera acepción, como contingencia o proximidad de un daño. A su vez contingencia la define como posibilidad de que una cosa suceda o no suceda. Un ejemplo clásico de su uso es: el cáncer de pulmón es uno de los mayores riesgos que afectan a los fumadores. En esta acepción, el riesgo queda asociado básicamente a la incertidumbre y al daño y es el significado, que con una cierta ambigüedad, normalmente adquiere en la conversación corriente. Adicionalmente se definen en el DRAE una serie de riesgos cualificados como, por ejemplo, "Riesgo de mercado": Incertidumbre para un inversor … derivada de que lo cambios que se producen en los mercados, … alteren el precio de sus activos[1].

[1] Concretamente en el DRAE aparecen las siguientes acepciones de riesgo: 1. Contingencia o posibilidad de un daño. 2. Cada una de las contingencias que pueden ser objeto de un contrato de seguro.

Adicionalmente se definen riesgos cualificados: entre ellos los siguientes: 1. Riesgo de crédito. Riesgo que sufre una entidad financiera derivada de la no devolución en plazo de los créditos concedidos a sus clientes. 2. Riesgo de mercado. Incertidumbre para un inversor o entidad financiera derivada de que lo cambios que se producen en los mercados, por ejemplo, en los tipos de interés de cambio etc., alteren el precio de sus activos. 3. Población de riesgo. Conjunto de personas que por sus características genéticas físicas o sociales son más propensas a padecer una enfermedad determinada. 4. Deporte de riesgo. Deporte qué consiste en la práctica de una actividad física que supone un gran peligro.

Las distintas disciplinas que consideran el riesgo de una manera más especifica. buscan definiciones más precisas adecuadas a los objetivos que persiguen. De esta manera a la ambigüedad de las definiciones que podríamos llamar de amplia gama se unen otras de mayor precisión que suponen concepciones distintas e incluso contradictorias y todo ello conduce, con no poca frecuencia, a un uso equivoco del término riesgo.

Por ejemplo, en el artículo que la Enciclopedia Filosófica de la Universidad de Stanford dedica al riesgo se identifican cinco acepciones básicas como marco para su análisis filosófico, dejando fuera otras de carácter más técnico que se establecen para campos especializados. La primera coincide con la del DRAE que se acaba de considerar y las otras son las siguientes: 2. La causa de que un suceso no deseado pueda ocurrir o no. 3. La probabilidad de que un suceso no deseado ocurra o no. 4. La esperanza matemática de un suceso no deseado que puede ocurrir o no. 5. El hecho de que una decisión se tome en condiciones de probabilidades conocidas ("decisión en riesgo" como opuesta a "decisión en incertidumbre")[2]

La segunda se refiere a un termino tan controvertido filosóficamente (especialmente en el campo de la filosofía de la ciencia) como causa; La tercera se refiere, si ha de ser precisa, a un concepto matemático (en otros campos la palabra probabilidad tiene un carácter vago o recurre a su relación con el concepto matemático); la cuarta al resultado de un algoritmo matemático (muy sencillo pero un algoritmo al fin), en donde además está implicada otra variable: la envergadura del riesgo. Es claro que en el análisis del riesgo intervendrán la causalidad, la probabilidad y la esperanza matemática, pero en el ámbito de este trabajo, por claridad y coherencia, se van a excluir de su definición.

Y las acepciones de contingencia son: 1. Posibilidad de que algo suceda o no suceda. 2. cosa que puede suceder o no suceder. 3. Riesgo

[2] In non-technical contexts, the word "risk" refers, often rather vaguely, to situations in which it is possible but not certain that some undesirable event will occur. In technical contexts, the word has several more specialized uses and meanings. Five of these are particularly important since they are widely used across disciplines:

1. risk = an *unwanted event* which may or may not occur.

An example of this usage is: "Lung cancer is one of the major risks that affect smokers."

2. risk = the *cause* of an unwanted event which may or may not occur.

An example of this usage is: "Smoking is by far the most important health risk in industrialized countries." (The unwanted event implicitly referred to here is a disease caused by smoking.) Both (1) and (2) are qualitative senses of risk. The word also has quantitative senses, of which the following is the oldest one:

3. risk = the *probability* of an unwanted event which may or may not occur.

This usage is exemplified by the following statement: "The risk that a smoker's life is shortened by a smoking-related disease is about 50%."

4. risk = the statistical *expectation value* of an unwanted event which may or may not occur.

The expectation value of a possible negative event is the product of its probability and some measure of its severity. It is common to use the number of killed persons as a measure of the severity of an accident. With this measure of severity, the "risk" (in sense 4) associated with a potential accident is equal to the statistically expected number of deaths. Other measures of severity give rise to other measures of risk.

Although expectation values have been calculated since the 17 century, the use of the term "risk" in this sense is relatively new. It was introduced into risk analysis in the influential Reactor Safety Study, WASH-1400, (Rasmussen et al., 1975). Today it is the standard technical meaning of the term "risk" in many disciplines. It is regarded by some risk analysts as the only correct usage of the term.

5. risk = the fact that a decision is made under conditions of *known probabilities* ("decision under risk" as opposed to "decision under uncertainty")

In addition to these five common meanings of "risk" there are several other more technical meanings, which are well-established in specialized fields of inquiry. (Hansson, 2014)

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 25-38.

La quinta definición se refiere a un hecho relativo a una decisión; es decir se trata de un acto humano (el hecho de tomar una decisión) lo que implica que es un momento de la conducta humana; o sea, se trata de algo fundamentalmente antropológico (entendiendo la palabra en su sentido más amplio) y en consecuencia propicio a su análisis desde las ciencias humanas.

Pero en la definición en consideración se añade que tal decisión se toma en condiciones de probabilidades conocidas, y se hace énfasis en excluir explícitamente el que se tome en condiciones de incertidumbre (que es algo que radica en el humano que toma la decisión). Esto hace tal acepción muy restrictiva. Por ejemplo, aun entiéndose como se quiera la palabra probabilidad, la decisión en riesgo de un inversor en el mercado de valores (que citábamos anteriormente definida por el DRAE) nunca se toma en condiciones de probabilidades conocidas.

Y llevando el rigor del análisis de la definición en consideración al extremo, nunca es posible pues la probabilidad es un ente matemático que el humano podrá estimar pero no conocer, aunque en algunas ocasiones tal estimación se ajuste muy estrechamente al concepto matemático y a efectos prácticos ambos se fundan.

Tras estas consideraciones, en este trabajo, se va a entender por: Tomar una decisión en situación de riesgo (o abreviadamente decidir en riesgo): el hecho de que una decisión se tome en condiciones de incertidumbre. Y el siguiente desarrollo va a tener como núcleo el análisis de tal tipo de hechos. Pero no se va a rehuir el uso de la palabra riesgo con los significados que adquiere en el lenguaje corriente, siempre que ello no induzca a error.

En un punto vamos a violentar un poco el lenguaje común: la palabra riesgo se utiliza, con frecuencia, con un sesgo hacia la posibilidad de sufrir un daño como señala el DRAE. Aquí se va a considerar de una manera más general como aquello que acompaña a una acción decidida en un estado de incertidumbre sea ello beneficioso a dañino.

Por ejemplo, si construimos un producto cuya venta estimamos que nos va a producir un beneficio de entre 1000 y 3000 € (por ejemplo suponiendo que el beneficio es una variable aleatoria con una distribución uniforme en ese intervalo) nos hemos embarcado en una operación de riesgo aunque lo que obtengamos de ella sea siempre un beneficio: siempre por encima de los 1000 € y con una esperanza (más adelante volveremos sobre la significación de esto) de 2000. El riesgo proviene de la incertidumbre.

Por el contrario, si hemos vendido nuestro producto antes de su construcción con un margen de 2000 € nuestro negocio no supone una operación de riesgo. Se trata de una situación determinista. Tendremos un beneficio fijo de 2000 €.

La decisión en riesgo implica cuatro factores principales que maneja de manera más o menos consciente la persona que decide: la percepción de algo como objeto de riesgo; las probabilidades (de momento se utiliza ese termino con el impreciso sentido del lenguaje corriente) asociadas a ese riesgo; la importancia que se le concede; y la peculiar manera del individuo de relacionarse con él (aversión, indiferencia o propensión). El presente estudio se va a centrar, principalmente, en el ultimo de ellos que se va a denominar actitud ante el riesgo

2.- Enfoque

Dado que todo ello forma parte de la conducta humana, una primera forma de acercarse a su análisis es mediante una descripción en profundidad; otra es apoyarse en el soporte que suministran las ciencias humanas; un tercero es tratar de encontrar modelos matemáticos que

se ajusten a esa conducta y una cuarta que califico de filosófica es establecer los nexos entre las diversas perspectivas y valorar su grado de congruencia y validez.[3]

Este estudio trata de apoyarse en todas estas perspectivas pero busca hacer énfasis en como la matemática puede ser valida y útil como modelo de la conducta humana en situaciones de riesgo. Y esto entendido de dos maneras: como recurso de la persona que le ayude a evaluar su situación de riesgo y como visión desde fuera de esa persona que permita entender un determinado comportamiento.[4]

Este trabajo se enmarca dentro de un proyecto más general que está desarrollando su autor, y de cuyo planteamiento y alcance general se ocupa la tesis que ha desarrollado recientemente: [Yarza, M., 2013, *Azar, probabilidad e incertidumbre. Una investigación filosófica sobre la tensión entre la matemática y su aplicación, apoyada en varios enfoques epistémicos.* https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1057800], y en particular en su capítulo 9: Incertidumbre y acción, pp 243-269. Y viene precedido de unos trabajos puntuales que desarrollan ciertos aspectos de la tesis y que establecen las bases en que se basa el presente. Estos trabajos son: [Yarza, M., 2009, Construcción y conceptualización del azar, *Actas del VI Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Valencia] en donde se indaga sobre el origen del azar controlado que a su vez está en

[3] En un trabajo reciente desarrollé este tema con mayor detalle:

La conducta humana se puede observar bajo muy variadas perspectivas. Quizás la más inmediata es la meramente narrativa aunque esté siempre sesgada hacia lo que se narra y como se hace. Otras perspectivas pueden tratar de precisar la narración mediante, por ejemplo, la introspección más o menos profunda o la búsqueda de la pura descripción fenomenológica. Hay otras que en mayor o menor medida tratan de proyectar un cierto aparato teórico sobre la realidad (o bien tratan de construirlo a partir de ella) como puede ser la psicología, la sociología, la antropología, la economía, la historia, etcétera. Una perspectiva adicional es la puramente matemática. Dado, que la realidad a la que se enfocan todas estas perspectivas es única, la visión más rica se alcanzaría mediante una armonización coherente de todas las perspectivas.

La perspectiva matemática presenta varias peculiaridades. Una primera, de carácter más bien extrínseco, es que, comparada con otras, se ha utilizado relativamente poco con algunas excepciones puntuales de las cuales la más relevante es la económica.

Por otra parte desde que Hilbert arranca el proceso de estricta formalización de la matemática, que en su parte más relevante para este trabajo, la teoría de la probabilidad, se consagra con Kolmogorov, se produce un corte tajante (un salto ontológico) entre el mundo estrictamente matemático y su aplicación a cualquier mundo distinto de él, de manera que es fuera de la matemática en donde se tiene que buscar la justificación para modelar matemáticamente cualquier tipo de realidad. Pero desde el otro ángulo, una vez que se admiten los axiomas, las verdades a que se llega en la matemática tienen un carácter apodíctico que no se alcanza en ningún otro tipo de conocimiento.

Es precisamente este carácter estrictamente formalizado de la matemática el que induce su falta de ductilidad para plegarse a un fenómeno tan multiforme y de difícil definición como es la conducta humana. Ello implica mantener claramente diferenciados los niveles de la realidad y el modelo. Siempre los modelos cercenan y simplifican las realidades pero, en este caso, tal riesgo es más acentuado que en otras situaciones. (Yarza, 2016)

[4] En el mismo trabajo citado de la nota anterior se expresa:

El modelo [matemático] se puede emplear para cumplir dos funciones distintas. Por una parte como un recurso de la persona que actúa: Normalmente el individuo, que podemos denominar común, en los actos del discurrir de su vida cotidiana, diferencia grados de incertidumbre y pondera valores buscando un equilibrio y lo que ve como una mejor expectativa, y esto en muchas ocasiones lo hace de una manera automática o casi automática y en otras con un mayor o menor grado de conciencia y nivel de reflexión. Lo que no hace casi nunca es plantearse todo ello de una manera cuantificado dentro de un modelo matemático. Al menos mientras su acto no alcance un cierto nivel de importancia…

La otra forma de empleo es la que se podría denominar "desde fuera": sobre la narración de la conducta de un individuo que hemos denominado "común", que actúa tras un nivel de reflexión baja y sobre todo muy poco formalizado, que podríamos calificar de intuitivo, tratar de proyectar un modelo matemático que de razón de su conducta. (Yarza, 2016)

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 25-38.

el origen de la actual teoría de la probabilidad; [Yarza, M, 2014a, La peculiaridad de la probabilidad. En Villar, A. y Sánchez, A. editores: *Una ciencia humana*, Comillas], que analiza las peculiaridades, que dentro de la matemática, presenta la probabilidad. Y finalmente en: [Yarza, M. 2014b La matemática y la incertidumbre humana. *Primer Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, Valencia, septiembre 2014*] y [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*] y [Yarza, M., 2016, Incertidumbre humana y probabilidad matemática en la sociedad de riesgo. *Segundo Congreso Argentino de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, Bariloche] que se centran en analizar la forma y con que limitaciones la probabilidad matemática puede modelizar la incertidumbre humana.

3.- Actitud ante el riesgo: Primera aproximación

Vamos a comenzar estudiando el cuarto factor básico de la decisión en riesgo que hemos considerado hace un momento: la actitud ante el riesgo de la persona implicada. Lo hacemos dejando los otros factores en la penumbra inicialmente para focalizar mejor el análisis.

La postura de una persona frente al riesgo, ante una situación concreta, puede ser de indiferencia, de aversión o de propensión, siendo la indiferencia la frontera entre las otras dos. La indiferencia aquí se entiende de una manera muy precisa: es la de aquella persona a la que le es indiferente recibir un cierto beneficio con certeza (sería negativo si fuera una perdida) que embarcarse en una operación incierta pero con la misma esperanza matemática. Diremos que actúa con aversión al riesgo si se inclina por la certeza frente a una opción en incertidumbre de mayor esperanza; y por el contrario con propensión si prefiere una opción en incertidumbre con menor esperanza que la opción en certeza

Volviendo por un momento al ejemplo anterior de la producción y venta de un producto (obviando de nuevo las asunciones que no se hacen explícitas), si la persona implicada no tuviera preferencia (fuera indiferente) por los 2000 € seguros o el beneficio variable entre 1000 y 3000 € (con la función de probabilidad considerada, que tiene una esperanza matemática de también 2000 €) diríamos que actúa con indiferencia al riesgo. O poniéndolo más llamativo, también sería indiferente ante el riesgo si no tuviera preferencia entre los 2000 € seguros y un beneficio que oscilara entre -1000 € (es decir, una perdida de 1000 €) y 5000 €, (con también una distribución uniforme en ese intervalo) que también tiene una esperanza matemática de 2000 €.

Actuaría con aversión al riesgo, por ejemplo, si rebajara y aceptara un beneficio fijo de 1500 frente al incierto de entre 1000 y 3000. Por el contrario actuaría con propensión al riesgo si rechazara una propuesta de beneficio fijo de 2500 frente a la incierta de entre 1000 y 3000: con esta ultima opción podría ganar 3000 €, pero la esperanza es de solo 2000, inferior a los 2500 fijos.

4.- Riesgo y azar controlado

Vamos a recurrir a un ejemplo todavía más sencillo para profundizar en la actitud frente al riesgo y aclarar algunos temas que están implícitos en el ejemplo anterior: Supongamos que nos ofertan elegir entre aceptar un regalo de 10 € u otro de 30 si al lanzar una moneda al aire sale cara. Si nos queremos ajustar al razonamiento anterior tenemos que comenzar por fijar que probabilidad tenemos de ganar 30 €, y la contestación inmediata (y sensata) es ½. Y es

que a todos los efectos prácticos de elaboración posterior esa asunción es válida. En realidad estamos despreciando (debido a la nimia importancia que le concedemos y tienen) algunos hechos: el primero es que la moneda no esta diseñada como un "generador de azar controlado" (un dispositivo que se diseña y construye para producir eventos con probabilidades conocidas) como si lo es, por ejemplo, un "dado", y podría suceder que los relieves en sus superficies pudieran influir en las probabilidades; tampoco se tiene en cuenta que, aunque se tratara de un diseño como generador de azar, toda producto se construye con unas tolerancias, es decir, no se ajusta al diseño ideal; e incluso cabe la posibilidad de que un lanzador hábil (y mal intencionado) lanzará la moneda de manera que se produjeran más cruces que caras;…

El problema fundamental estriba en establecer el nexo entre el comportamiento de unos dispositivos físicos y unas entidades matemáticas (que están en otro nivel ontológico) como son la probabilidad o la esperanza matemática. En este caso concreto establecer ese nexo es muy sencillo porque los generadores de azar controlado están diseñados y construidos para ajustarse perfectamente al modelo matemático, de ahí su importancia (más allá de los "juegos de azar) para valorar la fiabilidad de otras formas de estimar probabilidades.

En conclusión: la estimación de que la probabilidad de obtener una cara es ½ es de una fiabilidad extrema.[5]

Tras constatar tal ajuste nos vamos a mover en el mundo estrictamente matemático: estamos considerando lo que en este mundo se denomina una variable aleatoria que, por ejemplo, podemos llamar beneficio que puede tomar el valor 0 o el valor 30 cada uno de ellos con una probabilidad de ½. Se llama media o esperanza matemática al sumatorio de los productos de los valores que puede tomar la variable por su correspondiente probabilidad. Es decir en este caso la esperanza matemática del beneficio es de 15 €.

Si volvemos por un momento al mundo antropológico nos encontramos, frecuentemente,

[5] En mi trabajo: "Construcción y conceptualización del azar" trato con mayor detalle este tema. Selecciono de él unos párrafos que me parecen relevantes para las consideraciones actuales:

El descubrimiento y el uso del azar, probablemente, se genera en tiempos muy remotos alrededor de objetos no muy regulares, como las tabas, que adoptan una posición no predecible a priori por parte de la persona que los manipula, por ejemplo, lanzándolos al aire. A partir de este *descubrimiento* evoluciona un proceso de diseño, construcción y uso de objetos del tipo citado hasta alcanzar un elevado grado de perfección técnica**…**

El constructor de estos objetos se encuentra con un requisito: que adopten varias posiciones con igual *probabilidad*. Aunque esta palabra no existe es claro lo que supone como especificación para el *ingeniero* que trata de construirlo, que probablemente entenderá que su producto es una aproximación al diseño ideal dentro de una cierta *tolerancia*…

En el siglo XVII se producen una serie de aproximaciones y estudios, desde distintos personajes y ámbitos, que se concentra alrededor de la idea de probabilidad como un concepto matemático. Esta nace unida a una idea más amplia, la incertidumbre, con sus claras connotaciones antropológicas…. al final del siglo XVIII las ideas se han consolidado, la teoría de la probabilidad ha alcanzado un notable desarrollo y Laplace elabora un tratado orgánico y completo de la materia, y establece su famosa definición "clásica" de probabilidad…. Es en la primera mitad del siglo XX, cuando dentro de una marea de formalización lógica del fundamento de la matemática, Kolmogorov define la axiomática que permite establecer la probabilidad en términos puramente matemáticos libres de toda *contaminación* física o humana…

A partir de esta formalización, y dentro del mundo estrictamente matemático, se puede definir un algo llamado *dado* con el mismo grado de abstracción que, por ejemplo, elipse ó logaritmo ó derivada, mediante un espacio muestral de seis sucesos elementales a cada uno de los cuales se le asigna la probabilidad 1/6. Y mediante esta definición el *dado* puede entrar con todo rigor dentro del mundo matemático. Naturalmente de la misma manera se puede definir una moneda. (Yarza, 2009)

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 25-38.

con la opinión de que en igualdad de otras circunstancias el individuo trata de elegir aquella alternativa que supone una mayor esperanza. Y si preguntamos cual es la razón de tal elección la contestación más común es que "a la larga" es la más rentable, y de una manera algo más precisa que ese beneficio es el que obtendremos por termino medio.

Volvamos nuevamente al mundo estrictamente matemático que nos puede explicar que quiere decir ello: Supongamos que repetimos 1000 veces el sorteo entre cero y 30 y que llamamos "y" a una nueva variable aleatoria que es la suma de los beneficios obtenidos en esas mil experiencias y "x" a otra variable aleatoria que es el tanto por uno de veces que hemos obtenido cara, es decir que y = x * 30 * 1000. Pues bien, matemáticamente se demuestra, es decir de una forma apodíctica, que "y" tiene una distribución normal, y que la probabilidad de que tome un valor superior a 13536 es del 99.9%; es decir, solo, del orden de una entre mil veces el beneficio total será menor de esa cantidad; o lo que es lo mismo el beneficio medio de los mil sorteos será mayor de 13.5 € en el 99.9% de los casos. O bien reduciendo los márgenes de confianza: en el 90% de los casos ese beneficio medio estará entre 14.6 y 15.4 €.[6]

Y sin entrar más en el detalle matemático, esto implica que el valor medio del beneficio, cuando el experimento se repite muchas veces ("a la larga") estará muy próximo a la esperanza matemática.

Pero esta conclusión ya no se obtiene al nivel epistemológico de la antropología sino del de la matemática y en consecuencia su validez es la propia del lenguaje matemático, es decir, la que se califica de apodíctica. Y, en este caso concreto, como el ajuste entre ambas epistemologías es casi perfecto, a efectos prácticos, esta conclusión, cuando se revierte al mundo antropológico, es también prácticamente apodíctica. Y en mi opinión esta conclusión es muy importante en contraste con otras muchas en que las que están implicadas probabilidades, entendidas de otra manera o bien de un modo vago, y en donde las consecuencias están muy lejos de ser apodícticas.

Si el único factor que contará para decidir la opción en el ejemplo que se está considerando de aceptar un regalo de 10 € u otro de 30 si al lanzar una moneda al aire sale cara, fuera el de mayor esperanza matemática,es claro que la alternativa que se elegiría sería la opción en incertidumbre pues tiene una esperanza de 15 € frente a la correspondiente a la certeza de solo 10. Pero es claro que esto no es así en muchos casos pues interviene otro factor, muy ligado a la personalidad concreta de quien decide, que es su actitud ante el riesgo.

5.- Prima de riesgo

Dentro de un momento vamos a volver sobre este ejemplo, pero vamos a pasar a otro que supone un simple cambio de escala (y empezamos a rozar el tema de la importancia o envergadura de aquello sobre lo que se decide) que nos va a permitir ver con más detalle las consideraciones que están detrás de una decisión de este tipo:

Supongamos que a un joven estudiante su familia le ofrece regalarle un coche con unas

[6] Efectivamente: el tanto por uno, x, de aciertos obtenidos tiene una distribución normal con media m = 0.5 y desviación típica, s = 0.5 / raíz(1000) = 0.0158. Para esta variable aleatoria, x, con distribución normal se verifica: p(x > m – 3.09 * s) = 0.999; por consiguiente, p(x > 0.4512) = 0.999; y dado que el beneficio total que se obtiene "y", está relacionado con "x" mediante: y = x * 30 * 1000; entonces p(y > 0.4512 * 30 * 1000) = 0.999; p(y > 13536) = 0.999. Es decir, la probabilidad de ganar más de 13500 € es superior al 99.9%.

De la misma manera p(m – 1.645 * s < x < m + 1.645 * s) = 0.9: lo que implica p(14.6 < y < 15.4) = 0.9

prestaciones mínimas que cuesta 10000 € y le resuelve sus problemas de movilidad. (Se buscan cifras redondas por claridad en la exposición aunque no sean estrictamente realistas). Pero a nuestro joven el coche que realmente le gustaría es uno que cuesta 30000 €. Entonces su familia le da a elegir entre el primero o el segundo, pero este último jugado a cara o cruz.

Si el joven en estas circunstancias fuera indiferente al riesgo elegiría, claramente la segunda opción pues su esperanza matemática de 15000 € es muy superior a la primera de solo 10000 €. Sin embargo, es muy probable que el joven reflexione de la siguiente guisa: con el pequeño utilitario resuelvo perfectamente mi problema y no me compensa el riesgo (y en este momento la palabra no conlleva ninguna precisión técnica) de perderlo todo por intentar cumplir mi gusto de forma más completa, y se decantaría por la primera opción.

Es decir, estaría poniendo de manifiesto su aversión al riesgo. Pero si tensamos la cuerda para medir de una manera más precisa (ahora más técnica) su aversión al riesgo, rebajamos la cantidad que le entregamos seguro a 7000 €. Aun puede hacer el razonamiento: quizás no me resulte demasiado difícil conseguir los 3000 € restantes y aun me quedo con la cantidad fija. Pero bajamos nuevamente y ahora solo le ofrecemos 6000 €. El razonamiento podría ser ahora: pues me arriesgo a conseguir lo que quiero. Si lo pierdo y en consecuencia también los 6000 € ya aparecerá otra ocasión.

Así se puede ajustar la postura de indiferencia que supongamos que se establece en 6500 €. Es decir, le da lo mismo los 6500 € fijos que los 30000 a una probabilidad del 50%. A esta cantidad la denominaremos equivalente de certeza y a la diferencia con la esperanza matemática de la situación de incertidumbre a la que es equivalente, es decir, con 15000 € que son 8500 € la denominaremos prima de riesgo. La prima de riesgo relativa sería la absoluta dividida por la esperanza matemática. En este caso: 8500 / 15000 = 57%[7]

Es decir, ello implica que por término medio (ahora en el sentido estadístico de los grandes números) se dejan de ganar 8500 € por cada operación de este tipo que se realiza. O dicho en positivo, si se adopta la posición de riesgo se gana por término medio una prima de riesgo adicional de 8500 € sobre los 6500 de la opción segura

Con lo expuesto hasta aquí se puede expresar el punto de indiferencia fijado, diciendo que las dos opciones que le presentan le suponen un mismo grado de utilidad, utilizando esta última palabra en su sentido común (que le produce el mismo grado de provecho) sin ninguna precisión técnica.

Hasta aquí tan solo se ha hecho la descripción de una situación y un posible comportamiento humano frente a ella, bajo el foco de las probabilidades e introduciendo algunas definiciones. Pero el núcleo de la narración se refiere a las peculiaridades del individuo y de la situación. No hay ninguna razón matemática para que su prima de riesgo relativa esté en el 57%, y es perfectamente concebible que otro estudiante, por ejemplo más osado, la situara en el 30%. Es decir, podrían ser disciplinas antropológicas como la psicología o la sociología las que podrían indagar en explicaciones de este tipo de comportamientos. En algunas ocasiones se confunde el ropaje numérico en que se expresan

[7] En otras circunstancias la prima de riesgo se entiende de una manera parecida pero no igual. Un ejemplo más realista y actual puede servir para explicar la diferencia: Un país A emite deuda soberana a un año a un 2%. Es decir, compro hoy por aproximadamente 98 € un derecho a cobrar dentro de un año 100 €. Otro país B emite la misma deuda, pero solo logra colocar el derecho a recibir 100 € al cabo de un año por 94 € hoy. Y un inversor en un mercado totalmente libre y trasparente se muestra indiferente ante ambas opciones. La razón de comprar más barato al país B que al A se debe a una menor confianza en que B cumpla su compromiso. A la diferencia de precios: 98 – 94 = 4% se la llama prima de riesgo relativa.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 25-38.

estos temas con una deducción matemática. Esta tan solo se puede producir posteriormente a partir de estos datos.[8]

Volviendo al ejemplo inicial de elegir entre aceptar un regalo de 10 € u otro de 30 si al lanzar una moneda al aire sale cara y aplicando el mismo esquema de análisis es muy probable que la mayoría de la gente, si no está en una situación de fuerte pobreza, eligiera la opción en incertidumbre que supone que asumiría una prima de riesgo relativa por debajo del 33%. Es más, mucha gente probablemente se acercaría a una prima de riesgo próxima a cero (es decir, indiferencia ante el riesgo) mostrando indiferencia entre 15 € seguros y 30 a cara o cruz. Es decir se ve claramente que la actitud frente al riesgo es muy sensible al tercer factor básico que hemos planteado: la envergadura o importancia que concedemos al objeto de la decisión. Pero este tema quedará más claro volviendo al tema del regalo del coche cambiando las condiciones.

6.- Suma de pequeños riesgos

Supongamos que la elección es ahora entre los 10000 € o un sorteo que se repite 1000 veces en cada ocasión de 30 € a cara o cruz. También la esperanza matemática de esta segunda opción es de 15000 €. Pero ahora la incertidumbre es muchísimo menor: según hemos expuesto anteriormente, por ejemplo, el obtener un beneficio total de entre 14600 y 15400 € es del 90%.

Una persona con una mínima intuición para entender las situaciones de incertidumbre se percatará perfectamente que la elección de la opción en incertidumbre es mucho más favorable que la correspondiente a la certeza, aunque no sea capaz de cuantificar la ventaja.[9] Si nuestro estudiante cursa una carrera de matemáticas probablemente la cuantifique con facilidad.

¿Cómo se expresa este cambio matemáticamente?: En relación con una variable aleatoria ya hemos definido y utilizado el parámetro básico de la esperanza o media. Hay un segundo parámetro que es la desviación típica (también de muy fácil cálculo) que mide como de dispersos están los valores posibles, ponderados por su probabilidad, a la media. En el primer caso: único sorteo a cara o cruz de 30000 € esta desviación típica es de 15000 € y en el segundo caso: 1000 repeticiones del sorteo a cara o cruz de 30 € es de menos de 500 € (es decir, unas 30 veces menos).

Generalicemos a partir de lo que sugieren estos ejemplos hacia el mundo de la antropología: la envergadura o importancia que le concedemos a una decisión en incertidumbre es función básicamente del número de situaciones de similar envergadura que

[8] Y efectivamente, alrededor de la actitud del individuo ante el riesgo y la utilidad (definida de forma más precisa que la aquí utilizada) hay una amplia literatura y unos profundos desarrollos matemáticos. Pero en este trabajo solo se van a utilizar los conceptos más importantes a un nivel elemental. Se puede consultar, por ejemplo: (Arrow, 1971), (Anand, 1995)

[9] Hay personas que en una situación de incertidumbre tienen una mejor percepción de las débiles señales del entorno, que elaboran mejor y hacen presentes las experiencias y conocimientos que puedan tener una mayor relevancia y que tienen una intuición más certera de la comprensión de la incertidumbre en que se hallan, aunque todo ello se produzca a un nivel en gran medida inconsciente, que les lleva a establecer unas probabilidades (aunque a este nivel no impliquen una cuantificación numérica) más "fiables". De estas personas se puede decir que son perspicaces frente a la probabilidad. Es decir, "tienen una penetración de ingenio o de entendimiento" [DRAE] frente a la probabilidad.

En otro lugar he propuesto una aproximación a la medida de esta perspicacia (Yarza, 2013)

se presentan en un periodo largo de la vida y de la valoración que se hace de aquello que está en juego. Ambas cosas son difíciles de fijar pero, por ejemplo, se podría tratar de encontrar una aproximación entre el valor que le concedemos a algo y el tiempo de trabajo que nos costaría obtenerlo. Por ejemplo si los ingresos anuales de un individuo son 60000 €, la apuesta sobre los 30 € se haría, aproximadamente, sobre una hora de su trabajo y la apuesta del coche de 30000 por medio año de trabajo. Si el salario anual fuera de 20000, los correspondientes valores serían de 3 horas y año y medio respectivamente.

Cabe suponer, de una manera general, que el número de situaciones de incertidumbre se incrementa al reducirse su importancia y, también de una manera general, que las primas de riesgo relativas que se admiten disminuyen al disminuir la importancia de la situación. Aquel individuo que admita primas de riesgo relativas altas en situaciones de poca envergadura obtendrá menos "beneficio" en la vida que aquel que no lo haga. Quizás el indagar en la primas de riego relativas que un individuo admite en decisiones asociadas al trabajo propio de una hora, un día, un mes y un año de trabajo, que son proporcionales aproximadamente a 1, 10, 200 y 2000, sugiera una curva que refleje la actitud psicológica de tal persona ante el riesgo.

Naturalmente todas estas no son más que hipótesis que quizás sería bueno contrastar desde la investigación de las ciencias sociales.

7.- El comercio del riesgo

Vamos a cambiar nuevamente la escala de nuestro ejemplo del coche, ahora hacia volúmenes implicados más altos que creo que nos permitirá acercarnos al tipo de conducta que siguen ciertos agentes: Supongamos que en la universidad de nuestro estudiante haya 100 compañeros que reciban la misma oferta de un regalo de 10000 € u otro de 30000 si al lanzar una moneda al aire sale cara y que todos ellos se inclinan por la opción segura. Puede aparecer una compañía de seguros que se ofrezca a comprarle la opción en riesgo por el valor seguro incrementado en un 10%. Es decir, por 11000 €. Es muy probable que los estudiantes acepten esta oferta que mejora de forma segura el ingreso, también seguro, que estaban dispuestos a aceptar. Supongamos que todos los estudiantes aceptan esta oferta.

¿Qué tipo de negocio está haciendo la compañía de seguros? ¡Uno muy rentable! En efecto, el desembolso que hace es de 1.1 millones de euros pero tiene una probabilidad de un 90% (y estas cifras responden a un desarrollo matemático con la extrema fiabilidad que ello supone) de obtener como resultado entre 1.25 y 1.75 millones de euros. Es decir, con un beneficio esperado sobre lo gastado del 36% y un 95% de probabilidad de que no sea inferior al 14%.[10]

¿No es este el tipo de negocio que hacen no solo las compañías de seguros sino otras muchas que basándose en los volúmenes que pueden manejar compran "baratas" las primas de riesgo que otros agentes e menor capacidad no están dispuestos a asumir?

[10] Estas cifras se obtienen matemáticamente empleando el mismo tipo de deducciones que en una nota anterior

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 25-38.

8.- Propensión al riesgo

Hasta ahora hemos considerado exclusivamente la aversión al riesgo, pero también hay personas o situaciones en las que se adopta una postura de propensión al riesgo. La más clara es la de la lotería (por ejemplo, la de Navidad), en donde lo que se lleva el gestor puede ser del orden del 30% de lo que vende. Para simplificar la situación supongamos que la lotería dispone de 100000 números cada uno de los cuales se vende por 10 € y hay un solo premio de 700000 €. Con estos datos como en casos anteriores es inmediato el paso al mundo matemático que modela con extrema precisión el real.

Si compramos un número nos encontramos con una variable aleatoria que puede tomar el valor -10 (que no nos toque el premio) con una probabilidad de (1 – 1:100000) o el valor de 700000 – 10 (que nos toque el premio) con una probabilidad de (1:100000); la esperanza matemática de esta variable es de -3 €; es decir, "a la larga" perderemos 3€ por cada número que juguemos; y la prima de riesgo relativa es de -30%.

Así como en el caso de la aversión al riesgo, con una prima de riesgo positiva, esta representa la perdida que tendríamos por quedarnos con la opción segura, en el caso de la propensión al riesgo con una prima negativa, está representa lo que ganaríamos si nos quedáramos con la opción segura: es decir no jugar y guardar nuestros 10 € en el bolsillo.

Resulta sorprendente, a partir de estas conclusiones que son estrictamente ciertas, y pasando desde ellas al mundo de la antropología, como hay tanta gente que juega a la lotería. Desde este campo se suelen dar dos tipos de explicaciones: la primera hace referencia a que se trata de un acto social que suministra un cierto tipo de satisfacción más allá de cualquier resultado económico que se obtenga, y en este sentido los temas de la gestión de la incertidumbre se mantienen en un segundo plano. Otro segundo factor es que cuando las probabilidades que se manejan son muy pequeñas se hace más problemático considerar vitalmente los razonamientos del tipo "a la larga", y por el contrario considerar que el beneficio emocional que proporciona la posibilidad de obtener un beneficio muy alto compensa el pequeño gasto que hay que realizar, no teniendo en cuenta o despreciando, la pequeña prima de riesgo negativa que supone la opción por la incertidumbre.

Posiblemente este mismo tipo de comportamiento se encuentre en decisiones relativas a un daño muy grande pero con una probabilidad muy pequeña de suceder, como podría ser un accidente nuclear grave. Sería posible que se tomaran decisiones que implican una propensión al riesgo. Aunque este tema es de una gran complejidad (y se ha tratado con profundidad desde diversos enfoques) y solo se apunta que el tratamiento formal de la actitud ante el riesgo podría contribuir a su análisis (cosa que también se ha hecho).

La propensión al riesgo tampoco es excesivamente extraña en acciones políticas, financieras, empresariales, personales,.. cuando después del mejor análisis que se puede hacer de los datos disponibles se llega a la conclusión de que el resultado de la acción supone una prima de riesgo negativa, pero debido a una desviación típica suficiente la probabilidad de éxito no es baja aunque inferior al 50%.

9.- Los juegos de azar

Volviendo al mundo del azar controlado, en donde, como se ha repetido varias veces, las conclusiones tienen la verdad propia de la matemática. Los puros juegos de azar pasivos organizados por un gestor siempre implican una prima de riesgo negativa, que vista desde el ángulo opuesto es el beneficio del gestor. El ejemplo más clásico es el de la ruleta de un

casino. Estos juegos, especialmente cuando tienen un resultado inmediato, como en el caso de la ruleta, pueden conquistar totalmente la voluntad del jugador y con frecuencia se ha tratado de prohibirlos o al menos regularlos. En la literatura aparecen reflejados en multitud de ocasiones. Por ejemplo, Dostoyevski en *El Jugador*, describe vivamente estas situaciones[11].

Otras veces las situaciones implican una indiferencia ante el riesgo y aquello que se pone en juego mediante el azar controlado puede ir desde lo más trivial, como el sorteo de campo en un partido de futbol o lo de mayor importancia. Por ejemplo, en el *Mahabharata*, en donde los juegos de azar ocupan un lugar central se llega a jugar un reino y la propia esposa[12].

En este tipo de uso del azar, especialmente cuando la persona se involucra profundamente o lo que está en juego es de gran importancia, la incertidumbre crea una tensión agonal que puede disipar la ligereza del juego entendido en su aspecto primario[13].

En los ejemplos considerados el jugador no despliega ninguna habilidad, simplemente se encuentra pasivo ante una resolución del azar, si bien esta pasividad se refiere a no realizar ninguna actividad que incida de manera efectiva en el resultado del juego, no a su despliegue emocional interno que puede ser muy intenso.

Otra cosa son los juegos en los que además del azar interviene la habilidad y el conocimiento del jugador, como pueden ser las quinielas o el bridge que se pueden encarar presumiendo una esperanza positiva.

El mundo de los juegos tiene un amplio tratamiento dentro de la antropología y la matemática, aquí solo se pretende situarlos dentro de las consideraciones sobre la actitud ante el riesgo que se están haciendo.

10.- La incertidumbre más allá del azar controlado

Todas las consideraciones previas sobre la actitud ante el riesgo se han apoyado básicamente en que las estimaciones de las probabilidades implicadas se puedan asociar de una manera inmediata con las probabilidades asociadas al azar controlado y estas con las

[11] [Refiriéndose al protagonista hospedado en un balneario]

A las once, en las mesas de juego quedaban los verdaderos puntos, los desesperados, para los que, en las aguas...sólo existe la ruleta, que van allí por ella sólo, que apenas si se fijan en lo que a su alrededor pasa, y por nada se interesan en toda la "saison", no haciendo otra cosa que jugar desde por la mañana hasta por la noche, y estando dispuestos a jugar toda la noche hasta el alba, si eso fuera posible. Y siempre se van de allí pesarosos cuando a las doce tapan la ruleta.

[12] Esta situación la resume así Gavin Flood:

Duryodhana visita Indraprasta, pero, estando allí, cae accidentalmente en un lago, lo cual provoca las risas de Yudhisthira. Duryodhana no aguanta este insulto y reta a Yudhisthira a jugar una partida de dados en Hastinapur con todo el reino como premio. Yudhisthira, apasionado del juego, pierde todo ante Duryodhana incluyendo a su esposa, Draupadi. Ésta es humillada en público por los kauravas que intentan quitarle la ropa con violencia, pero, milagrosamente, la ropa no se desprende por el poder de la gracia de Krsna. Juegan una partida más en la que el perdedor tendrá que exiliarse al bosque durante doce años, y pasar un año adicional de modo incógnito. Una vez más pierde Yudhisthira y comienza así el destierro de trece años con Draupadi. (Flood, 1996)

[13] Huizinga en su obra Homo Ludens se refiere a ello en los siguientes términos:

[El juego es la] actividad que transcurre dentro de sí misma y se practica en razón de la satisfacción que produce su misma práctica. Así es, por lo menos, como se nos presenta el juego en primera instancia: como un *intermezz*o en la vida cotidiana, como ocupación en tiempo de recreo y para recreo…

Entre las características generales del juego designamos nosotros la tensión y la incertidumbre. Constantemente se plantea la pregunta ¿saldrá o no saldrá? … en el juego antitético de tipo agonal este elemento de tensión, de incertidumbre por el resultado, alcanza su grado máximo. Nos apasiona tanto el salir gananciosos que ello amenaza con disipar la ligereza del juego. (Huizinga, 1954)

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 25-38.

probabilidades matemáticas, con lo que las consecuencias extraídas tenían prácticamente la fuerza propia del lenguaje matemático.

Si la correspondencia entre la realidad antropológica y el modelo matemático se exigiera siempre a ese nivel el ámbito que se podría contemplar sería muy reducido. La inmensa mayoría de las decisiones en riesgo se toman en unas condiciones de incertidumbre que no se pueden asociar de una manera inmediata a un azar controlado. Es en este ámbito en donde creo que el modelo matemático puede ser más fértil aunque al trasladarlo al mundo antropológico se resienta de un acoplamiento mucho más dificultoso e impreciso.

El tema clave está en como asociar una certidumbre humana, que generalmente se trata de medir mediante lo que se ha llamada una probabilidad subjetiva (en mi opinión de una manera muy inadecuada) con una probabilidad matemática.[14] Este estudio queda pospuesto a un trabajo posterior.

Tan solo una nota que establece el nexo entre este trabajo y el que presumo posterior: la fiabilidad de la estimación de la certidumbre que se asocia a una probabilidad matemática es directamente consecuencia de la fiabilidad con que dicha estimación se pueda asociar a otra de azar controlado como la considerada en el presente trabajo.

Nota bibliográfica

Anand, P., 1995, *Foundations of rational choice under risk*, Oxford University Press.

Arrow, K.J., 1971, The theory of risk aversion," in Jahnssonin, *Essays in the Theory of Risk Bearing*, Chicago Markham Publ. Co.

Flood, G., 1996, *An introduction to Hinduism*, Cambridge University Press. Traducción: Hagerty, M., 2008, *El Hinduismo*, Madrid, Akal.

Hacking, I., 1975, *The emergence of probability*, Cambridge University Press. Traducción: Alvarez, J.A. 2005, El surgimiento de la probabilidad, Barcelona, Gedisa.

Hansson, S. O., 2014, "Risk", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu>.

Hansson, S. O., 2000, Seven Myths on Risk, Swedish Ministry of Enviroment, Stockholm

Huber, F., 2016, Formal Representations of Belief, en *Stanford Enciclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>.

Huber, F., 2009, Belief and Degrees of Belief . En Huber, F., Schmidt-Petri, C., Editors, *Degrees of Belief*. Springer

Huizinga, J., 1938, *Homo Ludens*. Traducción: Imaz, I., 2000, Madrid, Alianza

Jeffrey, R., 2007, *Subjective Probability*, Cambridge University Press.

Kolmogorov, A. N., 1933, *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitrechnung, Ergebnisse Der Mathematik.* Traducción: Morrison, N., 1956, *Foundations of the theory of probability*, New York, Chelsea.

[14] Entre otras considero relevantes para este estudio la obra de Kolmogorov que establece las bases de la actual matemática de la probabilidad, la de Hacking que analiza el desarrollo histórica de las ideas de probabilidad, la de Jeffrey que trata sobre las probabilidades subjetivas y la de Huber que trata sobre la ignorancia, la creencia, la certeza y la probabilidad.

Rasmussen, N.,et al., Reactoru safety study, WASH 1400, Washington DC: US NRC

Yarza, M., 2009, Construcción y conceptualización del azar, *Actas del VI Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Valencia 2009.

Yarza, M., 2013, *Azar, probabilidad e incertidumbre. Una investigación filosófica sobre la tensión entre la matemática y su aplicación, apoyada en varios enfoques epistémicos*. https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1057800.

Yarza, M., 2014a, La peculiaridad de la probabilidad. En Villar, A. y Sánchez, A. editores: *Una ciencia humana*, Comillas, Madrid.

Yarza, M., 2014b La matemática y la incertidumbre humana. Actas del Primer Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, Valencia, septiembre 2014

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 , Julio 2015

Yarza, M., 2016, Incertidumbre humana y probabilidad matemática en la sociedad de riesgo. *Segundo Congreso Argentino de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, Bariloche

El carácter fronterizo de la actividad científico-tecnológica

Sergio URUEÑA LÓPEZ

ECYT - Universidad de Salamanca

Introducción

La ciencia y la tecnología son actividades que se desarrollan en el seno mismo de nuestras sociedades. La relación entre ciencia, tecnología y sociedad es una relación de carácter bidireccional: del mismo modo que el desarrollo científico-tecnológico influye en la estructura y modo en que se desarrollan nuestras sociedades en general y en nuestra vida en particular, la sociedad dirige y marca los ritmos de la investigación, ya sea apoyando determinadas líneas de investigación o contribuyendo a la perpetuación y/o implementación de unas tecnologías en detrimento de otras.

Como toda realidad social, la ciencia se realiza dentro de un marco cultural concreto conformado por otra multitud de actividades, corpus teóricos y valores que, como los que la definen a ella, se encuentran sujetos al cambio histórico (Laudan, 1984). El perfil de la ciencia de la que hablamos hoy no encuentra entre los rasgos definitorios que la componen los mismos que la caracterizaban hace tan solo unos siglos. De hecho, diversos autores han tratado de conceptualizar estos cambios haciendo referencia a que nos encontramos dentro de un periodo donde prima la *ciencia reguladora*, la *ciencia post-normal*, la *transciencia*, etc (López y Luján, 2002). Así, por ejemplo, la "ciencia reguladora" de Jassanoff (1995) viene a hacer referencia a la nueva casuística donde el conocimiento científico es generado no ya al modo de la ciencia académica que tenía como objetivo llegar a la verdad, sino más bien el

servir de base en la orientación práctica y formulación de las políticas (o de la actividad pública en su conjunto, cabría añadir). Por otro lado, el concepto de "ciencia post-normal" de Funtowicz y Ravertz (1990; 1992; 1995) hace referencia a la nueva metodología que la ciencia lleva a cabo a la hora de resolver problemas en contextos donde se juega con factores de difícil control o contextos inciertos, donde los riesgos de decisión son altos y existen un alto índice de valores en disputa (Funtowicz y Ravertz, 1995, 155-156). Por último, el concepto de transciencia de (Weinberg, 1972: 1-2) hace referencia a aquellas situaciones en las que la ciencia y la tecnología tratan de abordar problemas de corte social, pero para los que aún no se poseen las herramientas y conocimientos suficientes para una resolución lo suficientemente efectiva y por tanto las respuestas ofrecidas vienen marcadas por un fuerte carácter de ambigüedad (en tanto *transcienden* a la actividad científica del momento). Este hecho, tal y como sugiere Weingart (1999), hace emerger diversas paradojas, como la existente a la hora de explicar la creciente y consistente confianza en la experticia tecno-científica pese a su aparente inefectividad a la hora de resolver problemas importantes.

Todas estas formas novedosas de denominar la ciencia vienen a recalcar dos ideas principales que, aunque obvias, no han resultado siempre reconocidas a lo largo de la historia de la Filosofía de la Ciencia. La primera hace referencia al reconocimiento de que la actividad científica (y cabría incluir también la tecnológica) se encuentra –en realidad siempre se ha encontrado– abierta a un tejido mucho más amplio del que en un principio pudo pensarse; un tejido en la que esta se halla inmersa junto con otra multiplicidad de actividades y disciplinas con las que hace frontera, interactúa e incluso gracias a las cuales llega a modular su propia identidad. La segunda idea principal tiene que ver con el hecho de que la ciencia actual se encuentra más orientada hacia el contexto del que surge y sobre el que ejerce su actividad de lo que probablemente lo estaba la ciencia del pasado. La emergencia de la era de la información y del conocimiento (Castells, 1997) en conjunción con la sociedad del riesgo (Beck, 1992; Giddens, 1990) y la racionalidad económica actual han ayudado a que el conocimiento experto (en especial el científico-tecnológico) se posicione dentro del imaginario colectivo como una herramienta de gran calibre de la que podemos hacer uso a la hora de tratar de solucionar los problemas más inmediatos que aquejan nuestras sociedades. En definitiva, lo que vienen a reflejar estas concepciones es el *giro pragmático-político* que dio la actividad científica a mediados del siglo XX orientándose más a la solución de problemas que al conocimiento del mundo (actividad más propia de la *ciencia académica o ciencia normal*). Un giro que a pesar de haberse realizado hace apenas un siglo, encuentra sus raíces ideológicas hacia al menos el siglo XVI (Brown, 2009: 52-55).

El objetivo del presente trabajo, es precisamente examinar el carácter fronterizo que posee la investigación científico-tecnológica en la actualidad en su afán de aplicabilidad político-social. Desde aquellas que hacen referencia a los límites éticos, hasta las concernientes a cuestiones epistemológicas o políticas de la misma. La finalidad no es otra que ofrecer una caracterización de la actividad científica más realista y alejada de cientificismos ingenuos o sus contrarios. Para ello, en un primer lugar se realizará una dilucidación del concepto de "frontera". Posteriormente, basándonos en ella, se explorarán los límites que actualmente presenta o debiera presentar la actividad científico-tecnológica. La ciencia es una actividad nuclear dentro de nuestras sociedades; ofrecer desde un punto de vista filosófico una reflexión sobre la misma puede ayudar tanto a una mejor comprensión de su naturaleza como a que se lleve a cabo una gestión de su praxis más razonable.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 39-48.

El concepto de frontera: descriptividad y normatividad en el límite

Podríamos definir una frontera como aquella entidad que delimita un objeto o sujeto, diferenciándole de otro(s) a la vez que otorgándole una identidad propia. La frontera, además de elemento constituyente de cualquier entidad, es a su vez un componente clave de transfiguración y de transgresión: es en la frontera donde los espacios que definen diferentes sujetos u objetos convergen, permitiendo el diálogo deliberativo o la pugna destructiva. Las fronteras -que pueden ser tanto realidades materiales como abstractas- pueden ser objeto de análisis, reflexión, conocimiento, crítica, modulación, etc. Pueden ser descritos, a la vez que pueden ofrecerse pautas para una futura reconfiguración.

Desde la dimensión descriptiva, podemos atender a los límites haciendo referencia tanto a lo que la cosa es como a aquello que en su ser-con-otros-seres le diferencia de ellos (*ontológicamente*). Podríamos describir el límite de los objetos físicos, contraponiéndolo al vacío; o atender a los márgenes geopolíticos marcados por los diferentes países o continentes que conforman nuestro planeta; así como referirnos a las diferentes fronteras que delimitan las disciplinas que se hallan el mapa de nuestro conocimiento, etc. Desde el punto de vista descriptivo, el límite nos señala la existencia de un ámbito propio, autónomo, a la vez que nos invita a pensar su dependencia con respecto a lo-otro-que-limita. La frontera constriñe demarcando el ámbito de aplicabilidad dentro del que nos estamos moviendo y señalando los elementos constitutivos de aquello de lo que es frontera: nos indica lo que está dentro y lo que está fuera. Describir los límites de la ciencia y de la tecnología implicaría por tanto dirimir aquellos elementos constitutivos que le caracterizan o que le son más propios, a la vez que identificar aquello que diferencia a estas actividades con respecto a otras formas de conocimiento o acciones del ser humano. Dicho de otro modo, preguntarse por las fronteras de la ciencia y la tecnología desde el punto de vista descriptivo lleva implícito consigo una clara pretensión de buscar su naturaleza misma. De ahí que la búsqueda de un criterio de demarcación que delimite aquello que llamamos conocimiento científico de lo que no lo es haya sido (y siga siendo) una de las tareas centrales y uno de los problemas fundamentales dentro del ámbito de la Filosofía de la Ciencia (y no únicamente por su carácter teórico, sino también por su carácter práctico ante la necesidad de combatir las *pseudociencias*).

Desde el punto de vista normativo, pueden diseñarse pautas para la mejor gestión, disfrute o razonabilidad de las fronteras o límites de las cosas. En el caso del ser humano, diversas son las modas que han marcado las pautas de corporeidad humana que debían considerase como bellas; en el caso de los límites geopolíticos de las naciones, guerras y tratados políticos han ido configurando a lo largo de la historia, etc. El cambio como cualidad potencial de las fronteras se erige como condición de posibilidad para las pretensiones descriptivas de (re)configuración del límite. El ser humano, provisto de *razón utópica*, busca siempre bajo esta instaurar aquellos modelos normativos que comprende como racionales con respecto a la consecución de determinados fines. Configurar los límites de la actividad científico-tecnológica desde el punto de vista prescriptivo implica por tanto hallar en ella elementos susceptibles de mejora y apuntar el modo en que estos podrían perfeccionarse o corregirse, teniendo en cuenta siempre el carácter de ideal regulativo que poseen las propuestas normativas.

A continuación, pasaremos al tratar algunas de las fronteras más significativas que presenta la actividad científico-tecnológica desde los dos planos anteriormente señalados: descriptivamente (aquellos que de facto tiene) y normativamente (aquellos que cabría tuviera, y que resultan deseables para un desarrollo de la misma en sociedad más razonable).

Las fronteras de la investigación científico-tecnológica

Las dimensiones bajo las que cabría aplicar el concepto de límite a la investigación científico-tecnológica y su aplicación son múltiples y muy variadas. Aquí nos centraremos no obstante en aquellas que han despertado un mayor interés en el campo de los estudios de la ciencia y la tecnología y, en especial, dentro de la filosofía, la sociología y la historia de la ciencia. Estas dimensiones son fundamentalmente la que he denominado "onto-disciplinar", la epistémica (ligada a la frontera metodológica), la política y la ética.

El conocimiento científico-tecnológico y el problema de la verdad

Dentro del mapa del conocimiento y de los saberes humanos, la ciencia ocupa en la actualidad un papel destacado. Los eurobarómetros y encuestas nacionales señalan que la ciencia y la tecnología son campos en el que los ciudadanos se interesan, confían y dotan de gran autoridad a la hora de guiar sus prácticas vitales, especialmente en lo que se refiere a temas relacionados con el medioambiente -en el caso del interés- y la salud -en el caso de la autoridad y la confianza- (Muñoz, 2011).

Si bien la efectividad del conocimiento científico a la hora de predecir y/o de transformar la realidad (en el caso del conocimiento tecnológico) han generado una gran confianza en el mismo, siendo un recurso especialmente valioso en la toma de decisiones políticas, la dimensión pragmática no es la única que confiere al conocimiento científico un estatus especial en comparación con el resto de *epistemes* existentes. Es también su capacidad para explicar los fenómenos la que le otorga un gran valor cultural importante. La ciencia no nos aporta únicamente una serie de teorías que nos son útiles a la hora de transformar la realidad, sino que estas también nos aportan conocimiento sobre la misma.

Pero, ¿hasta dónde puede llegar la actividad científica a la hora de proporcionarnos conocimiento sobre el mundo? Dentro de la Filosofía de la Ciencia se han dado una gran variedad de respuestas y, aunque no cabe aquí tratar todas ellas, si cabe al menos realizar una aproximación a las corrientes generales que han tratado este problema. En general, podríamos encuadrar todas las posiciones existentes sobre la temática en un espectro gradual de posiciones filosóficas que oscilan desde el extremo del positivismo clásico, al constructivismo extremo de corte ficcionalista que conduciría a cierto relativismo epistémico. Mientras que el primero afirmaría que la ciencia nos proporciona la Verdad (esto es, tiene acceso a la ontología) del mundo, el constructivismo ficcionalista vienen a recalcar la idea de que la ciencia es un constructo social como cualquier otro sin valor epistémico alguno: únicamente es una ficción más entre otras y, por ello, no resulta adecuado concederle un estatus superior. Entre estas dos posiciones, que ejemplifican al *realismo ingenuo* y al *anti-realismo relativista* respectivamente, como cabría imaginarse, caben posiciones intermedias que resultan mucho más razonables.

En tanto no poseemos un método o criterio meta-científico que nos permita afirmar que las teorías científicas son verdaderas, no parece muy prudente desde el punto de vista filosófico hablar de que la ciencia nos proporciona la Verdad -en mayúsculas- del mundo. Pero un conocimiento profundo de las metodologías usadas dentro de la ciencia, así como de los procesos de validación que guían al conocimiento científico, tampoco nos permitiría afirmar que este es "una opinión más entre muchas" o, como hizo Feyerabend (1993, 14) defendiendo su anarquismo epistemológico, que dentro de ella "todo vale". Las *limitaciones cognoscitivas*

del ser humano, así como las *técnicas* en cada etapa histórica, limitan la actividad científica a la hora de generar teorías científicas. Pero ello no significa, por otro lado, que esta limitación tenga que tener por necesidad graves consecuencias epistémicas para las mismas: los mecanismos y resortes que mueven la actividad científica justifican epistémicamente a la ciencia, aunque no puedan hacerlo en base a que esta garantice la Verdad de los enunciados que porta.

Y es que muchas de las disputas existentes dentro del debate del realismo contra el antirrealismo son en realidad una disputa entre dos modos de entender el concepto de verdad. Los antirrealistas aciertan a la hora de decir que la ciencia no nos aporta la Verdad o que las posturas realistas no tienen criterios suficientes para afirmar con garantías suficientes que el conocimiento científico es genuinamente Verdadero; no obstante, muchos realistas muestran su descontento ante estas críticas haciendo referencia a que ellos no hablan tanto de Verdad en un sentido absoluto, sino de *verdad parcial* (Popper, 1962; Marquis, 1990; Bunge, 2000), *verosimilitud* o *verosimilitud esperada* (Niiniluoto, 1978; 1987), etc. Estos conceptos vendrían a resaltar el carácter conjetural del conocimiento científico, nunca definitivo, siempre falible, revisable y perfectible. Con otras palabras, mientras que muchos de los anti-realistas están atacando o advirtiendo sobre la imposibilidad de usar un concepto de verdad clásica en relación a la ciencia factual (quedarían al margen las ciencias formales), los realistas tratan de sostener el carácter racional del conocimiento científico hablando de otro tipo de verdad no tan fuerte, pero con relevancia epistémica en tanto nos aporta explicaciones del mundo de corte racional y basado en las evidencias disponibles.

Muchos constructivistas, sin embargo, tratan de limitar el potencial epistémico otorgado por los defensores de la ciencia al conocimiento científico-tecnológico argumentando que este tiene el carácter de constructo social y, como tal, se encuentra traspasado por valores y objetivos espurios. Los científicos, en su contexto de competencia, buscan méritos, poder o subvenciones que les permitan continuar sus líneas propias de investigación y, para ello, en ocasiones realizan cualquier estratagema necesaria para conseguir tal fin, aunque ello signifique sesgar las investigaciones o camuflar algunas evidencias disponibles. Sin detenernos por el momento en las dimensiones éticas de este tipo de problemática, cabe analizar hasta qué punto esto afecta al estatus epistémico de las teorías científico-tecnológicas. Obviamente, no admitir que en la actividad científica también se den este tipo de prácticas, sería un craso error: la casuística, repleta de casos particulares, es amplia y enseguida la historia podría dejarnos en evidencia. Pero el hecho de que se pueda mostrar como ciertos científicos llevaron a cabo una mala praxis de la ciencia es ya en sí mismo un hecho positivo: la ciencia en su generalidad trata de eliminar todo tipo de conocimiento que porte consigo cualquier tipo de sesgo, haciéndolo público a la comunidad cuando se opera de otra manera o negando al científico o grupo investigador en particular la carta de ciudadanía dentro de la república de la ciencia. Sin duda la ciencia está traspasada por valores que no tienen por qué ser todos ellos de carácter epistémico (Echeverría, 2002), pero su *modus operandi* interno trata de someter los resultados a escrutinio público, de manera que cualquier individuo o grupo de individuos con otro tipo de valores extra-científicos (pero con los mismos valores intra-científicos) presumiblemente pueden validarlos y someterlos a crítica.

En este sentido, la racionalidad científica a la hora de generar conocimientos se encuentra limitada por los propios límites cognoscitivos del hombre, pero a la vez, en tanto realidad meta-generacional, es capaz de sobrepasar los límites espaciales y temporales de los sujetos concretos que la crean y modifican, como cualquier otra realidad cultural. En este sentido, y tal y como afirma Susan Haack (2003), la razón científica tiene sus bases en la razón humana,

pero de forma ampliada por los instrumentos lógicos, matemáticos y técnicos, así como por el bagaje histórico-conceptual que acumula el ser humano. Somos enanos, en tanto podemos descubrir pocas cosas por nosotros mismos, pero somos gigantes, en tanto contamos con un trabajo en nuestras espaldas que nos eleva sobre el horizonte y nos permite otear el mundo de una manera más rica en matices y bajo una panorámica más amplia.

La ciencia y el conocimiento tecnológico ante otras disciplinas: el límite onto-disciplinar

A pesar de que la ciencia es un instrumento racional a la hora de explorar la realidad y cuyo producto podemos interpretar como fiable (aunque perfectible, falible, etc.) ello no significa que solo la ciencia pueda proporcionarnos todo el conocimiento sobre el mundo o que ella agote el conocimiento que haya de ser tenido en cuenta. Los límites "onto-disciplinares" hacen referencia tanto a las limitaciones internas como externas que la ciencia en general y cada sub-disciplina científica en particular poseen a la hora de dar cuenta de la realidad en su complejidad.

Desde el punto de vista externo, toda ciencia se encuentra limitada por su metodología de corte naturalista: apegada a los hechos empíricos. En este caso, el conocimiento que la ciencia nos aporta es un conocimiento factual. Un conocimiento que sin embargo no tiene fuerza a la hora de resolver problemas que se dirimen en el terreno de lo meta-empírico: como pueden ser cuestiones de tipo metafísicas, epistémicas, normativas (ética, política y metodológica), hermenéuticas y/o axiológicas o valorativas (aun cuando pueda -y debiera- servir a las mismas a la hora de fundamentar cada uno de los juicios emitidos). De ahí que la ciencia se mueva en distintos ámbitos de realidad que la filosofía, el arte o la religión; limitando e interactuando con estas.

Desde el punto de vista interno, cabría tener en cuenta que cada una de las diferentes sub-disciplinas científicas a su vez están formando micro-fronteras dentro de sí, se dedican a estudiar una parcela concreta de la realidad de forma detallada, llegando a niveles crecientes de especificación y especialización. Los límites onto-disciplinares vienen a hacer referencia a las diferentes metodologías existentes dentro de cada disciplina, cada una de las cuales marca un ámbito o dimensión de descriptividad específico para el cual la disciplina en concreto estaría legitimada para emitir juicios descriptivos. Con este límite, se señala la necesidad de que cada disciplina mantenga su rango de aplicabilidad a la hora de tratarnos de ofrecer modelos sobre la realidad, aun cuando pueda construir conjuntamente con otras un conocimiento más abarcador y comprensivo –tesis defendida especialmente por los denominados movimientos inter- y transdisciplinar (Gómez, 2016)–. Los límites intracientíficos deben estar llamados por ello a ser rebasados una vez que se quiere crear un conocimiento abarcador; ellos mismos invitan a evitar todo proceso de reduccionismo que nos lleve a explicar todo ámbito de la realidad posible a partir de los principios básicos de una sola disciplina (como ocurre, por ejemplo, cuando se trata de explicar el fenómeno del amor únicamente en base a transmisiones neuroquímicas, o describir los conflictos políticos en base a cuestiones meramente económicas).

Ciencia, tecnología y democracia: el límite político de la ciencia

La ciencia y la tecnología encuentran entre sus límites más claros aquellos que hacen referencia a las políticas científico-tecnológicas. Por un lado, la ciencia que se realiza hoy en día necesita de grandes subvenciones para ser desarrollada, algo que caracteriza a la ciencia

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 39-48.

elaborada a partir y durante la Segunda Guerra Mundial (un claro ejemplo de esta forma de realizar ciencia, la llamada *Big Science*, es el "Proyecto Manhattan"). La ciencia y el conocimiento tecnológico necesita inevitablemente de subvenciones de carácter público, provistas por los Estados, si no se desea que todo el conocimiento y la producción tecnológica se encuentre dirigida por los mecanismos propios del mercado (dejando de lado, por ejemplo, la investigación básica u otro tipo de investigaciones que pese a tener una gran significatividad, esta no sea en sentido monetario).

Por otro lado, la jurisdicción de cada país, elaborada políticamente, limita el modo en que se realiza ciencia ya sea marcando una estructura de un sistema de I+D+i ineficiente (lo que incluye una mala gestión del sistema educativo o formativo), como cohibiendo de manera explícita o tácita la investigación sobre determinadas temáticas. Un ejemplo de cohibición explícita sería aquella que impide por la ley entrar en determinados asuntos de controversia nacional (tal y como ocurre en algunos Estados de corte autoritarios en lo que atañe a las investigaciones socio-históricas), mientras que un ejemplo de cohibición tácita sería la creación de mecanismos de evaluación competitivos en los que no se tenga en cuenta la diversidad disciplinar o, dicho de otro modo, el someter a un mismo canon valorativo proyectos de investigación provenientes de diferentes disciplinas (de modo que se favorece en la promoción a aquellas disciplinas desde los que el modelo fue creado).

Además de los límites económicos y jurídocos, cabría que la ciencia encontrase otro límite desde el punto de vista más genuinamente político: aquél que hace referencia a la decisión pública de qué ciencia realizar y qué tecnologías desarrollar. La ciencia, en tanto asunto de trascendencia pública, debería ser objeto de debate en el plano de lo social. No obstante, las exigencias para realizar este proyecto utópico normativo, son bastantes y difíciles de conseguir y conjugar. Primeramente, nos encontramos con el problema de la legitimidad frente a la extensión (Ramírez Sánchez, 2006): teniendo en cuenta que un número limitado de personas poseen un conocimiento científico-tecnológico limitado y los contextos democráticos fuertes advierten que las decisiones deben ser tomadas por la ciudadanía en su conjunto, ¿deben las decisiones dejarse en manos únicamente de los expertos o deben ser abierto el proceso deliberativo a un público que elegirá sin disponer muy probablemente del conocimiento necesario para la toma de decisiones sobre ese ámbito concreto? Ello lleva a la necesidad de crear mecanismos bidireccionales de interacción que ayuden a implicar tanto volitiva como cognitivamente a los agentes no-especializados en la ciencia y en cuestiones tecnológicas, lo que implica crear nuevos modelos comunicativos de la ciencia. Una ciencia y una tecnología más abiertas a la ciudadanía debe contemplar el hecho de que necesita de la ciudadanía no solo a la hora de subvencionar la actividad, sino también a la hora de legitimar la necesidad de seguir en una dirección concreta que podría estar más acorde a los intereses generales de la ciudadanía en vez de otra. Pero claro está, todo ello supone la existencia un humus ético-cívico y ciudadano, política, cognitivamente y evaluativamente competente en lo que se refiere al campo de la investigación científica y al desarrollo tecnológico.

Hasta donde investigar y a qué servir: los límites éticos de la investigación científico-tecnológica

A todo lo señalado anteriormente cabría añadir otro tipo de límites: aquellos que hacen referencia a la dimensión ética de la investigación científico-tecnológica. Estos límites pueden ser tanto concretos (relativos a la investigación científica *per se*) como generales (referentes a la ciencia como que-hacer humano).

Aquellos límites éticos concretos vienen a marcar lo que consideraríamos como una ciencia y tecnología ética (responsable, justa, transparente, equitativa, etc.). Ello implica desde el cumplimiento de los estándares de la "buena investigación" (como el respeto por las ideas, el reconocimiento de la autoría -evitar el plagio-, o la no falsación/ocultación de datos) como al reconocimiento justo, la equidad entre sexos en la promoción académica, la no discriminación por razones culturales, o la valoración justa y libre de intereses o influencias de carácter personal a la hora de optar y promocionar a las diferentes plazas de investigación. Desde el punto de vista tecnológico, ello implicaría la creación, diseño, implementación y perpetuación de tecnologías más responsables ecológicamente y socialmente hablando.

Los límites éticos generales hacen referencia a aquellas fronteras que afectan a la ciencia en tanto actividad humana realizada dentro de un contexto socio-cultural complejo. La investigación haciendo uso de animales o células madre, así como la experimentación con humanos sería uno de los temas límite que cabría fueran tratados. No obstante, también cabría hablar de la aplicabilidad de los avances científico-tecnológicos: hasta qué punto la clonación o la modificación de ADN para la producción masiva agrícola o animal son prácticas éticamente permisibles o cabe fueran sujetas a algún tipo de restricción legal y práctica. Asimismo, cabría plantearse problemas como la privatización y comercialización del conocimiento científico por parte de determinadas industrias, como sucede a gran escala con el caso concreto de las farmacéuticas o a nivel micro en las revistas científicas (algo que incluiría tocar temas relativos a la transparencia de las corporativas y multinacionales, o al conocimiento de libre difusión y acceso). Por último, respecto a la producción y distribución tecnológica, cabría plantearse la desigual distribución de las mismas, tanto a nivel micro (dentro de cada sociedad) como a nivel macro (entre países desarrollados y no-desarrollados) y cómo estas desigualdades afectan a problemas de máxima prioridad como el hambre, la enfermedad o la pobreza.

Sin duda, dilucidar todas estas cuestiones y situarnos en los límites de la ciencia y problematizarlos ayudaría a identificar los diferentes problemas existentes, lo cual es un primer paso hacia la resolución de los mismos y la mejora del sistema científico-tecnológico.

Conclusiones

A lo largo de las páginas anteriores se han señalado algunos de las fronteras más destacadas que presenta la investigación científico-tecnológica. Como se ha podido ver, el concepto de frontera, asociado al de "limite", posee dos dimensiones fundamentales: una descriptiva (en tanto nos señala lo que la cosa *es*, nos demarca una realidad), a la vez que una normativa (en tanto es posible diseñar y modificar esa frontera con la finalidad de mejorar la realidad que delimita en algún sentido u aspecto concreto).

Teniendo en cuenta estas dos dimensiones, se han explorado cuatro límites: el epistemológico, el "onto-disciplinar", político y ético. Desde el punto de vista epistémico, y en contra de los modelos extremadamente positivistas o constructivistas, nos encontrábamos con que la ciencia se presenta como una actividad humana y, como tal, se encuentra limitada por las facultades que nos caracterizan, No obstante, la técnica y el carácter meta-generacional de este conocimiento permite llevar a estas capacidades más allá de sus posibilidades originarias. Siendo por todo ello razonable interpretar el conocimiento científico como genuino conocimiento, aun cuando este no agote, por otro lado, todo el conocimiento posible y disponible sobre la realidad y no pueda por ello dar respuesta a todos los interrogantes humanos (en tanto solo tiene acceso a aquello que su metodología naturalista le permite).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 39-48.

Desde este último punto, la ciencia encontraría un límite "onto-disciplinar" claro, que se reproduce así mismo dentro de la propia práctica científica: cada disciplina, con su método, puede decir algo acerca de lo su objeto, pero no sobre el objeto de otra disciplina vecina si estas no comparten la misma metodología.

La ciencia, ella misma realidad política, encuentra asimismo claros límites en esta dimensión: por un lado, debe estar sujeta a la regulación ciudadana y legal, ya sea en lo que se refiere a las líneas de investigación a promocionar como en el modo de aplicar y promover el uso de determinadas tecnologías. En este uso público de la ciencia, además, la ciencia encontraba claros límites éticos: tanto los relacionados con aquello que podría definir una "buena investigación científica" como lo relativo a su aplicación y desarrollo dentro de su contexto social y natural.

Referencias bibliográficas

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage. Traducción al inglés de *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986.

Brown, Mark B. (2009). *Science in democracy: Expertise, institutions, and representation*, Cambridge, MIT Press.

Bunge, Mario (2000). *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Madrid, Siglo XXI.

Castells, Manuel (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red*, Madrid, Alianza.

Echeverría, Javier *(2002)*. *Ciencia y Valores*, Barcelona, Ediciones Destino.

Feyerabend, Paul (1993). *Against Method*, Londres, Verso.

Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz (1990). Post-normal science: a new science for new times, *Scientific European*, 169: 20-22.

Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz (1992). Three types of risk assessment and the emergences of post-normal science, en Krimsky, Sheldom y Dominic Golding (eds.). *Social theories of risk*, Westport, Praeger, 251-274.

Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz (1995). Science in post normal age, en Westra, Laura y John Lemons (eds.), *Perspectives on Ecological Integrity*, Netherlands, Springer, 146-161.

Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Gómez, Francisco J. (2016). *¿El mito de la ciencia interdisciplinar? Obstáculos y propuestas de cooperación entre disciplinas*, Madrid, Catarata.

Haack, Susan (2003). *Defending Science – within reason: between Scientism and Cynism*, New York, Prometheus Books.

Jasanoff, Sheila (1995). Procedural choices in regulatory science, *Technology in Society,* 17: 279-293.

Laudan, Larry (1984). *Science and values*, Berkeley: University of California Press.

López Cerezo, Jose A. y José L. Luján (2000). *Ciencia y política del riesgo*, Madrid, Alianza.

Marquis, Jean-Pierre (1990). Partial Truths about Partial Truth, en: Weingartner, Paul y Georg Dorn (eds.). *Studies on Mario Bunge's treatise*, Amsterdan, Rodopi, 61-78.

Muñoz, Emilio (2011). *Eurobarómetro 2010 sobre Ciencia y Tecnología. La situación de España en el Contexto Europeo*, Madrid, CIEMAT.

Niiniluoto, Ilkka (1978). Truthlikeness: Comments of Recent Discussion, *Synthese*, 38(2), 281-329.

Niiniluoto, Ilkka (1987). How to Define Verisimilitude, En: Kuipers, Theo (ed.). *What is Closer-to-the Truth?*, Amsterdam: Rodopi, 11–23.

Popper, Karl R. (1962). *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.

Ramírez Sanchez, Sandra L. (2006). Conocimiento y democracia: expertos y experticia en los procesos de socialización del conocimiento, *Península*, 1(1), 95-108.

Weinberg, Alvin M. (1972). Science and trans-science, *Minerva*, 10: 209-222.

Weingart, Peter (1999). Scientific expertise and political accountability: paradoxes of science in politics, *Science and Public Policy*, 26(3): 151-161.

Posthumanisme: L'última frontera?

Desconstruint les fronteres de la humanitat

Anna SARSANEDAS DARNÉS

Universitat Oberta de Catalunya

Introducció

La qüestió a tractar a continuació és si realment hi ha unes fronteres de la humanitat en el sentit bio-neuro-tecnològic o bé podem anar més enllà per tal d'assolir una nova era anomenada de la posthumanitat, sense deixar de ser humans. A fi de dilucidar el problema primer de tot caldrà definir què és una frontera i quines són les presumptes fronteres de la humanitat. En aquest punt, serà rellevant especificar què és la humanitat, és a dir, en què consisteix l'essència humana tenint en compte alguns dels seus trets essencials. De tots ells s'han escollit tres que es poden considerar els més significatius: la consciència, la imperfecció i la impredictibilitat. En segon lloc, s'analitzarà la importància de la consciència en el que entenem per humanitat i què passaria si forméssim part d'un joc de simulació. En tercer lloc, es descriurà com proposen aplicar les NBIC (neur-bio-tecnologies de la informació i la computació) els transhumanistes i posthumanistes per a superar les imperfeccions humanes. Finalment, es plantejarà el problema de si els possibles canvis que es produirien en la humanitat modificarien l'essència humana fins al punt de transgredir les pressuposades fronteres de la humanitat.

El procés a seguir per a la següent anàlisi serà el d'una mena de desconstrucció de l'essència humana. Així com en cuina la desconstrucció segons Ferran Adrià és la creació de nous plats que es basen en d'altres de tradicionals però modificant l'agrupació dels seus ingredients o components, i als quals se'ls dóna diferents textures o temperatures, tot i això el

resultat és un plat d'aspecte diferent però amb el gust de l'original. Es tractarà de veure si amb el que anomenem humanitat podem fer el mateix. Si canviant els seus components i presentant-los de manera diferent podem seguir parlant d'humanitat i de l'essència humana. Si malgrat els canvis i les modificacions que pronostiquen les diferents corrents de pensament transhumanista i posthumanista, seguim essent humans o serem quelcom diferent.

El posthumanisme és l'última frontera? Més enllà estem abocats a deixar de ser humans?

Ser humà o posthumà: aquesta és la qüestió

Per començar, doncs, definim el que és una frontera. Una frontera és el que assenyala els límits reconeguts i separa dos territoris fronterers. El límit pot ser una línia real o imaginària entre dos espais definits.

En el cas que ens ocupa, la frontera de la humanitat se situaria entre el que és humà i el que no ho és. Però, abans d'establir aquests límits que poden ser reals o imaginaris, cal deixar clar què és ser humà.

D'entrada ens trobem amb una dificultat. Definir quina és l'essència humana no és fàcil. Per alguns com l'arqueòleg català Eudald Carbonell encara no som humans i així ens ho explica en el seu llibre *Encara no som humans* escrit conjuntament amb Robert Sala:

> ...la humanització és un procés i, per tant, no s'acabarà mai. En cas que arribem a ser humans, el següent pas serà el desenvolupament d'unes característiques que no sabrem si són les pròpies dels humans o d'una altra espècie nova. Ens passarà el mateix que quan parlem dels homínids que visqueren fa més de dos milions d'anys i que es trobaven en ple procés d'hominització i d'humanització: discutim si són o no humans.
> Es per això que hem cregut necessari definir què vol dir ser humà. Si realment la tècnica és el fenomen que ens va començar a humanitzar ara fa dos milions i mig d'anys, és evident que serà quan ens relacionem totalment entre nosaltres amb l'entorn amb aquest tipus de mecanismes quan aconseguirem una adaptació absoluta. I serà aleshores quan esdevindrem humans; quan mitjançant la tècnica socialitzada puguem transformar el nostre propi cos i la nostra activitat cerebral complementant-la o ampliant-la. Sense cap mena de dubte, aleshores, serem més humans.[1]

Per altres, com per exemple Francis Fukuyama, crític del pensament posthumanista, existeix un misteriós factor X que defineix la naturalesa humana i si modifiquem artificialment l'humà, aquest factor desapareixeria. El factor X consisteix en una qualitat essencial formada pel conjunt de qualitats que defineixen la naturalesa humana després d'eliminar tots els trets d'una persona que són contingents i accidentals.

> Si el que ens dóna dignitat i un estatus moral superior a la d'altres éssers vius està relacionat amb el fet que som tots complexos, més que la suma de parts simples, llavors és clar que no hi ha una resposta senzilla a la pregunta, Què és factor X? És a dir, el Factor X no pot ser reduït a la possessió de l'elecció moral, o la raó, o llengua, o la sociabilitat, o la capacitat de sentir, o les emocions, o la consciència, o qualsevol altra qualitat que s'ha plantejat com a motiu de la dignitat humana. Són el conjunt de totes aquestes qualitats humanes que componen el Factor X.[2]

[1] Eudald Carbonell i Rober Sala (2002): *Encara no som humans*, Empúries, Barcelona, p. 176

[2] Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus & Giroux, New York. p 183

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 49-57.

En canvi, per als transhumanistes, ser humà és només un esglaó en la cadena evolutiva que hem de superar a l'estil més nietzschià, per a esdevenir un *übermensch*. Els transhumanistes confien que els nous avenços bio-neuro-tecnològics faran possible aquesta transició cap a un posthumà. Tal i com afirmen els transhumanistes: anar més enllà de l'humà, és el nostre destí perquè som imperfectes i ens hem de millorar. De fet, la concepció dels humans com a éssers inacabats, no és nova, la trobem ja en els primers mites grecs, més en concret en el mite de Prometeu on es narra com a l'hora de repartir les diferents habilitats entre el regne animal, el tità Epimeteu comet l'error de no donar res als humans i com a contrapartida el seu germà Prometeu roba el foc per donar-lo als homes.

Malgrat les dificultats per a definir l'essència humana, podríem argüir que en general el que ens defineix com a humans és el fet de tenir una consciència lligada a uns raonaments i emocions, ser imperfectes, impredictibles, curiosos, tenir una intel·ligència operativa, etc. Segurament es podrien afegir moltes més característiques i seria interessant saber com ens arribarien a definir altres éssers no humans si algun dia establim contacte amb ells. Quedem-nos només amb la consciència, la imperfecció i la impredictibilitat. Què passaria amb aquests trets si modifiquem el nostre cos i ment en un intent d'automillorar-nos, com proposen els transhumanistes, i ens convertim en posthumans? Traspassarem les fronteres del que anomenem humanitat?

De fet, la paraula posthumà expressa el que està va després de l'humà, però encara que pugui semblar contradictori, no per això deixa de ser humà. El posthumà segons Nick Bostrom és un ésser humà millorat amb unes capacitats físiques, intel·lectuals i psicològiques superiors. Aquest millorament seria possible amb els avenços de la neuro-bio-tecnologia com podrem observar més endavant.

La consciència sense cos

Analitzem primer de tot un dels elements que es considera indispensable a l'hora de tractar l'essència humana: la consciència (del llatí: *cum scientia*, amb coneixement). Tot i que també es pot atribuir a altres espècies pròximes a la nostra branca evolutiva, el tenir consciència del que som, de la nostra finitud, de les nostres emocions i sentiments és potser un dels trets fonamentals del que anomenem humanitat. Què passaria si algun dia podem descarregar la nostra consciència a un ordinador? O si en el futur és possible fer una màquina robòtica o androide, amb consciència? Seguiríem essent humans? Seria humana la màquina?

Molt sovint s'ha presentat a l'humà com a l'espècie més important de l'univers amb la finalitat de distingir-la dels objectes materials que formen part de la naturalesa. Prou conegut és el principi antròpic segons el qual si l'univers és com l'observem és perquè nosaltres, com a éssers conscients, existim. El físic teòric Brandon Carter va ser el primer que va utilitzar aquest principi el 1973 per a defensar l'argument que la humanitat sí té un lloc especial a l'univers.

La idea que presenta el principi antròpic, però, no és nova. Des de l'antiguitat els humans ens hem considerat com a éssers especials i imprescindibles en la cadena evolutiva de la vida. Tanmateix, les critiques al principi antròpic plantegen alguns dubtes com els que hi podria haver altres formes de vida conscient i que no estiguessin basades en el carboni. I si el que entenem com a consciència i vida canviessin en un futur? I si el que coneixem com a humanitat anés més enllà de les seves fronteres naturals i d'una manera artificial es pogués

crear consciència o descarregar (*mind-uploading*[3]) la pròpia consciència humana a una màquina? Es podria seguir argumentant la possibilitat d'un principi antròpic?

De les tres versions del principi antròpic formulades pels físics John Barrow i Frank Tipler el 1988 al seu llibre *The Anthropic Cosmological Principle*[4] ens centrarem en la del principi antròpic final on s'afirma que a l'univers ha d'arribar a existir una forma de processament intel·ligent de la informació amb consciència i, una vegada que apareix, mai desapareixerà.

El sentit final del principi antròpic sobre la necessitat que existeixi a l'univers un processador intel·ligent de la informació es podria aplicar tant a un humà com a un *cyborg* (format per parts mecàniques i orgàniques) o a qualsevol aparell d'Intel·ligència artificial com per exemple un robot o un androide.

Anem doncs a considerar aquesta opció, la humanitat com a processadora intel·ligent d'informació i cerquem quines fronteres es podrien establir. Afegim, a més a més, la qualitat de tenir consciència per part d'aquest processador intel·ligent. Fins a on podria arribar la humanitat o el que entenem per humanitat?

Imaginem per uns moments que la nostra corporeïtat no és real a l'estil d'un Descartes escèptic que dubte del propi cos perquè podria ser que un geni maligne, un ésser tot poderós i astut, ens estigués enganyant i ens fes veure com a reals els nostres braços i cames quan en realitat no en tenim. Seguint amb l'engany podríem arribar a ser una ment sense cos i viure en un joc de simulació a l'estil dels *Sims*[5] on altres humans o màquines ens estiguessin dirigint els nostres pensaments, comportaments i interaccions. Si tenim en compte aquesta possibilitat: com podríem estar segurs que no vivim una simulació? I si fóssim part d'una simulació, deixaríem de ser humans?

Un dels filòsofs defensors del posthumanisme, Nick Bostrom, a l'any 2003 en l'article "Are you living in a computer simulation?"[6] va formular l'argument de la simulació a partir de tres proposicions de les quals almenys una és veritable:

1. És molt probable que l'espècie humana s'extingeixi abans d'arribar a una etapa "post-humana".

2. És molt poc probable que una civilització generi un nombre significatiu de simulacions computeritzades de la seva història evolutiva.

3. És molt probable que visquem en una simulació computeritzada.

Per a entendre l'argument s'ha de tenir en compte que si la nostra civilització no s'extingeix és molt probable que arribi a una era "posthumana" (la proposició 1 seria falsa). Entenem com era "posthumana" un moment de la nostra història en què la capacitat de còmput sigui tal que tinguem súper-computadores tan poderoses com per poder simular la realitat a un alt nivell. Com a conseqüència, sembla lògic pensar que si la nostra civilització té el poder de crear simulacions, en generi alguna sobre algun moment del seu passat evolutiu. I si en pot generar una, és molt factible que en generi més, pel que podrien existir moltes simulacions computeritzades de la realitat (la proposició 2 seria falsa). Com més simulacions existeixin, tantes més probabilitats tenim de viure en una d'elles. Si només n'hi hagués una, la nostra probabilitat seria del 50% (o som la civilització simuladora o la simulada), però si hi ha més d'una, la nostra probabilitat va sent cada vegada més gran. Per exemple, si els

[3] Més información a:< http://www.minduploading.org/ > [Consulta: gener 2017]
[4] Barrow, John D, Tipler, Frank J. (1988), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press.
[5] Joc del Sims: <https://www.thesims.com/> [Consulta: gener 2017]
[6] Document en línia: <http://www.simulation-argument.com/> [Consulta: desembre de 2016]

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 49-57.

programadors posthumans del futur decidissin crear cinquanta simulacions, la nostra probabilitat de viure en l'actualitat en una simulació seria gairebé del 100% (la proposició 3 és veritable).

Alguns matemàtics com R. Penrose ha criticat la possibilitat de viure en una simulació a partir del principi d'incompletesa de K. Gödel segons el qual en tot sistema axiomàtic més tard o més d'hora apareixen proposicions que no són demostrables dins del mateix sistema. Aviat sorgeixen enunciats que no es pot decidir si formen part del sistema o no (enunciats indecidibles). Penrose proposa la idea que si som fruit d'una simulació aleshores formaríem part d'un sistema matemàtic i en aquest sistema hi hauria, més tard o més d'hora, elements indecidibles. D'aquesta manera, algun dia descobriríem que hi ha alguna cosa en nosaltres que no encaixa amb la resta, que no sabem si és vertadera o falsa. Dit d'una altra manera, en algun moment ens adonaríem que alguna cosa no va bé, cosa que una màquina no pot fer perquè si ho pogués fer aleshores també podria decidir sobre els enunciats indecidibles, com a conclusió s'extreu que hi ha alguna cosa en nosaltres que no pot ser simulada per un ordinador.

Ens adonaríem, però de l'engany? Realment hi hauria un moment en què sabríem que no estem vivint en la realitat i que formem part d'una simulació a l'estil del joc dels Sims o de la pel·lícula Matrix? I si fos, al revés, suposem el cas d'unes màquines que prenen consciència d'elles mateixes, aquestes serien humanes? A la nova sèrie de televisió *Westworld* els androides-servidors creats per a la diversió dels humans en un gran parc temàtic a l'estil del farwest, van prenent consciència d'ells mateixos a partir dels records que els han implantat. La consciència és representada com un laberint que es va construint a partir de recordar experiències viscudes. A partir d'aquesta consciència, els androides-servidors van prenent decisions per ells mateixos i es rebel·len contra qui els han creat. Amb tot, es pot contra argumentar que si els androides-servidors, en aquest cas, prenen consciència és perquè s'ha modificat la seva programació de tal manera que tinguin aquesta capacitat. Pel que fa als humans, la consciència no és també un laberint de records? No estem també programats els humans per a poder recordar? Encara que forméssim part d'una simulació, no per això, deixaríem de tenir consciència i de ser humans.

Per tant, si la consciència és el que ens defineix i en un futur, podem descarregar la nostra ment a un ordinador, com pronostiquen els transhumanistes i la teoria de la singularitat de Ray Kurzweill, seguirem essent humans. Ara bé, també es podran considerar humans els androides o robots que adquireixin la qualitat de tenir consciència? Serà aquesta la última frontera de la humanitat?

Imperfectes: millorant el cos i la ment amb les BNIC

Una altra de les qualitats que normalment s'atribueix a l'essència humana és la imperfecció. La debilitat humana enfront els animals, les malalties, el dolor, l'envelliment i la mortalitat, són alguns dels aspectes indissociables de la nostra corporeïtat. Qualsevol animal està més ben preparat per a sobreviure en el seu medi que no pas l'espècie humana. Des de l'antiguitat l'humà s'ha considerat com un ésser dèbil i feble. El mateix Plató en el seu diàleg del *Protàgores*[7] explica com gràcies a Prometeu els humans van poder superar les seves mancances i limitacions. Segles més tard J.J. Rousseau exposa en el seu principi de perfectibilitat segons el qual l'home, a diferència dels animals, està inacabat, i per aquesta raó té oberta encara la comesa de perfeccionar-se.

[7] Plató*: Protàgores* 320d-322a

Precisament, un dels objectius de la proposta transhumanista és superar les limitacions humanes. Per què seguir patint malalties, si modificant genèticament el cos es podrien eliminar? Per què no utilitzar pròtesis tecnològiques per a ser més forts, més ràpids o simplement per substituir parts del cos que s'han fet malbé o no funcionen correctament? Per què no superar l'envelliment o ser immortals, si la tecnologia i la genètica ens ho permet? Un altre cop, ens podem preguntar si perfeccionant el nostre cos deixaríem de ser humans o no.

Per als bioconservadors, el fet de modificar el nostre cos implicaria perills inimaginables i que no podem ignorar. Per exemple F. Fukuyama en el seu article "Transhumanism"[8] exposa el següent:

> Al cap i a la fi, l'espècie humana és una mica desastrosa, amb les nostres tossudes malalties, les nostres limitacions físiques i la brevetat de la nostra vida. Si a això afegim les enveges, la violència i les angoixes, el projecte transhumanista comença a semblar raonable. Si fos tecnològicament possible, per què no anàvem a voler superar la nostra espècie actual? L'aparent sensatesa del pla, sobretot si es projecta fer de manera gradual, és una de les coses que el fa perillós. La societat no caurà de sobte sota l'encís de la concepció transhumanista. Però és molt possible que caiguem en les temptadores ofertes de la biotecnologia sense adonar-nos del seu aterridor cost moral.

En contra de les transformacions que pot patir l'humà en el futur, també s'empren arguments com els de "jugar a ser déu" o el del "pendent relliscós". Aquest últim és el que utilitza Jeremy Rifkin, un bioconservador que s'oposa a l'enginyeria genètica. L'argument parteix de la idea que obrir una possibilitat tecnològica de modificació de l'espècie humana ens llança a una situació irreversible, de conseqüències morals desastroses, pel que és justificable frenar o prohibir aquestes possibilitats, tot i no ser aquestes nocives.

El punt en comú de tots aquests arguments és que estan inspirats per l'*heurística de la por* de Hans Jonas, perquè no sabem quin pot ser l'abast que poden tenir les modificacions neuro-bio-tecnològiques en el nostre cos ni la irreversibilitat dels seus efectes:

> La dificultat és que no només quan s'abusa de la tècnica amb mala voluntat, és a dir, per mals fins, sinó fins i tot quan s'empra de bona voluntat per als seus fins propis altament legítims, té un costat amenaçador que podria tenir l'última paraula a llarg termini. I el llarg termini està d'alguna manera inserit en l'acció tècnica[9]

Tanmateix els transhumanistes no estan d'acord amb aquestes previsions pessimistes, tot i que accepten que cal assumir responsabilitats i tenir en compte les conseqüències que poden tenir les modificacions en la humanitat. La *declaració del moviment Transhumanista*[10] expressa clarament la seva confiança en la tecnologia com a possibilitat immillorable de canviar positivament la condició humana, si se'n fa un bon ús, en comptes de prohibir o condemnar totalment algunes de les seves aplicacions. Aquesta idea està reflectida al llarg de tota la declaració del moviment com podem comprovar en els seus diferents principis:

[8] Fukuyama, Francis (2004),"Transhumanism", Foreign Policy.

[9] Jonas, Hans (1997), *Técnica, medicina y ética: La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, p.34

[10] Document en línia: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>[Consulta: desembre 2016].

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 49-57.

1.- La humanitat en aquest moment es troba fortament afectada per la ciència i la tecnologia del futur. Avui contemplem la possibilitat d'ampliar el potencial humà superant l'envelliment, les deficiències cognitives, el sofriment involuntari, i el nostre confinament al planeta Terra.

2.- Nosaltres creiem que el màxim potencial de la humanitat encara no s'ha dut a terme. Hi ha possibles i meravellosos escenaris que val la pena desenvolupar per millorar la condició humana.

3.- Reconeixem que la humanitat s'enfronta a greus riscos, especialment pel mal ús de les noves tecnologies. Hi ha possibles escenaris realistes que condueixen a la pèrdua de la majoria, o fins i tot de la totalitat, del que considerem valuós. Alguns d'aquests escenaris són dràstics, uns altres són subtils i tot i que tot progrés és canvi, no tot el canvi és progrés.

4.- L'esforç de la investigació ha de ser invertit en la comprensió d'aquestes perspectives. Hem de reflexionar seriosament sobre la millor manera de reduir els riscos i accelerar les aplicacions beneficioses. També necessitem fòrums on la gent pugui discutir de manera constructiva el que s'ha de fer, i un ordre social on les decisions responsables puguin ser implementades.

5.- La reducció dels riscos existents i el desenvolupament dels mitjans per a la preservació de la vida i la salut, de la mateixa manera que l'alleujament dels greus patiments i l'anticipació amb saviesa en les millores humanes s'han de dur a terme com una prioritat urgent.

6.- Les decisions han de ser orientades per responsables amb una visió incloent i moral, considerant amb tota serietat tant les oportunitats com els riscos, respectant l'autonomia i els drets individuals, i mostrant solidaritat i preocupació pels interessos i la dignitat de totes les persones del món. També hem de considerar la nostra responsabilitat moral envers les generacions que existiran en el futur.

7.- Advoquem pel benestar de tots els éssers que senten, inclosos els éssers humans, els animals no humans, i qualsevol existència d'intel·ligència artificial, o forma futura de vida modificada, o qualsevol altra intel·ligència que l'avanç tecnològic i científic pugui originar.

8.- Estem a favor que els individus disposin d'una àmplia elecció personal sobre la forma en què desitgen portar les seves vides. Això inclou l'ús de tècniques que puguin ser desenvolupades per millorar la memòria, la concentració i l'energia mental, així com teràpies per a la prolongació d'una vida útil, i fins i tot, la possibilitat de poder triar qualsevol tecnologia per a la reproducció, o si es desitja, tenir la llibertat de sotmetre a un procediment criònic. Aquestes i moltes altres tecnologies seran possibles per dur a terme modificacions i millores en els éssers humans.

Segons els transhumanistes les NBIC (Nanotecnologia, Biotecnologia, Tecnologies de la Informació i de la Comunicació i Neurocognitives) seran les que ajudaran a realitzar tots els canvis que siguin necessaris per tal d'anar més enllà de les limitacions humanes i convertir-nos en posthumans. Ara és el moment, afirmen els transhumanistes, que l'ésser humà pot decidir el camí de la seva evolució i s'ha d'aprofitar de la millor manera possible. És en aquest sentit que defensen la *criogènia* (congelació del cos amb la finalitat que la persona pugui ser guarida quan aparegui algun remei), el *mind uploading* (possibilitat de fer una còpia de seguretat de la informació que guardem en la ment per copiar-la en un nou cervell: nosaltres moriríem, però no els nostres pensaments), els *nanorobots* per esmenar errades cel·lulars, etc. Els ingredients de les profecies transhumanistes són entre d'altres les següents:

a) Fi del naixement amb les tècniques de clonatge i autogènesi. Amb la clonació es podria programar la fabricació d'infants amb la conseqüent desaparició de la reproducció sexual que ja no seria necessària. El biòleg i filòsof Henri Atlan proposa la data del 2030 per al primer

úter artificial. L'ectogènesi permetria la incubació del fetus fora del cos de la mare.

b) Fi de les malalties i del dolor aplicant la biotecnologia i nanomedicina a la millora del cos humà. Aquesta és una de les idees defensades per un dels fundadors del moviment transhumanista David Pearce[11] que defensa l'imperatiu hedonista com una obligació ètica racional per a minimitzar o eliminar per complet el patiment. Proposa l'estabilitat hedònica (*hedonistic treadmill*) a partir de tres opcions: el cablejat cerebral o *wireheading* (no gaire segur); les drogues de disseny utòpic que actuïn sobre els centres de dolor (pot tenir efectes desagradables); i, finalment, la enginyeria genètica (encara no es viable però ho serà aviat i tindrà efectes duradors) aplicada a la línia germinal i la teràpia somàtica.

c) Fi de l'envelliment amb la modificació de les cèl·lules mare i els telòmers. Recentment, els científics de l'Escola de Medicina de la Universitat de Stanford han trobat un nou procediment per augmentar de forma ràpida i eficient la longitud dels telòmers humans, les tapes protectores en els extrems dels cromosomes que estan vinculats amb l'envelliment i la malaltia. Per altra banda, Aubrey de Grey gerontòleg biomèdic anglès, està treballant en el desenvolupament de la *Senescència Negligible Engineritzada*[12] - una estratègia de reparació de teixits que rejoveniria el cos humà i permetria una esperança de vida indefinida. Per aconseguir-ho, ha identificat set tipus de danys a teixits causats per l'envelliment que han de ser reparats mèdicament.

d) Fi de la mort no volguda gràcies a les tècniques d'*uploading* o teledescàrrega de la consciència en materials inalterables (com per exemple el silici) o bé creant un avatar, com el del projecte 2045 del multimilionari rus Dmitry Itskov[13].

Com podem comprovar pels transhumanistes l'home viu les seves darreres hores per desfer-se finalment de la seva carcassa natural, el cos i assolir la immortalitat.

Tot i això, fan falta realment aquestes millores, és necessari perfeccionar-nos? La tècnica ho pot reparar tot? Es pot reparar tot el cos humà com si fos una màquina? És desitjable viure mil anys? No hi ha el risc d'oblidar la dimensió significativa i simbòlica que ens fa humans? Aquestes són alguns dels interrogants que plantegen L. Alexandre i J-M. Besnier en el seu darrer llibre: *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*[14]. Enfront totes aquestes qüestions i els reptes que suposen, els autors es plantegen si no serà necessari redefinir de manera radical el que entenem per humanitat.

Impredictibles: més enllà de les fronteres?

Per últim i a tall de conclusió, una altra de les característiques que defineix l'essència humana és la impredictibilitat. No podem predir la nostra conducta ni pensaments al cent per cent. Tampoc podem predir el que serà de nosaltres en el futur. En la majoria dels animals la determinació instintiva marca les seves accions i la seva vida. En el cas dels humans, ja no podem dir el mateix. Tot i que també estem en part determinats per l'herència del codi genètic, els darrers estudis sobre el genoma humà han obert nous camins cap a la incertesa. En part les modificacions en el genoma restaran llibertat respecte al sexe dels fills, els trets corporals o fins i tot, conductuals, però per altra part proporcionaran també llibertat en l'ampliació de la vida i el seu fi.

[11] Pàgina web de David Pearce:<https://www.hedweb.com/ > [Consulta: desembre 2016]

[12] Sens Research fundation:< http://www.sens.org/ > [Consulta: desembre 2016]

[13] "2045" Strategic Social Initiative. Disponible a: < http://2045.com/> [Consulta: desembre 2016].

[14] Alexandre, Laurent i Besnier, Jean-Michel (2016), *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*, Dunod, France.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 49-57.

No sabem gairebé res de com serà el nostre futur, ni quines poden arribar a ser les fronteres que delimitaran la humanitat. Potser arribarem a superar les limitacions humanes i ens convertirem en posthumans, en una mena de cyborgs, meitat orgànics i meitat màquines.

Manfred E. Clynes i Nathan S. Kline van ser els primers a proposar el concepte c*yborg* per definir un complex organitzatiu que incorporava controls homeostàtics artificials i autònoms sobre els processos orgànics des de l'interior dels organismes. El *cyborg* seria el resultat d'una simbiosi entre l'home i un conjunt d'elements exteriors de manera que el resultat funcionés equilibradament com si es tractés d'un sol organisme. L'objectiu era millorar la condició humana per poder sobreviure en entorns hostils, com podien ser els ambients extraterrestres.

Donna Haraway en el seu *Manifest Cyborg*[15] primerament, introdueix i defineix el *cyborg* com: un organisme cibernètic (mecànic); híbrid de màquina i organisme (fusió d'elements biològics i xips electrònics. Amb tot, caldria distingir entre els *cyborgs* mecànics o robots-androides i els *cyborgs* orgànics. Els primers serien màquines semblants als humans i els segons humans millorats amb elements tecnològics.

Les recents prediccions anuncien la vinguda del posthumà amb el triomf de la intel·ligència post-biològica. Segons un dels màxims representants del nou pensament posthumanista de la singularitat, Ray Kurzweil, serà l'humà qui esdevindrà una màquina pensant i no els ordinadors els que prendran el poder. L'humà aspira a imitar les màquines per aconseguir alliberar-se de les seves limitacions. Si l'humà ha de ser perfeccionat és per damunt de tot per mostrar-se digne de les màquines que ell mateix ha inventat i que estan al seu voltant. La coevolució de la tècnica i de l'humà es convertirà en un imperatiu per tal de no distanciar-nos de les màquines i del seu poder.

Els pronòstics optimistes de Ray Kurzweil[16] apunten a l'any 2045 moment en què la intel·ligència artificial serà realitat i el biològic haurà perdut la partida. Serà aleshores quan tindrà lloc l'emergència del cos humà 3.0, un cos equipat d'ordinadors gairebé invisibles que captaran les senyals dels entorns virtuals. Els ordinadors estaran dins del nostre cos i del nostre cervell gràcies als *nanobots* o *nanotubs*[17] que interactuaran amb les nostres neurones biològiques, eliminaran toxines, destruiran agents patògens, milloraran el nostre benestar físic, etc. L'humà es transformarà en un *cyborg*, en un híbrid biològic (cervell) i mecànic (pròtesis electròniques).

Convertir-nos en posthumans és l'última frontera de la humanitat? El perill de sotmetre'ns al temible imperatiu tècnic anunciat per Jacques Ellul s'haurà fet realitat? Però, què té de dolent aquesta transformació? No hem volgut des de sempre millorar la nostra condició i anar més enllà de totes les fronteres?

[15] Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature (New York; Routledge, 1991), p.149.

[16] Pàgina web personal: <http://www.kurzweilai.net> [Consulta: gener del 2017]

[17] Conjunt hexagonal d'àtoms de carboni que poden ser organitzats per formar qualsevol tipus de circuit electrònic.

Construir, habitar, pensar (de otra manera)

La arquitectura entre la ecología política y el fondo gastado de la modernidad

Luis ARENAS

Universidad de Zaragoza

1. La séptima de las "Tesis de la filosofía de la historia" de Benjamin recoge una frase que se ha hecho justamente famosa: "Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie". Como es bien sabido, con esa frase Walter Benjamin pretende censurar la sistemática y acrítica empatía que el historiador aquejado de *historicismo* mantiene con aquel que ha sido declarado vencedor en cualquier embate de la historia, ya sea del arte, de la ciencia o de la política. Benjamin nos recuerda que algunos de esos objetos que con indisimulado orgullo llamamos "bienes culturales de la humanidad" (pirámides, templos, catedrales, esculturas, palacios, etc.) se levantan sobre las espaldas de un dolor y un sufrimiento olvidado tanto o más que sobre el genio de quienes las idearon. Son testigos que se yerguen, dice Benjamin, sobre "la servidumbre anónima de sus contemporáneos".

En otro texto que Benjamin dedica al historiador y coleccionista de arte marxista Eduard Fuchs ("Historia y coleccionismo") reitera casi con idénticas palabras la misma idea y añade que el materialismo histórico tiene problemas serios para aceptar esa concepción que entiende la cultura como una suerte de colección de fetiches a los que rendir pleitesía. "El coleccionista —nos recuerda Benjamin en otro señalado lugar— siempre tiene algo de adorador de fetiches".

Para los hombres y mujeres de nuestra época, detrás de cada una de las grandes infraestructuras infrautilizadas, megaproyectos urbanísticos fallidos y edificios deslumbrantes carentes de uso y función que podemos encontrar diseminados por nuestra geografía se esconde aún abierta la herida de un fracaso político y social todavía demasiado cercano y

demasiado doloroso. Cada una de esas megaconstrucciones nos recuerdan a diario el alto precio que otros han tenido y tienen aún que pagar por la disparatada *hybris* de algunos. Nos recuerdan que también esos proyectos se erigen en buena medida sobre "la servidumbre anónima de *nuestros* contemporáneos".

En cierto modo, aeropuertos como el de Ciudad Real o el de León, centros culturales cerrados o semiabandonados como el Centro Niemeyer de Avilés o la Ciudad de la Cultura de Galicia o proyectos como el Campus de la Justicia o la red de carreteras radiales de la Comunidad de Madrid, entre docenas de ejemplos posibles, son documentos de una barbarie menos sangrienta que la que evocaba Benjamin pero no menos irracional. Pero lo peor de todo: constituyen hoy un mudo testimonio de una época y de un modo de habitar que un día nos parecio deseable: tales proyectos eran los *heraldos del progreso* que habría de llegar con ellos.

Cuando Benjamin reflexionaba en sus "Tesis de la filosofía de la historia" sobre la cultura y la barbarie, Europa aún no se había convertido en el manto de cenizas y de destrucción en que se convertiría cinco años después. En todo caso, en 1940 ya debía ser suficientemente palpable para Benjamin la amenaza que se cernía sobre él y sobre su época. Benjamin moriría unos meses después de escribir el texto que comentamos. No pudo escapar de la persecución nazi y prefirió quitarse la vida en la frontera de Port Bou. Paradójicamente, para poder comprar el pasaje que confiaba le llevaría hasta la salvación en Estados Unidos, Benjamin tuvo que deshacerse de uno de sus más preciados *fetiches:* el Angelus Novus de Paul Klee, que había adquirido en 1921. De él dice Benjamin lo siguiente:

> Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso[1].

2. Pocos años después de escritas esas páginas, el 6 de agosto de 1951, Heidegger y Ortega y Gasset fueron convocados entre otros arquitectos, sociólogos y teóricos de la cultura al Segundo Coloquio de Darmstadt. Darmstadt, capital del Ducado de Hessen, había sido arrasada por las bombas de los aliados como buena parte de Alemania y era preciso reflexionar sobre el tipo de reconstrucción que la ciudad y el país precisaba. Todavía humeaba en la arquitectura alemana la polémica entre los "tradicionalistas" como Paul Bonatz, Peter Grund o Ernst Neufert y los "modernos" como Hans Scharoun, Bruno Taut y Hans Schwippert y esos ecos estuvieron presentes como telón de fondo en el Segundo Coloquio de Darmstadt, que contó con la presencia de todos ellos[2]. El título de aquel encuentro fue "El ser humano y el espacio" y la contribución de Heidegger a ese encuentro fue su famosa conferencia "Construir, habitar, pensar".

[1] Benjamin, W., "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I,* Madrid: Taurus, 1989, p. 183

[2] Cf. Nagel, U. P. W. "El silencio de José Ortega y Gasset", en *RA: Revista de arquitectura*, nº. 4, 2000.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

Allí Heidegger reclama llevar a cabo una meditación pausada y alejada de las urgencias de la inmediatez sobre qué significa "construir". Heidegger nos recuerda que el hecho mismo de construir es ya una manera de habitar un lugar. Sólo los que ya de hecho *habitan* un lugar se ven conminados a dar forma humana a ese lugar erigiendo construcciones. Y del mismo modo que solo los seres humanos *mueren* porque solo ellos tienen *un mundo* (*Welt*) —frente a los animales que tan solo cesan de existir porque para ellos lo único que existe es un entorno (*Umwelt*)— cabría decir que solo los humanos *habitan* porque solo para ellos el lugar es algo más que un hábitat o un ecosistema.

Ese algo más que nos distingue de los animales tiene que ver, según Heidegger, con el hecho de que habitar constituye siempre un intento de enfrentarse a una dimensión inextricable de nuestra condición humana que Heidegger denomina la Cuaternidad (*das Geviert*). Construir, en tanto que modo indisoluble del habitar, es decidir mantener una cierta y precisa relación entre estos cuatro elementos: cielo, tierra, divinos y mortales:

> Esta unidad de [los cuatro elementos] la llamamos la Cuaternidad. Los mortales están en la Cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (mirar por). Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia[3].

Por más que no sea ese el primer plano dominante en el texto de Heidegger, el subtexto implícito que recorre de un extremo a otro estas páginas es indisociable de la reiterada crítica de Heidegger a la Modernidad entendida como "la época de la imagen del mundo"[4]. Una época que ha convertido al ser humano en mero sujeto, al conocimiento en mera ciencia, al sabio en mero investigador y a la praxis en mera actividad empresarial. La superación de ese paradigma pasa, pues, por abolir no este o aquel aspecto de la época sino toda una metafísica que define a Occidente desde el siglo XVII y cuya esencia radica en que convierte el mundo en imagen, en simple representación.

La invitación que se desprende de estas y otras páginas de Heidegger es, en suma, una invitación a que la relación con lo ente cambie; que la relación con la naturaleza deje de ser una basada en el control y la planificación, en el aseguramiento de sus recursos bajo el imperio de la técnica y la metáfora del señorío ("ser dueños y señores de la naturaleza" como reclamaba la temprana Modernidad de Bacon en adelante) y pase a ser considerada bajo la idea del *cuidado*. "El construir como habitar —dice Heidegger— se despliega en el construir que cuida (*pflegt*), es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios"[5]. Ese cuidar (mirar por) constituye según Heidegger "el rasgo fundamental del habitar"[6].

Para Heidegger es evidente que la dimensión de ese "cuidado" desborda el ámbito estrictamente antropológico y ese desbordamiento es el que permitiría releer las palabras de Heidegger en una clave ecológico política: no son solo los humanos aquellos que hay que tomar en consideración en el hecho de construir, sino el íntimo parentesco que sella la relación de la Cuaternidad: cielo, tierra, divinos y mortales. En todo acto de construir (esto es,

[3] Heidegger, M., "Construir, habitar, pensar" en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 132. Para un minucioso análisis del papel de la arquitectura como mediación técnica desde la perspectiva heideggeriana, cf. Fogué, U., *Ecología política y economía de la visibilidad de los dispositivos tecnológicos de escala urbana durante el siglo XX. Abriendo la caja negra*, Tesis doctoral, Madrid: UPM, 2005, esp. cap. 3.

[4] Cf. Heidegger, M., "La epoca de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 1995.

[5] Heidegger, M., "Construir, habitar, pensar" en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 130.

[6] Heidegger, M., "Construir, habitar, pensar", cit., p. 131.

de habitar) hay implícita una cierta manera de relacionarnos con aquello que no es exclusivamente humano pero en lo que lo humano está inscrito; una manera de considerar nuestra relación con lo que nos envuelve, con la naturaleza (el cielo y la tierra) y también con aquello que consideramos sagrado (el espacio de lo divino). Construir desde el horizonte de la Cuaternidad significa no olvidar que es "la tierra la que sirviendo sostiene"; que es el cielo el que marca "el camino arqueado del sol" y "lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace"; en fin, es no olvidar que los dioses reclaman también su espacio entre nosotros, en el territorio de lo sagrado. Olvidar ese anclaje de lo humano con la tierra, el cielo y lo indisponible (otro nombre para los divinos) distorsiona el sentido recto de lo que implica el acto de construir-habitar.

3. Pero el vínculo que une el habitar con la tierra estaba a punto de cortarse. Que el habitar humano hubiera de estar ligado necesariamente a la Tierra es lo que vino a ponerse en duda el 4 de octubre de 1957. Ese día la Unión Soviética ponía en órbita el primer satélite artificial de la historia. El acontecimiento tiene un alcance que va más allá de lo estrictamente técnico o científico. Tiene un alcance antropológico-existencial. El Sputnik I supuso que por primera vez un objeto diseñado y creado por humanos era capaz de abandonar el planeta y asomarse a la inmensidad del espacio sideral. Con ello se cumplía la promesa que medio siglo antes hiciera uno de los padres de la astronáutica moderna, el ruso Konstantín Tsiolkovsky. En efecto, Tsiolkovsky dejó escrito en su epitafio: "La Humanidad no permanecerá siempre atada a la Tierra". Gagarin en 1961 y Armstrong, Aldrin y Collins, pocos años después confirmarían esos sueños del visionario ruso.

El hecho impresionó de tal manera a Hannah Arendt que es de él del que se sirve para arrancar una reflexión en torno a la *condición humana*. Arendt comenta al respecto lo siguiente:

> La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío […] de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?[7].

El asombro y la perplejidad que Arendt refleja ante ese olvido de la *madre Tierra* es total: ese ansia de abandonar la tierra —"la única capaz de proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio"— constituye, a su juicio, el resultado más nítido de la alienación que define al Mundo Moderno, una alienación caracterizada por una doble huida, según Arendt: una huida "de la Tierra al universo y del mundo al yo"[8].

A partir de ese momento la Tierra ha dejado de ser el único lugar donde a los humanos les es dado un posible habitar y —como haciendo buena la ecuación heideggeriana entre construir y habitar—, Tsiolkovsky, el primer científico en tomarse en serio al Jules Verne de *De la Tierra a la luna*, es acreedor también del título de *primer arquitecto* de los espacios siderales. La prueba de ello son los bocetos que dejó para la constucción de una nave con cámara presurizada [figura 1] o sus diseños de jardines artificiales con acceso a la luz del sol para que a través de la fotosíntesis las plantas renueven el oxígeno que respiran los seres humanos dentro de las naves orbitales [figura 2].

[7] Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 4.
[8] Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 18.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

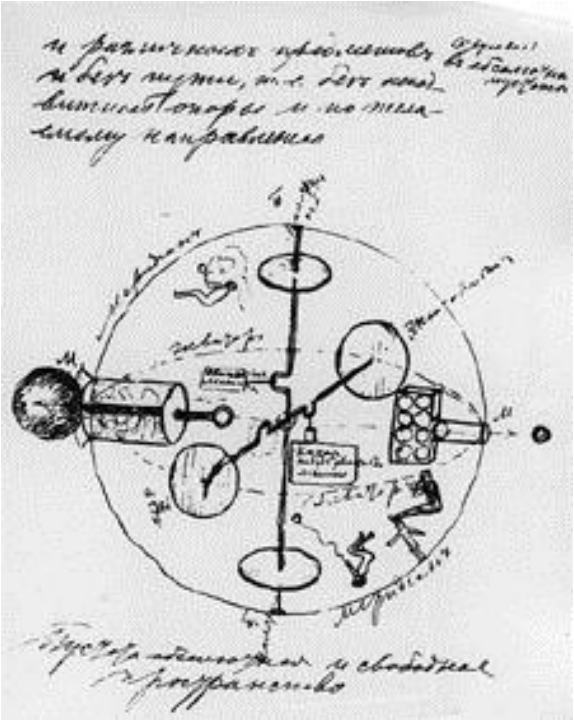


Figura 1.
Boceto de nave con cámara presurizada

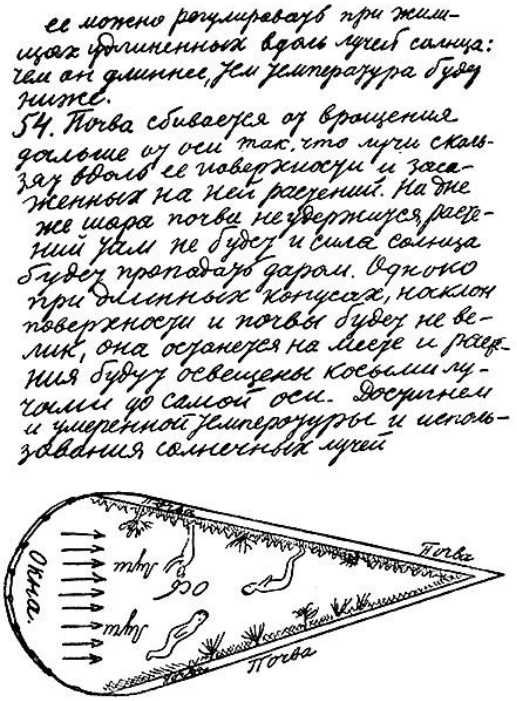


Figura 2.
Boceto de posible uso de plantas en el espacio

(Fuente: https://koroliev.wordpress.com/2011/11/13/tsiolkovsky-padre-de-la-cosmonautica/)

Tsiolkovsky en seguida fue consciente de uno de los problemas a los que la conquista del espacio se habría de enfrentar: la ingente cantidad de combustible de que sería necesario proveer a un ingenio que pretendiera alejarse de la superficie de la Tierra. Para ese problema dio con la fórmula que hoy se conoce como la "ecuación del cohete de Tsiolkovsky". De ella se derivaba que para alcanzar la velocidad de escape terrestre (11 km/s), un cohete debería transportar aproximadamente cuatro veces su propio peso en combustible.

Tsiolkovsky hizo pública su ecuacion en 1903. En ella la disponibilidad de combustible se consideraba un mero obstáculo superable. Para ello bastaba resolver el problema *técnico* de cómo transportar una proporción tan considerable de peso y volumen en relación con el tamaño del ingenio orbital. Y eso era un problema resoluble. La idea que propuso era similar a la que finalmente permitió al programa Apolo poner un hombre en la luna gracias al cohete Saturno V: un cohete desechable de múltiples fases y de combustible líquido a base de petróleo refinado e hidrógeno líquido.

Como los de Tsiolkovski, los sueños más ambiciosos de la Modernidad (de Marx al posthumanismo) se han forjado sobre una concepción mecanicista de la naturaleza: el supuesto de que en la naturaleza todo es susceptible de ser reducido a acciones y reacciones de acuerdo con el principio de conservación de la masa/energía. El mundo mecanicista se deja atrapar por la hipótesis de Laplace no menos que por la ley de la palanca de Arquímedes. Según el primero, todo evento futuro es predecible de acuerdo con las leyes de Newton en la medida que es el resultado de los choques de las partículas presentes a partir de su posición y momento concreto. Por ello el demonio de Laplace tendría ante sus ojos no solo el futuro sino también cualquier instante del pasado del universo. Por su parte la ley de la palanca reza que

"la potencia por su brazo es igual a resistencia por el suyo", de modo que, tal y como nos lo transmite Pappus —acaso de un modo apócrifo—, lo que Arquímedes habría venido a decir es en definitiva esto: "Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo". En ese universo mecanicista el pasado es simétrico al futuro como las fuerzas lo son a las resistencias: no hay fuerza que sea invencible si disponemos de la energía necesaria para revertirla.

Pero ese universo mecanicista se erige sobre el olvido de otra ley fundamental de la naturaleza: la segunda ley de la termodinámica, tan básica y cierta como el primer principio de conservación de la energía pero de consecencias incalculables para todo lo vivo.

4. El primero en intentar sacar las conclusiones económicas del segundo principio de la termodinámica fue el economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen en su obra de 1971 *La ley de la entropía y el proceso económico*[9]. Georgescu-Roegen fue vivamente consciente de cómo la concepción mecanicista de la naturaleza impregnaba no sólo las ciencias naturales sino que también era el supuesto no problematizado sobre el que se construían ciencias humanas como la economía.

En efecto, los modelos de la economía neoclásica asumen el proceso productivo como un flujo circulante, aislado y continuo entre producción y consumo regulado por la ley de la oferta y la demanda. Y este principio —clave de toda economía de mercado— es, si se considera bien, estrictamente equivalente a la ley de la palanca: la fijación de los precios descansa en una ecuación que tiene en un lado "la potencia por su brazo" (la oferta en el mercado) y en el otro "la resistencia por el suyo" (la demanda efectiva). Cuando los dos términos se igualan (y el postulado de la economía es que será inevitable que esto suceda en un mercado de competencia perfecta), habremos alcanzado el punto de equilibrio: la palanca no se inclinará a ninguno de los dos lados.

Georgescu-Roegen, que pasa por ser el padre de la bioeconomía, señala los dos principales errores que presenta un modelo semejante. Por un lado, desde el punto de vista *objetivo*, los aportes que la naturaleza realiza al proceso productivo en términos energéticos y materiales quedaban relegados una vez más a la condición de meras externalidades, en definitiva: *quantité neglichable*. Se asumen como datos de partida y, en todo caso, solo se toma en consideración desde el punto de vista económico el trabajo que implica su extracción, elaboración o incorporación al proceso productivo. El supuesto sobre el que descansa la economía es que la energía y los materiales que requiera la producción aumentarán en la medida que así lo exija el desarrollo del proceso económico sin otros límites que los propios establecidos por la ley de la oferta y la demanda. En definitiva, por decirlo heideggerianamente, la *técnica* económica asume la Naturaleza como un *ilimitado depósito de existencias* a cuyo aseguramiento y control dedica la economía sus esfuerzos sin contar con que ese flujo de existencias (de energía y de materiales) es precisamente *el presupuesto y el límite* que condiciona todo el proceso productivo.

Pero el otro error del modelo económico mecanicista no es menos grave y descansa en este caso en el lado *subjetivo*. Del lado del agente, la racionalidad económica era reducible a una mera función de utilidad: la que se establecía entre los *deseos* del agente y sus *creencias* respecto de los medios con que alcanzar tales deseos. Con ello el mecanicismo que dominaba la visión del mundo físico en las ciencias de la naturaleza hallaba su correlato exacto en la concepción del *homo oeconomicus*, un modelo antropológico-general que adelgazaba hasta la extenuación al agente económico real despojándolo de toda determinación histórica, racial,

[9] Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

lingüística, sexual o cultural y donde la conducta del agente económico quedaba privada de cualquier consideración con respecto a obligaciones morales, sociales o religiosas.

Si no otro, a Jeremy Bentham le corresponde el mérito de haber expuesto con no poca claridad y determinación el alcance de este modelo al reconocer que incluso la obligación que vincula al hombre a sus promesas no es otra cosa que la subordinación de un interés menor a otro mayor. Lo único que cuenta para comprender la acción del agente es un principio heurístico que anticipa que la agencia humana, *si es racional*, vendrá determinada por el intento de maximizar la función de utilidad (lo cual, como es obvio, significa descartar como *irracional* cualquier conducta que no se vea guiada por ese principio). La compejidad de la vida moral acaba por verse reducida así al resultado de un algoritmo, el *felicific calculus* benthamiano, que toma como únicos *vectores* relevantes la intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad o pureza de los placeres que la acción promete al sujeto. A partir de ese instante se trata de aplicar el mero *calculemus!* leibniziano. Dice Bentham:

> Haga una cuenta del *número* de personas cuyos intereses parecen estar el juego, y repita el mismo proceso con respecto a cada una. *Adicione* los números que expresan los grados de tendencia *buena* que tiene el acto […]; haga esto nuevamente en relación a cada individuo respecto del cual la tendencia es *mala* en general. Haga el *balance*: si se inclina del lado del placer, mostrará la *buena tendencia* general del acto respecto del número total de la comunidad o individuos a quienes concierne. Si se inclina del lado del dolor, la *mala tendencia* general con respecto a la misma comunidad[10].

Como se ve, una vez más la mirada moderna resuelve también los conflictos de la vida moral sometiéndolos a la ley de la palanca: la potencia por su brazo (los placeres) y la resistencia por el suyo (los dolores). De acuerdo con esta fría lógica cuantitativa, es evidente que todo, también la relación con la tierra y nuestro modo de habitarla, quedará ahogado —por decirlo con las palabras del *Manifiesto comunista*— "en las aguas glaciales del cálculo egoísta". En efecto, desde esta mirada utilitarista, ¿qué valor cabe concederle a la tierra, según Bentham? Oigamos la respuesta:

> ¿Por qué razón es valioso, por ejemplo, un objeto que poseemos, la propiedad de la tierra? A causa de los placeres de toda clase que le permiten obtener a un hombre y lo que viene a ser lo mismo, los dolores de toda clase que le permiten evitar[11].

No hay rastro, como se ve, de la Cuaternidad heideggeriana. Tampoco de la *maternidad* arendtiana. La tierra ha sido despojada de toda consideración cualitativa para ser reducida a pura extensión geométrica y mero interés egoísta. Geometría cartesiana y moral utilitarista: dos caras de una misma Modernidad que ve la naturaleza como ilimitadamente disponible. Tanto si se trata de una reserva natural, el lugar de descanso de nuestros ancestros o el espacio sagrado concedido a los dioses, la tierra ha dejado de tener otro valor que el que le otorga ser contemplada *sub specie requalificationis*.

A diferencia de Heidegger —y, por tanto, lejos de toda ganga metafísica y de toda tentación cripto-teológica—, Georgescu-Roegen entendió que desatender las consecuencias del segundo principio de la termodinámica constituía incluso antes que un error filosófico, un imperdonable error *científico* que era urgente corregir. Como se sabe, lo que el segundo

[10] Bentham, J., *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires: Claridad, 2008, p. 37.
[11] Bentham, J., *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires: Claridad, 2008, p. 38.

principio de la termodinámica afirma básicamente cabe expresarlo de modos muy diversos: que la entropía en el universo no cesa de aumentar; que el mundo discurre inexorablemente en la dirección de un progresivo aumento de la dispersión; que el calor transita solo en una dirección; que el universo se enfría, etc. Las metáforas para expresarlo son inagotables pero en todos los casos la consecuencia es la misma: el orden y el equilibrio (el que representa, por ejemplo, la vida biológica) son excepciones con fecha de caducidad en el universo.

Lo que el segundo principio de la termodinámica deja, pues, claro es que *sí existe* el cambio cualitativo, para el que, sin embargo, el mecanicismo moderno no había reservado un lugar en su imagen del mundo. La simetría entre pasado y futuro que daba forma a la indiferente flecha temporal de la mecánica moderna se revelaba ahora, a partir del descubrimiento de Carnot, como dotada de *un determinado sentido.* Todo proceso energético —por más que de acuerdo con el primer principio de la termodinámica deje inalterada la cantidad de materia y energía total en el universo— hace que una parte de esa energía *deje de estar libre y disponible* en el futuro. Esa energía indisponible sigue existiendo pero es ahora energía *disipada*, esto es, perfectamente inútil a efectos de su utilización.

La importancia de todo ello para el proceso económico es decisiva: de no existir entropía, los recursos podrían ser perpetuamente reutilizables: el combustible podría ser empleado una y otra vez, los edificios no precisarían de restauración a lo largo de los siglos y nuestros indumentos jamás mostrarían los jirones del tiempo. Lo cual significaría tanto como reconocer que se podría poner punto y final a la escasez de la vida humana. De ser ello así, la economía (entendida al modo tradicional como "la asignación de recursos escasos entre diferentes usos alternativos") habría dejado de tener sentido: ya no habría escasez que gestionar.

Pero la entropía existe y, como recuerda Georgescu-Roegen, "la base material de la vida es un proceso entrópico", lo cual significa que "toda estructura viviente se mantiene a sí misma en un estado cuasi estacionario absorbiendo baja entropía del entorno y transformándola en alta entropía"[12]. Y, como Georgescu-Roegen señalará, esas estructuras vivientes consiguen prolongar su estado de equilibrio dinámico sólo a costa de hacer aumentar más rápidamente la entropía del sistema en su conjunto. La vida solo logra perdurar a costa de generar dispersión, desorden y entropía a su alrededor. Ilya Prigogine generalizará bajo el concepto de "estructuras disipativas" esas estructuras autoorganizadas que permiten alcanzar un cierto orden gracias a un aporte continuo de energía externa al sistema.

Pero entonces el *proceso económico* puede ser visto ahora como un ejemplo más de *proceso entrópico.* En efecto, como señala Georgescu-Roegen:

> Puesto que el proceso económico consiste materialmente en una transformación de baja en alta entropía, es decir, en desechos, y, dado que esa transformación es irrevocable, los recursos naturales han de constituir necesariamente parte de la noción de valor económico[13].

A partir de ese instante la economía ha de ser vista desde una mirada más amplia, la de la ecología política, que necesita hacerse cargo de la interdependencia entre la esfera de lo inividual, lo comunitario y el mundo natural. La naturaleza, que hasta entonces había sido vista como una mera externalidad del proceso económico incluso en Marx ("solamente a

[12] Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 55.

[13] Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 64.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

través del trabajo, a través de la agricultura, existe la tierra para el hombre", afirma Marx en los *Manuscritos de París*[14]), pasa a exigir ahora un lugar prioritario en la economía. El planeta Tierra debe ser visto como un sistema "casi cerrado" en términos termodinámicos en la medida que el único intercambio que realiza con el exterior (si descontamos el polvo estelar llega al planeta y los escasos artefectos que la humanidad ha puesto en el espacio) lo constituye la energía que recibe del Sol, una energía que, junto con el *stock* de recursos naturales, ahora determina el límite de cualquier proceso neguentrópico, también el de la economía.

Con pasmosa serenidad Georgescu-Roegen irá extrayendo las consecuencias de ese hecho incontestable que marca los límites superiores de cualquier proceso de crecimiento económico. Están, por un lado, los *desechos*, que constituyen un hecho físico inexorable: del mismo modo que la propia energía del Sol y el resto de recursos naturales constituyen un punto de partida necesario *al comienzo* del proceso económico, los desechos se rebelan *como inevitable resultado final* de todo intercambio energético como de hecho lo es cualquier intercambio económico. ¿La consecuencia? Un aumento de los intercambios energéticos implica un correlativo aumento de los residuos, de modo que un crecimiento continuado de la producción económica mundial arrojará necesariamente un aumento de lo que, en términos termodinámicos, puede ser visto como mera *energía disipada*: existente, real pero indisponible. Los datos que manejamos al respecto confirman esa estricta correlación entre crecimiento del PIB y crecimiento de la energía a nivel mundial [figura 3]. La economía sólo crece en la medida que se inyecta más energía al sistema productivo. Dado que esa energía del sistema no puede superar en promedio la energía que llega a la Tierra a través del Sol (y que incluye la acumulada en las energías fósiles, que en último término son eso, *restos fósiles* de organismos vivos antiquísimos y, por tanto, organismos que un día estuvieron sostenidos por la luz del Sol), en un sistema cerrado como la Tierra y superados los umbrales de regeneración y absorción de residuos del sistema, esos residuos se irán acumulando convirtiendo en última instancia al planeta en un progresivo basurero global. Todos los esfuerzos que hagamos por ahorrar energía, por reutilizar, reciclar o reducir los impactos de los procesos productivos sobre la naturaleza podrán minimizar esa energía disipada, pero en todo caso se toparán con un límite —el de la propia entropía— más allá del cual no cabe ir.

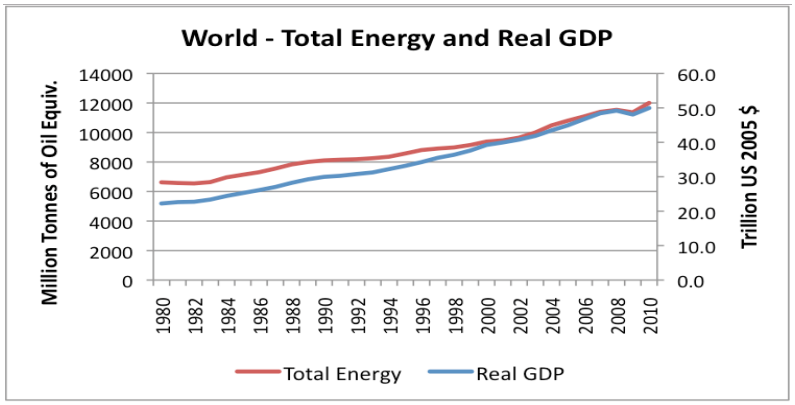


Figura 3. Evolución de la correlación entre PIB y gasto energético
(Fuente: Gail Tverberg, https://ourfiniteworld.com/[15])

[14] Marx, K., *Manescritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza, 2001, tercer manuscrito.

[15] Gail Tverberg, https://ourfiniteworld.com/2011/11/15/is-it-really-possible-to-decouple-gdp-growth-from-energy-growth/

Pero, por otro lado, está el problema *demográfico*. Este problema, planteado en lenguaje termodinámico, presenta el siguiente aspecto: un aumento progresivo de la población del planeta significa un aumento proporcional de la entropía y, por tanto, una reducción de la energía y recursos disponibles por persona y unidad de tiempo. Incluso si no cedemos al optimismo de algunos científicos sociales como Roger Revelle —fundador del Center for Population Studies en la Universidad de Harvard— que llegó a cifrar el número de personas que el planeta podría soportar en 40.000 millones[16], no es difícil conceder que la Tierra pueda albergar aún algunos miles de millones de personas más que los siete mil millones que ahora soporta. Pero incluso dando por hecho todos esos presupuestos, la pregunta que Georgescu-Roegen se formula seguiría teniendo sentido: "¿durante cuánto tiempo?"[17]. El aumento de población y el incremento en consumo de recursos no renovables es aún posible, sin duda (aunque, como Revelle señala, obviamente para que la población mundial pudiera seguir creciendo sería necesaria una estricta dieta vegetariana de 2500 kcal y un consumo energético por persona más parecido al de los países en desarrollo que al que acostumbra a darse en el Primer Mundo). Pero desde el punto de vista termodinámico, dado que el stock de recursos terrestres no renovables (coltán, uranio, carbón, petróleo, gas, etc.) es limitado por amplias que pudieran llegar a ser aún sus reservas, cualquier aumento de población y/o cualquier aumento de consumo implica una reducción equivalente de las posibilidades de existencia de generaciones futuras. Y al contrario: el descenso de la población y/o el decrecimiento económico supone un acto de generosidad que consiste en *hacer sitio en el futuro* a generaciones con las que compartir la Tierra. La conclusión es evidente y Georgescu-Roegen la expone con meridiana claridad:

> Si pasamos por alto los detalles, podemos decir que todo niño nacido ahora significa una vida humana menos en el futuro. Pero también, que todo automóvil Cadillac producido en cualquier momento significa menos vidas en el futuro[18].

5. Las implicaciones de una observación como ésta nos trasladan del ámbito de la economía al terreno de la reflexión ética, dos esferas cuya continuidad debió de ser evidente para una época ya lejana en la que la economía constituía aún una parte significativa de las denominadas *ciencias morales*, algo que, desgraciadamente, hace tiempo que dejó de ser evidente para nuestro tiempo.

Nadie quizá como Hans Jonas ha sido capaz de elevar a conciencia la naturaleza de este hecho incontrovertible: que la dinámica que abraza la Modernidad y su ideal de progreso contiene una utopía implícita que hoy más que nunca se hace necesario someter a revisión crítica. Esa utopía —que tiene como *telos* último el establecimiento de un paraíso en la Tierra— ha mostrado hasta hoy una peculiar ceguera con respecto a la cada vez mayor acción destructiva que ese progreso se inflige a sí mismo y a las sociedades que lo abrazan con

[16] Cf. Revelle, R., "The resources available for agriculture", en *Scientific American* (1976), Sept., pp. 165-78. Las estimaciones de Revelle se hacen bajo el supuesto de una utilización de los recursos de producción alimenticia perfectamente eficiente. Más sorprendente aún es la estimación que lleva a cabo el demógrafo italiano Massimo Livi-Bacci, quien en su *Storia mínima della popolazione del mondo* (Bologna: Il Mulino, 1998) eleva la cifra a 150.000 millones de personas.

[17] Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 66.

[18] Georgescu-Roegen, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Argentaria, 1996, p. 377.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

ingenuo entusiasmo. Como recordaba Benjamin, esa utopía es ciega a las ruinas que el progreso deja a sus espaldas. Sin embargo, para los hombres y mujeres de nuestra época, la *fe en el progreso* (tanto el económico como el tecnológico) ha pasado a ser, como corresponde a todo verdadero acto de fe, algo que ningún dato, ninguna realidad, ningún pronóstico puede venir a poner en duda. Cuestionar esa fe en el progreso ha acabado por ser la suprema *herejía* de nuestro tiempo.

Pero frente a esa fe se hace necesario recordar algo ya casi evidente: que las fuerzas desatadas por ese progreso parecen haber escapado de nuestras manos. Las ruinas del pasado que contemplaba amontonadas el Ángel de la Historia de Benjamin palidecen cuando se toma en consideración el potencial de ruina que la ciencia y la tecnología despliegan hacia el futuro. La escala del poder de que hoy dispone la humanidad —y que va desde el poder de crear la vida en el laboratorio[19] hasta el de destruir toda la vida existente sobre la faz de la Tierra— hace que la sabiduría moral encerrada en largos milenios de reflexión ética hoy resulten ridículamente impotentes para los desafíos que enfrenta la especie.

Se precisan nuevos imperativos morales; un tipo de reflexión ética que, de entrada, ya no puede asumir como obvia, como hicieron tiempos pasados, la continuidad de nuestra especie sobre el planeta. La naturaleza de ese poder y sus posibles efectos alteran por completo las claves en que se había venido situando la sabiduría moral de antaño. Hoy nuestro interlocutor moral en buena medida *no está aún entre nosotros*: son, como mínimo, las generaciones futuras que habrán aún de nacer y con respecto a las cuales resultan irrelevantes nociones centrales de la ética moderna como "reciprocidad", "simetría", "intersubjetividad" o "reconocimiento mutuo". En efecto, ¿qué tipo de ética cabe construir allí donde nuestros derechos y deberes se proyectan sobre algo *que aún no existe* como son las generaciones del porvenir? El absurdo que encierra *esperar reciprocidad de un futuro en el que ya no estaremos* señala los límites de los programas de fundamentación moral tal y como han sido concebidos hasta la fecha.

Ante este problema Hans Jonas ha intentado ofrecer una orientación que vale la pena tomar en serio. Su propuesta pasa por proponer una reinterpretación del imperativo categórico en una clave que, pese a su semejanza con las formulaciones kantianas, se instala ya en una clave decididamente no-moderna. Es lo que Jonas propone bajo la idea del *principio responsabilidad* y que en sus distintas formulaciones cabe exponer así:

> "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra"; o, expresado negativamente, "Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida"; o, simplemente: "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra"[20].

¿Qué derechos tiene sobre mí lo no nacido? La mera formulación de la pregunta resulta abismática para la perspectiva moral, que con ella parece quedar atrapada en los absurdos ya superados de la vieja escolástica. La pregunta metafísica por antonomasia ("¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?") se ve ligeramente desplazada a esta otra, no menos abisal pero plena de sentido: "¿Por qué *debe existir* el ser (humano) y no más bien la nada?".

[19] Cf. VV.AA., "Design and synthesis of a minimal bacterial genome", en *Science*, vol. 351 (2016), 25-3-2016, p. 1414.

[20] Jonas, H., El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Madrid: Herder, 1995, p. 40.

El imperativo categórico kantiano descansaba en el supuesto de que su violación comprometía a la razón en tanto que implicaba alguna clase de *contradicción lógica* de la voluntad consigo misma. Pero, como señala Jonas, "sin incurrir en contradicción alguna puedo preferir tanto para mí como para la Humanidad un fugaz relámpago de extrema plenitud al tedio de una infinita permanencia en la mediocridad"[21]. ¿Cómo afrontar ese dilema? Esa constituye probablemente una de las preguntas centrales a las que una ética del presente ha de responder.

6. ¿Tienen todas estas consideraciones tan aparentemente alejadas de lo concreto algo que ver con la arquitectura? En la medida al menos que la arquitectura tenga hoy aún algún interés en establecer una relación compleja con el contexto natural, social y cultural en que se halla inserta, mi convicción es que sí. Una de las tareas que le corresponde a la arquitectura hoy sería contribuir a ese necesario y generalizado ejercicio de autocrítica respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Qué forma debería adoptar hoy un principio de responsabilidad en la arquitectura?

El filósofo Ludwig Wittgenstein estableció en sus *Aforismos* una enérgica aunque sutil distinción entre *verdadera* arquitectura y *mera* construcción. Decía Wittgenstein: "La arquitectura es un gesto. Del mismo modo que no todo movimiento en un cuerpo significa expresión, tampoco toda construcción significa arquitectura"[22]. Con ello apuntaba a que lo que desborda la mera construcción y convierte algo en arquitectura (entendida ésta como término de valor) es su voluntad de "eternizar y sublimar algo"[23]. Lo que la arquitectura *expresa* en el fondo —digámoslo ahora heideggerianamente— es el intento de cristalizar una determinada concepción del habitar y, con ello, el engarce que cada época establece con la Cuaternidad: su manera de materializar el vínculo entre cielo, tierra, divinos y mortales. Detrás de las pirámides de Egipto o del Templo griego de Atenea, no menos que detrás de las Unités d'habitation de Le Corbusier o de la cabaña de Thoreau se arriesga una apuesta en forma tentativa a la pregunta por el lugar del hombre en el cosmos. Como Heidegger señala, "las construcciones mantienen (en verdad) a la Cuaternidad. Son cosas que, a su modo, cuidan (miran por) la Cuaternidad"[24].

Pero si Heidegger está en lo cierto al afirmar que todo construir está ya inscrito en un determinado modo de habitar, ello implica que un cambio en la mirada de la arquitectura será imposible sin antes asumir una tarea prioritaria: la de ensayar un modo de habitar diferente, menos dominador, opresivo, patriarcal, colonial y depredatorio con el cielo, la tierra, los divinos y el resto de mortales del que ha constituido la norma durante ese breve parpadeo de la historia humana que llamamos Modernidad capitalista. Esa Modernidad arrancó con la convicción epistemológica de Bacon y Descartes de que la naturaleza constituía un mero objeto de posesión y utilización al servicio del ser humano; extendió esa dominación a la política, haciendo de la colonialidad el modo de relacionarse con cualesquiera otras culturas y pueblos no europeos; continuó con la conversión de la tierra en una mercancía más del intercambio económico capitalista por parte de la economía clásica, como denunció Polanyi con escándalo; y parece haber llegado a su fin en los sueños visionarios del posthumanismo en el momento en que la propia condición humana aparece como un objeto más susceptible de

[21] Ibid.
[22] Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 2007, § 242, p. 93.
[23] Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 2007, § 396, p. 129.
[24] Heidegger, M., "Construir, habitar, pensar", cit., p. 139.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

manipulación sin reservas en lo que se refiere a lo más íntimo de su código genético. Como pareció entender la Escuela de Frankfurt, el dominio de la naturaleza que alienta la concepción moderna es solo la otra cara de una moneda que tiene acuñado en su envés el dominio de unos seres humanos por otros.

Lo que la ecología política trata de enseñarnos es que todo ello es indisociable de la manera en que nos representamos a nosotros mismos y nuestro lugar en esa naturaleza. El modo de construir y de habitar ha de ser diferente si consideramos —como hace John Locke en el *Segundo tratado del gobierno civil*— que "la tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia"[25] a si, como afirma un proverbio indio, entendemos que "la Tierra no es una herencia que recibimos de nuestros padres, sino un préstamo de nuestros hijos que custodiamos". La arquitectura que se despliega a partir de una consideración del ser humano bajo el modelo abstracto del Modulor lecorbuserieano —estricto correlato arquitectónico del *homo oeconomicus* en economía: un sujeto sin raza, sin edad, sin género, sin dioses, sin familia— no será la misma que aquella arquitectura que sea consciente de que, en su condición de *arrojado al mundo*, el ser humano habita ya en el horizonte de una lengua, una cultura y una tradición determinada. La pretensión de que esa abstracción sea "aplicable universalmente a la arquitectura y a la mecánica" —como rezaba el título de la obra de Le Corbusier[26]— ha pagado el precio de una considerable exclusión y violencia simbólica y, en muchos casos, física en buena parte del orbe. De todo ello como mínimo la arquitectura debería haber aprendido que *el lugar* es mucho más que una superficie sobre la que construir.

Con ello se trata de apuntar que la idea misma de "naturaleza" (tanto humana como física) es un lugar de conflicto entre discursos, prácticas y relaciones sociales concretas en pugna. Contra el supuesto positivista de una naturaleza previa a toda construcción social e inalterada por los discursos que de ella elaboramos, es preciso reconocer que la idea de "naturaleza" es el territorio de una disputa ideológica (*ideológica* no en el sentido de "falsa conciencia" sino en el de representación socialmente compartida); la "naturaleza" no es ese fondo sobre el que la vida social se inserta como en un escenario previamente dado, sino el lugar de una disputa cuyo desenlace determinará el terreno de una u otra ecología política. Que esa representación no es neutral ni políticamente inocua resulta evidente a partir de la transformación del orbe terrestre que la Modernidad capitalista ha llevado a cabo en los últimos doscientos años de hegemonía y las implicaciones sociales que destapan las crisis ecológicas que enfrentamos.

El doctor Tyrell, el diseñador y constructor de replicantes en la película *Blade Runner* —en una confirmación, una vez más, del segundo principio de la termodinámica— le dice a su criatura, ese *postmoderno* Prometeo: "La estrella que brilla el doble dura la mitad de tiempo, y tú has brillado mucho, Roy". Tal vez la Modernidad y sus mitos (del mito del progreso hasta el del crecimiento sostenible, pasando por el del individualismo y el del posthumanismo y su esperanza de cortar amarras con nuestra lenta y pesada condición carnal) hayan brillado tanto que estemos ya ante sus últimos estertores. Todo parece apuntar a que el crecimiento exponencial de riqueza, población y desigualdad que han conocido las sociedades capitalistas en los últimos doscientos años (y hoy hablar de sociedades capitalistas es tanto como decir las sociedades humanas *tout court*) se ha producido gracias a factores que hoy empiezan a no poder darse por descontado, como la abundancia de energía barata disponible.

[25] Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza, 1994, cap. 5, § 26.

[26] Cf. Le Corbusier, *El Modulor: ensayo sobre una medida armónica a la escala humana aplicable universalmente a la arquitectura*, Barcelona: Poseidon, 1976

La Cuaternidad heideggeriana tal vez sea tan solo un modo posible entre otros de recordarnos la íntima copertenencia entre el mundo natural que nos rodea (Tierra y Cielo) y el mundo social, simbólico y espiritual (los Divinos y los Mortales); de hacer evidente cómo esos cuatro elementos, indisociables entre sí, "forman una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente"[27]. La primera ley de la ecología es la que nos recuerda que todo está relacionado con todo[28]. Se trata, pues, de adoptar esa perspectiva holista con respecto al proyecto arquitectónico: pensar de otro modo nuestra relación con la naturaleza y con los demás seres humanos para estar en condiciones de habitar de otro modo. Habitar de otro modo para poder llegar a construir de otro modo. En definitiva, se trata de construir, habitar, pensar, sí, pero de otra manera.

[27] Heidegger, M., "La cosa" en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 140.

[28] Las otras tres leyes informales de la ecología, según Barry Commoner, serían estas: "Todas las cosas van a parar a algún sitio", "La naturaleza sabe más" y "Nada procede de la nada". Cf. Barry Commoner, *The Closing Circle*, Nueva York: Knopf, 1971, 37-41.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 59-72.

Sección temática 5:

Filosofía de la historia

Krausismo y Filosofía de la Historia

Daniel RUEDA GARRIDO

Colegio Salliver

1. El Ideal krausista en la Filosofía y la Historia

1.1. Filosofía

El Ideal krausista expresa un equilibrio interno proporcionado por la dialéctica entre la idea y la realidad. La idea es el principio absoluto, lo más real, en tanto que racional. El ideal es la adaptación de la idea a la realidad según su esencia: la razón. La realidad, como la vida, es para el krausismo no un producto acabado sino en continuo proceso, evolucionando y progresando infinitamente. Este progresar infinito de la vida en tanto que realidad racional, y en última instancia idea real, lo asemeja a la concepción aristotélica del pensamiento, el cual «siempre progresa hacia sí mismo», también la idea efectivamente corporeizada en la vida progresa hacia sí misma, profundizando y dando de sí gradualmente a la esencia humana. Cada cambio experimentado por el ideal, desde estos presupuestos, no es algo cualitativamente distinto del estado anterior, sino un consumar exigencias de la propia humanidad. Es así el ideal como una visagra que facilita la relación dinámica entre ambos planos y permite el paso del deber al ser y la adaptación conspicua del ser al deber. Los distintos aspectos de esta dialéctica lo estudian las disciplinas mayores, a saber, Filosofía, Historia y Filosofía de la Historia. Cada una de estas disciplinas versa sobre una particular relación entre sendos elmentos anunciados. La relación entre la idea y el ideal es la Filosofía. La función de esta es fundamental en el sistema krausista de las ciencias. En tanto que ciencia primera o ciencia de las verdades eternas es la encargada de alcanzar la ley general que une a todas las ciencias y a la realidad toda, organizándolas orgánicamente para su realización y desarrollo.

> En este fundamental organismo, todas y cada una de las Ciencias parten de un principio cierto para conocer la ley o fórmula general, y sobre esta otra en la esfera de su atención, comparan y ordenan estas leyes, hasta hallar la ley común sobre las particulares, en cuyo punto la Filosofía, aplicando a todas la actividad uniforme del Espíritu en inducción, deducción y construcción, les da la semejanza fiel del organismo del mundo (Sanz del Río, 1869, 322).

La filosofía es, según lo dicho, la ciencia que armoniza, da cohesión y unifica a las demás. Es la expresión de la unidad, la elevación hasta los primeros principios de la realidad y de la razón, de ahí su importancia. En este sentido prefigura la dialéctica del ideal (unidad – oposición – armonía), y la variedad en la unidad, como lo expresa Sanz del Río en su *Discurso inaugural*:

> No cabe, pues, duda alguna de que en el orden intelectual hay una verdad de la cual dimanan todas las verdades, hay una idea que encierra todas las ideas; así nos lo enseña la Filosofía, así nos lo indican los esfuerzos, las tendencias naturales instintivas de toda inteligencia, cuando se afana por la simplicidad y la unidad; así lo estima el sentido común, que considera tanto más alto y noble el pensamiento, cuanto es más vasto y más uno (Sanz del Río, 1869, 322 – 323).

Ahora viene un párrafo largo sobre las bondades de la filosofía para el género humano, su misión de rectora de las demás ciencias y de la conducta del hombre. Como se ha dicho arriba, la filosofía conduce a las ideas eternas dando, en el ámbito de la vida particular, claridad de pensamiento y certeza de aquello que ha de contribuir al desenvolvimiento de la esencia humana en cada individuo; en el ámbito de la historia de la humanidad, aporta el sentido y la continuidad que los casos aislados niegan o al menos ignoran.

> La filosofía convierte al hombre del mundo del sentido al mundo del espíritu, como a centro y región serena, en que reponga aquel sus fuerzas cansadas, recuente y pruebe sus medios de acción, proporcionándolos a las necesidades históricas, y levante su vista a los fines totales de la vida, oscurecidos y casi olvidados por los particulares e inmediatos. Distinguiendo nuestra naturaleza permanente de sus manifestaciones temporales, funda en el hombre sobre la ordenada relación de ambos elementos el plan de su conducta, el carácter sostenido de su persona y el acertado compás de su libre movimiento. Aún en la Historia más llana y uniforme necesitamos entrar frecuentemente en nosotros, escuchar al Dios invisible en el santuario de la Conciencia, donde no alcanza el sentido ni turba la pasión, para mantener claro el conocimiento, vivo el sentimiento, igual y sereno el contento de la vida (Sanz del Río, 1869, 260).

La visión de esta disciplina toma unas connotaciones mesiánicas en ciertos párrafos de los textos de Sanz del Río, tintadas de ese idealismo tan del siglo, sin embargo, este aspecto tan patente no ensombrece a su opuesto, el de la realización práctica en la vida. La conexión entre filosofía y vida es de una gran coherencia en los textos krausistas en general, e incluso en el pensador castellano, tan achacado de idealismo y de elucubraciones metafísicas, esta dirección de la filosofía se observa en todos sus textos, y no solo en aquellos que hoy se consideran mera traducción de Krause. Se puede entender que en la España moderna es una vez más en este campo del conocimiento, el krausismo el que innova con una dirección de estudios que años después tendrá cierto éxito: la filosofía de la vida.

> Sólo de la razón sana y sistemática a la vez espera la Humanidad una ley de vida que autorice la convicción, y sosiegue el corazón, y encamine la voluntad, realizando en el hecho la armonía

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 75-82.

> fundamental de nuestro ser; que contando y estimando todas nuestras facultades, pueda levantar el espíritu a considerar los supremos objetos del pensamiento, la libertad, el deber, Dios, para entrar en sí ilustrado y fortalecido a utilizar en una sabia conducta el fruto del largo viaje y trabajo empleado (Sanz del Río, 1869, 260).

1.2. Historia

En la realidad histórica, en la sucesión de eventos, se puede observar la idea que los anima. El krausismo da un papel importante al acontecer histórico, puesto que es en él en donde se realiza la humanidad. Esto está en relación con las corrientes historicistas del siglo XIX. Lo histórico puede aportar una ley, pero esta ha de ser contrastada con los principios racionales. Este conocimiento de la realidad histórica que conforma el contexto o circunstancias de los individuos es fundamental para el acomodo de la idea, es decir, para la elaboración del ideal apropiado en cada momento y lugar.

En relación a los diversos modos de existencia que considera la Analítica[1], la Historia, como disciplina, necesita para el estudio completo de su objeto, aunar los conocimientos diversos que aportan las distintas fuentes: la razón (conocimiento de lo absoluto y de lo ideal), los sentidos (conocimiento de la variedad sensible) y, por último, la colaboración del entendimiento y la imaginación (conocimiento ideal – sensible):

> La Ciencia de la Historia, como todas las ciencias particulares, es también formada según todas las fuentes y todos los modos de conocimiento, en cuanto es conocida primero absolutamente en la idea fundamental de la vida como propiedad de Dios; después es conocida eternamente como ideal eterno de la vida temporal; después es conocida sensible o históricamente, según su infinita determinación y su individualidad; por último, es conocida en la unión de todos estos modos de conocimiento, esto es, en conocimiento sintético o armónico, donde lo individual histórico es referido y juzgado según lo eterno o según la idea, y en consecuencia es conocido y proyectado el ejemplar histórico del presente, progresivo para el porvenir (Sanz del Río, 1871, 38).

La Historia como ciencia es «justamente descripción y narración de la vida» (1871, 37); la vida que muda en el tiempo, igual que mudan los ideales con que se va desarrollando no obstante el fluir continuo del hálito de eternidad y permanencia que insufla la esencia humana. Y es precisamente el conocimiento de esta continuidad lo que no puede pasarle de largo al historiador: «Las ideas son la luz que ilumina el ojo del historiador, si ha de ver claramente lo efectivo presente y componerlo en una imagen esencial y bella» (1871, 38).

Uno de los historiadores de mayor renombre del krausismo, Rafael Altamira, se empeña en dotar a la Historia de un carácter científico en lucha con la sentencia aristotélica sobre el conocimiento histórico: «no cabe ciencia de lo particular». Desde el ideal precisamente el conocimiento de lo particular, como hemos estudiado, se alza mediante las leyes eternas de la evolución histórica halladas mediante el conocimiento racional (intuición de lo real). Es este sistema el que le sirve para no contentarse con las meras generalizaciones que a la disciplina histórica se le atribuía tras la condena del estagirita, sino que entreveía una ciencia en el sentido preciso que se le daba al término, aquel que comprende lo particular bajo el conocimiento de leyes comprendidas por la razón:

[1] Se conoce con el nombre de Analítica la obra de Sanz del Río titulada *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis* (1860).

> Para mí, particularmente, lo esencial del problema no está, sin embargo, en que el conocimiento histórico se conforme o no con la definición aristotélica de la ciencia y sea susceptible de abstracciones más o menos amplias, sino en que pueda alcanzar aquellas cualidades de verdad, certeza y evidencia que separan el conocer científico del vulgar (Altamira, 1936, 85)[2].

2. Filosofía de la Historia

Para completar lo dicho hasta ahora hay que reflexionar sobre la relación entre la idea de humanidad y la historia, o mejor dicho, la toma de conciencia sobre el sentido de los hechos. Característico del krausismo es ese observar los acontecimientos de la vida y de la historia desde un punto de vista *sub specie aeternitatis*. Se hace cargo de la realidad desde un determinismo evolutivo caracterizado por los signos del progreso y del bien de la colectividad. En este aspecto las actuaciones particulares se suponen juzgadas por la entera humanidad, al menos en tanto que esta se ve afectada por su beneficio o perjuicio. La humanidad es una idea absoluta o intuición pura en la que se integra a todos los hombres, tanto los presentes como los pasados y los futuros; no es por tanto exactamente una abstracción de la realidad, como si por inducción se hubiera llegado a la proposición general de la existencia de un grupo humano inferido de los casos particulares.[3] La concepción de la filosofía de la historia del krausismo español ha de entenderse desde el determinismo del siglo XIX, asociado al Romanticismo, y sobre todo desde la elaboración de Herder del concepto lineal y progresivo de la Historia. La historia de la humanidad es la réplica a escala de la vida del hombre, y así lo dice Sanz del Río en la Introducción al *Compendio de la Historia universal* de Weber:

> Si la historia de la humanidad ha de tener verdad real y semejanza con la de la Naturaleza, y si ambas han de caber bajo la Historia universal y llevarnos por este camino al conocimiento de Dios como el Fundador y Gobernador del Mundo todo y del nuestro en la tierra; la edad primera ha de preceder a la segunda en la vida como precede a la juventud la infancia (Sanz del Río, 1853, 10).

El sujeto de la historia es por tanto, para el krausismo, el hombre en tanto que humanidad, pero también desde luego lo es Dios en tanto que la primera está contenido en el segundo, la diferencia entre estas dos historias, en palabras de Teresa R. de Lecea sería «la diferencia entre dos clases de Historia: el concepto abstracto, idealizado de Historia, y el concepto "vivo" y dinámico de la Historia. De la primera el sujeto será Dios, el ser absoluto, intemporal; mientras que de la segunda únicamente podrá ser sujeto la Humanidad, como conjunto de individuos concretos, vivos y temporales» (1991, 159).

[2] El conocimiento vulgar es aquel que se contenta con las apariencias de los hechos aislados, en lugar de establecer principios y leyes que los comprendan y les den unidad y relación interna. En el reclamo de Altamira se puede apreciar la postura intelectual del maestro de Illescas, con aquellas palabras de su discurso inaugural, ya comentadas en este trabajo: «Nunca el conocimiento empírico solo establece principios, formula leyes, anticipa planes de vida: no da impulso ni movimiento si no está acompañado de la Ciencia, que lo ilustra, lo confirma, lo dirije (sic), así como la Ciencia necesita de los hechos para determinarse y aplicarse a la vida. Si nosotros no supiéramos anticipadamente que la Naturaleza obra según ley constante, fuera ocioso experimentar e indagar» (Sanz del Río, 1871, 311).

[3] Se trata, como bien señala Teresa Rodríguez de Lecea, de un «conocimiento inteligible superior» y no producto de una abstracción del entendimiento, como escribe diáfanamente Sanz del Río: «Cuando pensamos en esta idea – la de humanidad -, no la inventamos de capricho ni abstraemos un concepto común a varios individuos; no formamos una noción abstracta, sino que reconocemos y atestiguamos nuestra Naturaleza común a todos… Es pues independiente la idea de humanidad de la reunión temporal de individuos humanos en un tiempo o historia particular» (Sanz del Río, 1904, 28).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 75-82.

La historia desde el krausismo se ve en un doble aspecto, en consonancia con el idealismo alemán: interior y exterior, como bien se ha estudiado ya por autores cuya aportación a la krausología es tenida por clásica, sin lugar a dudas así lo es en el caso de López Morillas y Jongh-Rossel[4].

Esta historia interna /externa se ha analizado también en las versiones de autores cercanos al krausismo como Unamuno o Machado. Ya Julián Sanz del Río elogiaba esta distinción entre relatos históricos sobre un mismo pueblo y tiempo en el *Compendio de historia universal* del profesor alemán Weber, si bien, en ese caso, lo que distingue a una de otra es el que trate de la política, en el sentido de los grandes acontecimientos políticos (resultados) o la vida del espíritu del pueblo (causa):

> La distinción que se hace en todo el Compendio entre la historia externa (política) y la interna (cultura, literatura, religión). Explicándonos en breve, diremos que la historia interna de un pueblo, se refiere principalmente a determinar las causas; la esterna (sic) atiende a determinar y exponer los resultados de las causas. Un pueblo es como un hombre, el agente y causa de su historia, el padre de sus hechos, apoyándose siempre, a sabiendas o no, en su vida interior, y con esto está como el individuo a la cabeza de su historia en su nacimiento, florecimiento y fin más o menos prematuro, y en parte merecido por él mismo. Pues esta vida interior aunque tiene un fondo inagotable, la libertad humana bajo Dios, puede y debe precisarse por el historiador en los hechos históricamente verificables (Sanz del Río, 1853, 29).

Al hilo del contenido de las últimas líneas de la cita de arriba, no puede rehusarse algunas palabras al tema de la libertad y la providencia en la filosofía de la historia krausista. El ascender de la Humanidad a lo largo de las tres edades requiere el obrar humano así como la influencia de la divinidad (Dios):

> Así llegan la humanidad y el hombre desde la primera edad simple (inocente), y desde la segunda edad opositiva a la tercera edad armónica, ayudados, es verdad, de Dios, y del orden divino, mediante influencias suaves, unas animadoras, otras salvadoras, otras severas y expiatorias; pero sin mengua de la libertad, y dejando cada vez harto campo para que pueda tomarlas o rechazarlas temporalmente el hombre, el pueblo, o la humanidad de un cuerpo planetario. Porque la providencia de Dios es siempre racional y total, y mediante esto y en esta razón, es también particular e individual, pero no esta sin aquella (Sanz del Río, 1904, 148).

De hecho, la historia de la humanidad se entiende como parcialmente el acontecer de Dios mismo: «[…] la Historia de la Humanidad supone la Historia de la Naturaleza, del espíritu y de Dios como el Ser supremo» (Sanz del Río, 1871, 39). Del mismo modo como se armonizan los opuestos en el sistema krausista, se trata, en este aspecto, de conciliar determinismo y libertad. Los sucesos históricos son el desarrollo progresivo de la idea divina, y sin embargo, para que esta idea vaya haciéndose realidad efectiva requiere de la libertad humana. Así, la

4 Así, por ejemplo, Elena M. de Jongh – Rossel expresa en *El krausismo y la Generación del 98* esta misma noción de la Filosofía de la Historia refiriéndose a la filosofía del krausismo alemán o pensamiento krausiano: «Krause establece una distinción entre historia externa e historia interna, considerando que es esta la verdadera. Esta interpretación supone un ideal de futura perfección humana en el que las crisis son efímeros paréntesis. No está de más señalar, como lo ha hecho López Morillas, que esa actitud que cunde por Europa en el siglo pasado, tiene sus antecedentes en el movimiento romántico, cuando se generaliza la distinción entre historia interna y externa» (1985, 163).

historia individual y la historia humana genérica se armonizan. El conocimiento de la idea en su evolución histórica se hace necesario, pero no suficiente, para la consolidación de los signos del tiempo mediante la acción libre humana. La libertad en el krausismo no se entiende como mera ausencia de coacción o presión al elegir entre diversas alternativas (libertad negativa), sino como libertad de hacer lo que se quiere hacer en el momento oportuno (libertad positiva), o lo que es lo mismo, el libre uso de sus facultades esenciales, lo cual está garantizado por la libertad negativa, que es por la que específicamente vela el Derecho.

En la historia ven siempre oposiciones enfrentadas irremediablemente, lo cual les acerca a las filosofías del movimiento[5] (Heráclito decía que el mundo estaba en guerra constante). De esta oposición necesaria surge el progreso, de lo que se infiere que allá donde no se encuentre un opuesto, se da el estancamiento: «La historia del pueblo y del individuo crece más cuanto más sostenida y proporcionada es en los sujetos esta oposición» (Sanz del Río, 1853, 22). Esto enlaza con la ley de la historia que enerva dicha concepción, a saber, la ley organicista que entiende que la verdadera dialéctica es la que mantiene la lucha de sus puestos y no las reduce a una síntesis abstracta. Sus fases son: unidad, variedad y armonía:

> Por esto a pesar de las apariencias sabe el historiador moderno que nuestra Europa que ha reunido muchas más oposiciones, más largas y más proporcionadas que ningún pueblo, está cercana a más grande florecimiento y a una nueva vida bajo la ley de armonía de estas mismas oposiciones y de todas ellas, para que se cumpla aquí también la ley de la Historia y del mundo: unidad simple, oposición, y unidad compuesta o armonía (Sanz del Río, 1853, 23).

Al igual que hay oposición entre los elementos de la vida, se establece un contrate de opuestos entre la idea de la historia y los hechos concretos; contraste, no obstante, meramente aparente, pues en el progreso y culminación última de la idea en la historia ambos planos encuentran equilibrio:

> Entre estas ideas y el montón de hechos históricos, hay una contradicción aparente, no real. Frente al criterio racionalista que opone razón frente a historia, Sanz del Río, siguiendo a Krause, propone la fórmula idea frente a ideal. Éste no es la antítesis de aquella, sino sólo su actualización parcial. La idea es siempre idea de Dios, y, por tanto, algo aprióricamente inalcanzable; el ideal de la humanidad, en cambio, es la aspiración constante de llevar a plenitud la existencia humana (Suances Marcos, 2006, 84).

En el sentido de la cita reproducida, el equivalente en el krausismo a razón e historia es idea y realidad histórica; el ideal, como dice el profesor Suances Marcos, es la aspiración o el plan con que se desarrolla la idea en el acontecer temporal, de manera que en la historia efectiva e individual puede observarse la señal de Dios o de la idea, como marca o referencia de origen (el artista es conocido por su obra), algo muy importante para la concepción de la Filosofía de la Historia, disciplina que se conforma así, si se me permite el concepto, en una cierta teología material; en el desarrollo histórico se percibe el plan divino tanto como la finitud humana lo permite:

[5] Por filosofías del movimiento o del cambio me refiero a aquellas que perciben en el mundo un constante fluir de opuestos (perspectivas, variedad, apariencia), representado por el elemento físico del fuego en la concepción de Heráclito, la más representativa de esta posición en la historia de la filosofía, y en enemistad con la de Parménides, la filosofía de la negación del movimiento o filosofía de lo permanente (la verdad, una e indivisa). El krausismo, como es obvio por lo dicho hasta ahora, desde su eclecticismo organicista, asume estas posturas enfrentadas y concilia a ambas.

> Aunque limitados de todos lados en nuestra ojeada histórica, podemos, sin embargo, contemplar en la vida del Espíritu todo y de la Naturaleza toda, podemos conocer las señales de Dios como el artista eterno como el criador y el ordenador de la vida, y también en esta tierra y en la imagen limitada que proyectamos de su historia (Sanz del Río, 1871, 38).

Como apunta Capellán de Miguel en su estudio general del krausismo español, ese momento cumbre del progreso de la humanidad es la materialización del ideal:

> Lo más interesante de la Filosofía de la Historia krausiana son dos elementos principales. En primer lugar, hay que destacar que se trata de un proceso claramente teleológico: toda la Historia de la Humanidad se encamina a un punto último cuya realidad es encarnada por el Ideal. Ese Ideal no es otro que la Alianza global de la Humanidad en la tierra, compuesta de todas las uniones parciales que ya ha expuesto previamente y que debían producirse en cada una de las esferas particulares de la vida al cumplir el hombre con el fin propio de cada una de ellas (Capellán de Miguel, 2006, 77).

No obstante, antes de la llegada del punto culminante postulado para la humanidad, esta idea que rige el mundo, como ley suprema, y que se identifica con el Ser Absoluto o Dios, es susceptible de ser conocido mediante las intuiciones de la razón, superando las limitaciones de la visión histórica o temporal que ofrecen los sentidos. Es así como se elevan sobre las teorías del movimiento o del cambio incluyéndolas en la unidad de la razón. A este aspecto tan importante de la doctrina krausista y de tan especial relevancia en el krausismo español, dedicó uno de sus volúmenes originales (no atribuible a ninguna obra previa de Krause) Sanz del Río, quien ilustrando el concepto expresado en las líneas de arriba dijo en su *Discurso inaugural del año académico 1857 – 1858*:

> Todo dentro del tiempo pasa, todo es diferente, todo es arrebatado. La vida asoma un momento para dar en la muerte […] Pero las oleadas del sentido, si turban el corazón, no ciegan la razón […] Las nubes se recogen, y no dejan contemplar la unidad del mundo en medio de la variedad, la estabilidad entre la mudanza y el accidente (Sanz del Río, 1869, 261).

Bibliografía

Altamira, Rafael (1936), «La ciencia de la Historia», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Núm. 910 y 911, LX. 62-67; 82-85.

Capellán de Miguel, Gonzalo (2006), *La España armónica. El proyecto del Krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Jonhg Rossel, E. M. (1985), *El krausismo y la generación del 98*, Albatros-Hispanófila, Valencia.

Rodríguez de Lecea, Mª Teresa (1991), *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid.

Sanz del Río, Julián (1853), «Introducción y ojeada sobre la historia antigua», en Weber, Georg, *Compendio de historia universal*, (Trad. Sanz del Río) Tomo I, Imprenta de Díaz y Compañía, Madrid.

Sanz del Río, Julián/ Krause K. C. F. (1860), *El sistema de la filosofía. Metafísica. Primera*

parte. *Análisis*, Imp. Manuel Galiano, Madrid.

Sanz del Río, Julián (1869), «Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico 1857-1858 en la Universidad Central», *RFLC* de Sevilla, Tomo I, pp. 242 - 249; 257 - 265; 307-312; 321-326.

Sanz del Río, Julián (1871), «Filosofía de la Historia. Idea y plan filosófico de la Historia», *RFLC* de Sevilla, pp. 36-42; 59-66;97-105.

Sanz del Río, Julián / Krause, K. C. F. (1904), *Ideal de la humanidad para la vida*, Biblioteca Económica Filosófica, Madrid.

Suances Marcos, Manuel (2006), *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid.

Georg Lukács y Jean-Paul Sartre

Consideraciones a partir de un debate inconcluso

José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ

Universidad de Guanajuato

En 1946, meses después de su famosa conferencia titulada *El existencialismo es un humanismo*, publica Jean-Paul Sartre su ensayo *Materialismo y revolución*, en donde explora la posibilidad de una "tercera vía" teórica entre el idealismo y el materialismo, con la finalidad de buscar un entendimiento entre el existencialismo y el marxismo. A mediados de 1947, Georg (György) Lukács inició la polémica con su escrito de respuesta, titulado *¿Existencialismo o marxismo?*

Intentaré hacer el recuento reflexivo de algunos de los elementos principales de este debate entre Lukács y Sartre para mostrar su productividad en ambos contendientes, y además mostrar su relevancia para marcar el rumbo posterior de la filosofía contemporánea, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre el individuo y la sociedad, la ética y la política. A pesar de comenzar de forma un tanto ríspida y visceral -casi como un "diálogo de sordos"- las posiciones de ambos contendientes se irán enriqueciendo y existirá finalmente, sostengo, un aprendizaje mutuo.

En *Materialismo y revolución*, afirma Sartre,

> El materialista, al negar su subjetividad, piensa que la ha disipado. Pero el ardid se descubre fácilmente: para suprimir la subjetividad, el materialista se declara *objeto*, o sea materia de ciencia. Pero, una vez que ha suprimido la subjetividad en provecho del objeto, en lugar de verse como una cosa entre las cosas, sacudido por las resacas del universo físico, se convierte en *mirada objetiva* y pretende que contempla la naturaleza tal como es absolutamente. Hay un juego de palabras con la objetividad, que tan pronto significa la cualidad pasiva del objeto que miramos, como el valor absoluto de una mirada despojada de debilidades subjetivas. Así el materialista, habiendo superado toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea en un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. (Sartre 1971: 8)

Sartre pretende criticar tanto a la escolástica marxista soviética, como a algunos de sus representantes franceses, reinterpretando a un marxismo que todavía no conoce lo suficiente, pero también mostrando simpatía por los ideales revolucionarios. Este marxismo a criticar despreciaría la subjetividad y tendría un enfoque reduccionista del fenómeno humano, y en ocasiones un enfoque francamente fantasioso de la ciencia natural. Pero curiosamente el joven Lukács, en su libro de 1923, *Historia y conciencia de clase* -que Sartre no había leído en 1945- había hecho ya una interpretación del marxismo en clave hegeliana que realzaba el papel de la subjetividad y de la conciencia en el proceso histórico-revolucionario, rechazando la dialéctica de la naturaleza de Engels como un añadido positivista inadecuado para el marxismo.

Estos antecedentes ayudarían a fortalecer la contra-crítica de Lukács en esta polémica. Aunque ya había abandonado algunas de sus posiciones de 1923, el filósofo húngaro había leído de manera detallada los textos de Sartre, sin embargo la rígida posición que se ve obligado a mantener -como resultado del inicio de la guerra fría y de la polarización que generaba- no le permite mostrar de manera directa los puntos de acercamiento, sino que por el contrario, debía mantener la tesis de que el idealismo y el materialismo, el existencialismo y el marxismo serían irreconciliables sin más, de modo que sólo podría escogerse a una de las dos alternativas, cerrando el camino a todo posible entendimiento o búsqueda de una "tercera vía", a toda síntesis conciliadora, tal como Sartre parecería pretender.

Lukács buscaría resolver una serie de problemas de fondo que tenía el propio marxismo, dentro del marco de una búsqueda de la dimensión histórica de la dialéctica, y que Sartre había señalado también.

> En el dominio de la teoría del conocimiento, se destaca la búsqueda de la objetividad; en el plano de la moral se trata de salvar la libertad y la personalidad; desde el punto de vista de la filosofía de la historia, finalmente, la necesidad de nuevas perspectivas se hace sentir en el combate contra el nihilismo. (Lukács 1970: 10)

Tanto la teoría epistemológica del "reflejo" de Lenin, insuficiente y contradictoria, como la idea determinista de que el mundo de los hombres se reduce a "un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales" (Sartre 1971: 5) serían inaceptables para Sartre. El manual acerca del materialismo histórico y dialéctico que publicó Stalin le sirve para mostrar las contradicciones de un materialismo que busca explicar la necesidad del cambio, pero reduciéndola a un reflejo simplista de la realidad. Apela Sartre a la frase del propio Marx en los Manuscritos de 1844, que afirmó la necesidad de superar la antinomia del idealismo y del materialismo, resaltada en Francia por Henri Lefebvre. El carácter "dialéctico" del materialismo no resolvería los problemas teóricos, sino más bien muestra para Sartre que el materialismo, cuando se pretende dialéctico ingresa en el idealismo.

> Pero si el materialismo es una *actitud humana*, con todo lo que este concepto comporta de subjetivo, de contradictorio y de sentimental, que no se lo presente como una filosofía rigurosa, como la doctrina de la objetividad. He visto muchas conversiones al materialismo: se entra en él como en religión. Podría definirlo como la subjetividad de quienes se avergüenzan de su subjetividad. (Sartre 1971: 21)

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 83-91.

Al referirse a esta polémica, Juan Manuel Aragüés en su libro *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, afirma que Lukács reconocía un cierto fundamento a la crítica sartreana, y esta coincidencia le servía para poder dirigir sus dardos contra el marxismo vulgar, como el de Plejanov o Bujarin, que consideraba el determinismo económico de la conciencia humana como una fatalidad mecánica. Esto demostraría -afirma- la "gran habilidad de Lukács para poder desarrollar un marxismo 'diferente' bajo la apariencia de un plegamiento a la ortodoxia estalinista" (Aragüés 2005: 137). En esto tiene razón, pero lo que Aragüés no señala, es que las acusaciones contra Sartre de ser nihilista, subjetivista e irracionalista, son ajustes de cuentas de Lukács con su propio pasado, al que desea conjurar, y no sólo un simple plegamiento a la ortodoxia soviética.

También Lukács acierta sus dardos, a pesar de su postura dogmática frente a la URSS, cuando muestra que con la ontología existencial de *El ser y la nada* no podría fundarse un actuar colectivo, organizado y consciente en el mundo -tal como la práctica política- puesto que en esta obra habría partido de un subjetivismo extremo en donde -por decirlo en términos famosos- "el infierno es el otro", con una perspectiva casi hobbesiana. Pero yerra en su pronóstico de que las ideas de Sartre puedan convertirse en la ideología de la reacción. Aragüés mismo -que se sitúa del lado de Sartre en esta polémica- reconoce que estos postulados hipersubjetivistas debían disolverse, y rastrea algunos elementos en los escritos de Sartre que van en esa dirección, sobre todo en lo que corresponde a los escritos póstumos de los años 40, en los que considera que las objeciones contra Sartre serían satisfechas.

De cualquier modo, al final de la tercera parte de *El ser y la nada* Sartre habría comenzado a construir la noción de nosotros-sujeto como composición de subjetividades. En *Cahiers pour une morale* (1948) Sartre intentaría construir, bajo el concepto de *ayuda*, "la construcción de un nosotros ontológico apoyado sobre un proyecto colectivo, la superación de la necesidad (besoin)" (Aragüés 2005: 145). Efectivamente, Sartre enfrentará la tarea de ajustar teoría y práctica a partir de su compromiso militante dentro de una izquierda independiente y no oficial. En *Materialismo y revolución*, Sartre había avanzado hasta esta posición:

> Un ser contingente, injustificable, pero libre; enteramente sumergido en una sociedad que lo oprime, pero capaz de superar esa sociedad por sus esfuerzos para cambiarla, he ahí lo que pretende ser el hombre revolucionario. El idealismo le mistifica en el sentido de que le amarra a derechos y valores dados, le oculta su poder de inventar sus propios caminos. Pero el materialismo también le mistifica al robarle su libertad. La filosofía revolucionaria debe ser una filosofía de la trascendencia. (Sartre 1971: 41)

Para Sartre el materialismo sería cómplice del amo burgués porque acaba concibiendo al trabajador como una máquina y como un objeto en términos "tayloristas" y "conductistas", por lo que el obrero tendría que liberarse tanto de la perspectiva burguesa como de ese materialismo marxista manipulador y controlador, comprometiéndose en una lucha colectiva por la libertad. En su texto de 1952, *Los comunistas y la paz*, Sartre ya busca una nueva dialéctica que sea capaz de hablar de la individualidad y de la singularidad, y no reducirla directamente a relaciones universales.

> Un hecho concreto es, a su manera, la expresión singular de relaciones universales, pero sólo puede ser explicado en su singularidad mediante razones singulares: si se quiere deducirlo de un saber absoluto pero vacío se pierde el tiempo… (Sartre 1965: 170)

La pobreza y explotación del obrero y la deshumanización en que lo introduce la automatización serían las causas del impulso hacia un "humanismo de la necesidad", en el que se reivindica el derecho de ser hombre, en un proceso en que el hombre estaría por hacerse libremente (Sartre 1965: 227).

Podríamos decir que tanto la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, como la *Estética* y la posterior e inacabada *Ontología del ser social* de Lukács tendrían en común la búsqueda de un marxismo no dogmático en el que obtengan un lugar más adecuado y digno la subjetividad humana, la personalidad, la cultura, el humanismo y la libertad. En el caso de las primeras dos obras citadas habría que lograr esto aunque para ello sea necesaria la introducción de conceptos o esquemas nuevos o ajenos al marxismo. Si bien son obras que en su momento -y aún hoy- desarrollan aportes teóricos interesantes y significativos, muchos autores coinciden en que los intentos de ambos autores serían insuficientes, serían ensayos en parte infructuosos por estar todavía demasiado encorsetados, ser poco críticos, poco abiertos o estar circunscritos a los defectos tradicionales del marxismo de la época. Hay que asumir, además, que ha sido el Lukács denominado "herético" de *Historia y conciencia de clase* el que fue ampliamente reconocido por Sartre, Merleau-Ponty y en general el "marxismo occidental" que él inauguró con este libro. El diálogo entre Sartre y Lukács no se reduce a la consideración de esta polémica e interesante obra de juventud, en donde el concepto de totalidad dialéctica ocupa el centro de atención, sino que se sitúa en la pretensión del primero de una superación de la noción de totalidad tal como había sido concebida hasta entonces.

Habría que señalar que tanto M. Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* y en *Signos*, como Sartre en los escritos póstumos y en la *Crítica de la razón dialéctica*, se lanzan contra el mito de la *totalidad absoluta*, dirigiéndose hacia una relativización. Aragüés señala que a partir de los póstumos de los años 40 Sartre reivindica la "destotalización de la totalidad" (Aragüés 2005: 185), sosteniendo una crítica a cualquier pretensión de *retotalización*, como ocurriría en los grandes sistemas (Descartes, Kant, Hegel) que -según Sartre- "habrían intentado cerrar el mundo y se quedarían en el estadio del puro orgullo ciego." (Sartre 1996: 145).

En el póstumo *Verdad y existencia*, la libertad del individuo en cuanto reivindicación de la libertad de los otros, sería parte del proceso que implicaría una destotalización: mi verdad o la de mi grupo tendría que estar abierta a la verdad del otro o de los otros como un complemento necesario; mi ignorancia se colmaría con la iluminación del otro. "Así, por el hecho de que el espíritu es totalidad *destotalizada*, hay siempre verdad de un grupo para otro grupo o *un* individuo." (Sartre 1996: 156). Esta relación ontológica -que convertiría a Sartre en un filósofo de la intersubjetividad- sería tanto epistemológica como moral, pues para el existente como proyecto libre la verdad de la conciencia es moral, puesto que es una autoelección existencial que se autoproporciona reglas (Sartre 1996: 121). Tanto aquí como en *Materialismo y revolución* Sartre afirma la importancia de la *actitud* o de la autoelección existencial, tanto como una noción de verdad existencial, pero tengo que señalar aquí que curiosamente ésta búsqueda de una base existencial perteneció también al joven Lukács, -ese que ha sido tildado de "idealista"- como se muestra en *Táctica y ética*, en donde Lukács afirmó en 1919 que la meta del comunismo sería la construcción de una sociedad en la que la elección moral reemplace a la imposición de la ley en la determinación de todas las actividades, el compromiso político aparece aquí como un compromiso existencial auténtico.

Lukács en su *Estética* parte de una consideración filosófica cuya base es la vida cotidiana, otorgando un espacio propio a las objetivaciones culturales y artísticas muy distinto al del marxismo dogmático, G. Lichtheim señala que en la *Estética* el arte articula la autoconciencia

de la especie humana, siendo la imagen mimética de un mundo "objetivo" de valores, al mismo tiempo el arte sería una interpretación y representación de la realidad bajo la forma de imágenes tomadas de la personalidad humana, de modo que sostendría una guerra en dos frentes: "contra la decadencia occidental, por un lado, y contra la extrema simplificación soviética, por otro" (Lichtheim, 1973: 192), es decir, contra un decadentismo que, en su opinión, estaría en la base de la filosofía de Sartre.

El pensador francés -que pareció ignorar esta significativa obra- afirma al principio de su *Crítica de la razón dialéctica* que Lukács estaría lejos de partir del hombre concreto y sostendría concepciones dogmáticas o apriorísticas. "El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los hechos *antes* de haberlos estudiado" (Sartre 1963: 29). Lukács habría sido sometido a juicio junto con todos los demás marxistas, de todos colores y sabores -considerados dogmáticos- que no sabrían apreciar el proceso social como una "totalidad singular", por lo que "en lugar de una búsqueda totalizadora tendríamos una escolástica de la totalidad" (Sartre 1963: 29); ellos serían capaces de construir una categoría universal a partir de un solo acontecimiento concreto, sin preocuparse por diferenciar.

Sartre sin embargo, no evitó las críticas de los que consideraban insuficiente la perspectiva de esta obra sobre la razón dialéctica, como una síntesis no lograda precisamente de los dos enfoques que quería armonizar. Ya Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* le reprochó que habría despojado a las categorías marxistas de su sentido genuino, colocándolas bajo la luz de su filosofía, de modo que no habría podido salir de una filosofía basada en el *cogito* cartesiano, con una interpretación extremista y "ultra-bolchevista" (Merleau Ponty 1974: 109). Para W. Desan seguiría habiendo una perspectiva hobbesiana en la perspectiva de la lucha violenta a la que obliga la escasez, con una sobreestimación de la escasez como causa de todos los conflictos, una perspectiva cartesiana que partiría de la conciencia solitaria y una defensa forzada y panfletista de la causa comunista. La actividad de los individuos -en donde todos aparecerían como similares- generaría una totalización a través de su praxis, pero ésta acabaría fácilmente sofocada por el grupo que se "serializa" y se institucionaliza, convirtiéndose en un poder extraño, perdiendo así el individuo su soberanía, al mismo tiempo que aparecería el otro como un *alter-ego* que pierde precisamente su unicidad. No parecería posible una posibilidad de síntesis entre la libertad creadora absoluta que propugna y el marxismo original (Desan 1971: 341).

W. Odajnik apoya la opinión expresada por Desan acerca de que el intento de Sartre conduciría a un maniqueísmo en el que, por ejemplo, el grupo se autonomiza, negando al individuo la subjetividad que estaría en la base de la acción social, siendo la *Crítica de la razón dialéctica* un "hijo ilegítimo que ni los marxistas ni los existencialistas reconocerían como propio", por lo que sería más semejante al marxismo que al existencialismo (Odajnik 1966: 264). P. Chiodi, desde una interpretación marxista más cercana a la fuente hegeliana -como sería la de Lukács- considera que se trata en el fondo de una concepción trágica, pesimista e idealista de la condición humana, que propugnaría que la desalienación sería inalcanzable, confundiendo una situación histórica particular de desaliento con la estructura de la existencia sin más, un estado sin posible remoción (Chiodi 1969: 211). Para J. L. Rodríguez, "la pretensión de la obra del 60 no puede culminar adecuadamente, puesto que el individualismo propio del existencialismo no es conciliable con una inteligibilidad socio-histórica de carácter dialéctico" (Rodríguez 2004: 345), "la impertinencia de las categorías dialécticas de necesidad-finalismo, sobredeterminadas por la apuesta a favor de la superación

necesaria-finalista, resultan difícilmente articulables con la defensa del absoluto de la libertad y ni siquiera con la reivindicación de una praxis libre… la apuesta a favor de la libertad del existente y de una posible socialización de la misma no puede encontrar fundamento cuando la misma invoca las categorías dialécticas del orden hegeliano." (Rodríguez 2004: 347)

Lukács había afirmado en *Significación actual del realismo crítico*, que el ateísmo de Sartre "no concibe el alejamiento de Dios del mundo de los hombres como una liberación, como lo concebían Epicuro o los ateos de la burguesía revolucionaria, sino como un abandono del mundo por Dios, como soberanía del desconsuelo de la vida, de la falta de significado de toda finalidad humana en un mundo semejante" (Lukács 1963: 55). F. Riu afirma que Sartre habría mezclado en forma inadecuada su idea metafísica de la libertad con la política marxista, pues buscaría que el revolucionario luche por un orden mejor y por nuevos valores, pero al mismo tiempo temería una vuelta a cualquier tipo de valor, por lo que "su único valor deberá ser el constante traspaso de la situación dada… el *perpetuum movile* de una revolución permanente" (Riu 1968: 76), todo esto en un esfuerzo ininterrumpido, sin término. F. Jeanson en cambio, ofrece una interpretación más favorable de lo que llama la "desesperanza saludable" de Sartre, en la que el único absoluto después de la pérdida del absoluto sería la apuesta o la elección mediante la que nos creamos a nosotros mismos libremente, defendiendo el "loco optimismo de ese pesimista" (Jeanson 1968: 347) que caminaría hacia el compromiso entre seres contingentes y finitos, hacia una relación más auténtica con los otros y hacia un encuentro con los otros que nos ayudaría a conformarnos. Todo esto en un movimiento que debería conducir hacia la reciprocidad, la lucha contra la injusticia y la universalización.

Lukács fallece sin concluir su *Ontología del ser social*. Al igual que Sartre, nunca terminó el libro de ética que se proponía escribir. Esta ontología se fundamenta en el proceso de trabajo y en los actos intencionales conscientes. El concepto del trabajo, haciendo una interpretación de Marx, sería la categoría central en la que todas las otras determinaciones se manifiestan *in nuce*, como "el átomo de la sociedad misma" (Lukács 1971: 22) y el modelo de toda actividad consciente teleológica. Los valores derivarían y se conformarían de acuerdo al proceso de trabajo:

> en la aserción del trabajo más simple surge ya el problema de la utilidad y no utilidad, de la adecuación y la no adecuación de un concepto de valor. Cuanto más se desarrolle el trabajo, tanto más amplias llegarán a ser las representaciones de valor implicadas, tanto más sutilmente y en un plano tanto más elevado se situará la pregunta de si una cosa es adecuada o no para la autoproducción del hombre dentro de un proceso que cada vez se hace más social y complicado. Aquí radica, a mi parecer, el fundamento ontológico de aquello a que damos el nombre de valor. (Lukács 1971: 38)

El paradigma del trabajo, base de la ontología social del último Lukács, consiste en la aplicación del modelo estructural de la actividad del trabajo a todas las otras clases de actividad humana, lo que llevaría a Lukács a un tipo de cartesianismo basado en la acción intencional del sujeto individual.

El último Lukács se opondría igualmente al marxismo economicista, inspirándose también en la filosofía de Epicuro. El filósofo húngaro hablaba de una "casualidad insuperable" en la evolución irregular de la historia, y esto se debía a que existirían *alternativas* abiertas a los individuos que pueden cambiar el curso de la historia. El azar ocupa un lugar no despreciable en lo que llamó su "concepción alternativa del socialismo" (Lukács 1971: 183), aunque enmarcada a menudo en categorías que oscurecían las consecuencias de este planteamiento.

Este es uno de los lugares en que encontramos las consecuencias teóricas del debate con Sartre y del diálogo con su propio pasado influido por Kierkegaard, puesto que la alternativa social modificaría al propio sujeto e incrementaría la autonomía en un proceso dialéctico de interacción social que media entre la economía y la cultura. En el ser social los valores serían la base de las posibles alternativas individuales y de su toma de posición. Comenta M. Ballestero que es aquí donde Lukács "retiene *conceptos filosóficos* de la reflexión de Kierkegaard; 'el hombre en cuanto hombre no es nunca un ser biológico ni puede ser separado de su realidad concreta' " (Lukács 2007: 39).

Mientras que para A. Infranca y M. Vedda esta obra póstuma de Lukács representa una de las más ambiciosas propuestas de reconstrucción filosófica del marxismo (Lukács 2004), para Agnes Heller, la mejor discípula de Lukács, esta obra sería un "fiasco", una obra de senectud que no poseería la genialidad de muchas de las obras anteriores del maestro. En este proyecto habría aceptado sin más "el arsenal conceptual del *diamat* (materialismo dialéctico) oficial porque esto formaba parte precisamente de la fe en el absoluto", mientras que antes por su espíritu crítico se había abstenido "de formular algo positivo en forma de sistema filosófico con estas categorías" (Heller 1984: 177). Sin embargo, estos comentarios, como los comentarios críticos a Sartre que hemos señalado, no son suficientes para que dejemos de beber en estas fuentes del pensamiento contemporáneo, pues los caminos casi sin salida del pasado nos enseñan muchas cosas acerca del rumbo hacia el que debemos dirigirnos en el presente, es decir, acerca de nuestras futuras alternativas, sobre los próximos ejercicios de libertad que será necesario emprender a partir de un posible compromiso con los más pobres, los explotados, los colonizados, los desvalidos y los victimizados.

Señalaré aquí dos puntos de coincidencia entre nuestros filósofos, que se habían entrevistado en 1949 (Nicolas Tertulian, en *Georg Lukács y el estalinismo* describe el mejoramiento paulatino de las relaciones entre los dos filósofos). En 1956, ante la invasión soviética de Hungría en que Lukács -como Ministro de Cultura- es encarcelado, Sartre participa en un texto colectivo condenando estos hechos bárbaros: *El crimen de Hungría y los intelectuales libres*, anunciando una ruptura definitiva con el Partido Comunista Francés. En el significativo año de 1968, ambos se pronuncian por la necesidad de una democratización radical, Sartre ante miles de estudiantes parisinos anuncia, el 20 de mayo, "una nueva concepción de una sociedad basada en la plena democracia, una conjunción de socialismo y libertad" (Cohen-Solal 2005: 597), mientras que Lukács escribe un libro -aunque publicado años después- donde propone un proceso de democratización *en*, *a partir* y *desde* la vida cotidiana, que figure como un *tertium datur* que supere los extremos del estalinismo burocrático, por un lado, y de la democracia burguesa, por el otro, un proceso inspirado en la autogestión y en la libre opinión pública.

La democracia socialista tendría que afirmarse para el húngaro "en la vida cotidiana", desarrollando estos hábitos y formas de convivencia más allá de la violencia, la coacción y la opresión, en un proceso socio-teleológico que transformaría cualitativamente la base de la vida misma (Lukács 1989: 98). Se acentuarían finalmente en ambos autores los objetivos -más actuales para nosotros que sus perspectivas utópicas irrealizables- de cambiar la vida, de crear nuevas subjetividades, de defender la libertad y de evitar el daño.

Consideraré finalmente dos aspectos significativos de ambos pensadores, que serían pertinentes para la filosofía social contemporánea y que merecerían ser rescatados del olvido. En primer lugar, el comentario que hace Lukács en una entrevista en el año 1966, acerca de la impresión que le causó en su niñez el pasaje de la Ilíada en el que se lamenta que Héctor sea derrotado por Aquiles, pues éste era una mejor persona que no merecía ese desenlace fatal, "el

destino de Héctor, o sea, el hecho de que el hombre que sufre la derrota tenga la razón y sea el héroe bueno, se convirtió en determinante de toda mi evolución posterior." (Lukács 1969: 43). En los análisis sobre la evolución del drama moderno del joven Lukács, señala M. Vedda "el hecho de que, al caer, el héroe trágico revele una intensidad vital que no poseen los hombres corrientes, implica una enérgica acusación hacia el mundo real… el encumbramiento del vencido está puesto al servicio del enjuiciamiento de los vencedores; el orden ya caduco representado por el héroe trágico se revela, pues, moralmente superior al orden nuevo *en el momento mismo de la decadencia*." (Lukács 2015: 15) Todo esto abre la perspectiva de una ética que se identifica con las víctimas, como la de W. Benjamin. En segundo lugar, cuando Sartre señala -acercándose y anticipándose a la perspectiva de E. Levinas, J. Derrida y P. Ricoeur- en una de sus últimas entrevistas a propósito de la obligación moral lo siguiente:

> Porque en mis primeras investigaciones… buscaba la moral en una conciencia sin reciprocidad o sin otro… y, hoy en día, considero que todo lo que le pasa a una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado a… la existencia del otro. Dicho de otro modo, toda conciencia… se constituye ella misma como conciencia para el otro. Y a esta realidad, a este sí mismo considerándose sí mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es a lo que llamo conciencia moral. (Sartre 2006: 40)

Bibliografía

Aragüés, Juan Manuel, 2005, *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Chiodi, Pietro, 1969, *Sartre y el marxismo*, Oikos-tau, Barcelona.

Cohen-Solal, Annie, 2005, *Sartre 1905-1980*, Edhasa, Barcelona.

De Rougemont, Denis, *et al*, 1956, *El crimen de Hungría y los intelectuales libres*, Asociación mexicana por la libertad de la cultura, México.

Desan, Wilfrid, 1971, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Paidós, Buenos Aires.

Fernandez Buey, Francisco, 2003, *Poliética*, Losada, Madrid.

Heller, Agnes, 1984, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona.

Infranca, Antonino, 2005, *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Herramienta, Buenos Aires.

-2007, *György Lukács. Etica, estética y ontología*, A. Infranca y M. Vedda (Compiladores), Colihue, Buenos Aires.

Jeanson, Francis, 1968, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Kadarkay, Arpad, 1994, *Georg Lukács: vida pensamiento y política*, Alfons el Magnánim, Valencia.

Lefebvre, Henri, 1961, *El marxismo*, EUDEBA, Buenos Aires.

Lichtheim, George, *Lukács*, Grijalbo, 1973, Grijalbo, Barcelona.

Lukács, Georg (György), 1963, *Significación actual del realismo crítico*, Era, México.

-1969, *Conversaciones con Lukács* (H. Holz, *et al*), Alianza, Madrid.

-1970, *La crisis de la filosofía burguesa*, ¿Existencialismo o marxismo?, trad. de A. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires.

-1971, *Conversaciones con Lukács* (Holz, Kofler, Abendroth), trad. de J. Deike y J. Abásolo, Alianza, Madrid.

-1981, *Gelebtes Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

-1989, *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Buenos Aires.

-2004, *Ontología del ser social. El Trabajo*, edición de A. Infranca y M. Vedda, Herramienta, Buenos Aires.

-2005, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, El cielo por asalto, Buenos Aires.

-2007, *Marx, Ontología del ser social*, edición de Manuel Ballestero, Akal, Madrid.

-2015, *Acerca de la pobreza del espíritu y otros escritos de juventud*, edición de Miguel Vedda, Gorla, Buenos Aires.

Mendívil, José, 2009, *La condición humana. Etica y política de la modernidad en Agnes Heller*. Universidad de Guanajuato/Conacyt, Guanajuato.

-2015, "Dos aspectos del pensamiento de G. Lukács: de la utopía estética a la democracia política", en Avila, M. y González, E. (Coord.) *Estudios plurales de filosofía contemporánea*, Universidad Autónoma de Querétaro.

-2015, "Escepticismo, ética y alteridad. De Jean-Paul Sartre a Richard Sennett", en Guerra Palmero, M. J., Hernández Piñero, A. (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid.

Merleau-Ponty, Maurice, 1974, *Las aventuras de la dialéctica*, La Pléyade, Buenos Aires.

Odajnik, Walter, 1966, *Marxismo y existencialismo*, Paidós, Buenos Aires.

Riu, Federico, 1968, *Ensayos sobre Sartre*, Monte Avila, Caracas.

Rodríguez, J. L., 2004, *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Bellaterra, Barcelona.

Sartre, Jean-Paul, 1963, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vol. Losada, Buenos Aires.

-1965, *Problemas del marxismo* (*Situations VI*), Losada, Buenos Aires.

-1968, (*et al*) *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid.

-1971, *Materialismo y revolución*, trad. de B. Guillén, La Pléyade, Buenos Aires,

-1973, *Alrededor del 68* (*Situations VII*), Losada, Buenos Aires.

-1983, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris.

-1966, *Verdad y existencia*, trad. de C. Amorós, Paidós, Barcelona.

-2006, *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980* (B. Levy) trad. de I. Herrera, Arena Libros, Madrid.

Tertulian, Nicolas, *Georg Lukács y el estalinismo.* Recuperado el 10 de Enero de 2017 de *https://marxismocritico.com/2015/02/25/georg-lukacs-y-el-estalinismo/*

De la frontera a la intemperie

Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad

David PORCEL DIESTE

IES Jerónimo Zurita (Zaragoza)

Introducción

La historia demuestra que no siempre ha sido el mismo el motivo para hacer habitable el mundo. La apropiación humana del entorno ha obedecido a razones diferentes y se ha realizado con vista a fines distintos. Así, encontramos diferencias significativas entre, por ejemplo, las construcciones del hombre del antiguo Oriente, cuya organización en torno a un lugar sagrado responde a un afán de mantenerse abierto a lo trascendente, y las del hombre moderno, constituidas a partir de un punto de apoyo que sirve de soporte a todo lo demás. Más adelante examinaremos la razón de aquella diversidad y su repercusión para el hombre actual. Por el momento, a modo de introducción, nos interesa resaltar el hecho de que *no* siempre ha sido el mismo el deseo que ha movido al ser humano a habitar el mundo, sino que, más bien, conforme ha predominado una cosmovisión u otra, han variado los fines y motivos por los que habitarlo. En este sentido, no creemos en realidades intemporales para hacer comprensible la habitabilidad del mundo, algo así como un mismo impulso primigenio y constitutivo del ser humano, subyacente a cualquier esfuerzo o proyección. Más bien, creemos en la existencia de experiencias y cosmovisiones cambiantes, históricas, que explican la diversidad de fines y de formas de habitabilidad.

En efecto, las creencias con las que contamos para habitar el mundo, los medios de los que disponemos o los valores con los que lo juzgamos, no son sino una consecuencia de una

determina manera de vernos o de experimentarnos: ¿Acaso el hombre del antiguo Oriente, a través de sus construcciones, hubiera podido afanarse en mantener vivo el contacto con los dioses si no se hubiera sentido, primeramente, como un ser exiliado, apartado de ellos por alguna falta ancestral?, ¿o el hombre moderno hubiera podido confiar en el poder de la razón para sostener sus edificaciones de no haberse visto como un náufrago perdido en la infinitud del océano? Hay por tanto experiencias históricas que nos definen y que, por ello mismo, constituyen nuestro límite, más allá del cual no cabe la acción ni la proyección: por un lado, en tanto que definen al individuo que se halla más acá de la frontera, dotándolo de una identidad y de una cultura; por otro lado, en tanto que conforman la barrera que no puede franquearse y marcan el límite dentro del cual aquél debe moverse. El resultado de tales movimientos da lugar a lugares habitables, transitables, y por ello mismo fronterizos, más allá de los cuales no hay lugar para la acción ni el pensamiento. No es este el momento de examinar el conjunto de experiencias históricas que ha recorrido la historia de la humanidad y de sus culturas, ni su influencia a lo largo del tiempo. Sin embargo, creemos urgente una clarificación de aquellas experiencias fundamentales con vistas a entender mejor el sentido y la diversidad de las diferentes formas de habitabilidad con las que el ser humano se ha ido apropiando del medio. De esta manera, tal como ahora nos proponemos, un análisis de la influencia de dichas experiencias sobre el ser humano puede ayudar a entender mejor el sentido de nuestras construcciones y las posibilidades de habitabilidad del hombre actual.

La «experiencia del exilio» como condición de habitabilidad en la antigüedad

Una de las fuentes más provechosas para alcanzar el conocimiento del fondo emocional del hombre del pasado es el mito. Como señala el historiador Mircea Eliade, una de las tareas fundamentales del historiador de las religiones consiste en iluminar el fondo emocional y sentimental que subyace en los mitos antiguos, pues ello no sólo proporciona un conocimiento de la cosmovisión antigua, sino de la manera como el hombre actual ha llegado a formarse la imagen de sí mismo[1]. Asumiendo este punto de vista, por el que se considera a los mitos como expresiones o manifestaciones de la cultura reinante, el autor entiende que muchos de los mitos orientales son una respuesta a una experiencia histórica constituyente del antiguo Oriente. Se trata de la «experiencia del exilio», por la que el individuo, como consecuencia de una falta inicial, se ve a sí mismo como un ser arrojado a un mundo que originariamente no es el suyo, en el que no ha nacido y que espera reencontrar. Mientras eso no sucede y tiene que vivir en el exilio, el hombre religioso se ve sujeto a la necesidad de construir nuevos espacios habitables, instaurando lo que el historiador denomina «Cosmos»: lugares habitables, familiares, separados de regiones desconocidas y temibles, y que permiten un punto de comunicabilidad con la región de los dioses de la que aquél procede. Muchos de los mitos orientales, como la "leyenda de Parsifal y la búsqueda del Grial" o el "mito de Indra y Visnu"[2], responden al deseo del hombre oriental de reencontrarse con lo Real, lo Absoluto o lo Verdadero, y muestran que es la voluntad de comunicarse con lo divino lo que explica la tendencia del hombre religioso a fundar reiteradamente «Centros» del mundo, que adoptan la forma de ciudades, templos o moradas. El hombre oriental, apartado del mundo de los dioses, necesita ahora vivir abierto a lo trascendente, con la mirada siempre puesta en lo divino: "En

[1] Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos,* versión de Carmen Castro, Taurus, Madrid, 1999, pp. 36-41.

[2] Para una descripción de la "leyenda de Parsifal y el Rey Pecador", puede verse Eliade, Mircea, op.cit., pp. 58, 59; para la del "mito de Indra y Visnu", Eliade, Mircea, op.cit., pp. 66-69.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 93-102.

suma, esta nostalgia religiosa expresa *el deseo de vivir en un Cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador*"[3].

Dicha experiencia explica la estructura y la organización de las antiguas sociedades orientales, todas ellas constituidas en torno a un centro de culto, así como la separación drástica entre el espacio constituido por la acción humana del espacio donde no es posible la vida. El «Cosmos» es lo ordenado, lo transitado, lo legislado, donde es posible tanto la vida sagrada como la vida cívica. Es el lugar dentro del cual el individuo puede desarrollarse en todas las facetas de la vida. Frente a él se encuentra el espacio caótico, poblado de larvas, de demonios, de «extranjeros», donde la vida es imposible. De esta manera, la experiencia del espacio sagrado, antesala del mundo divino, hace posible la fundación del mundo habitable, que se separa del «Caos» y se erige siempre en torno a un «Centro» que permite el tránsito hacia lo trascendente. Así, el hombre religioso oriental, sintiéndose como un ser arrojado a la vida terrenal, se ve impelido a constituir un lugar santo desde el que dar una orientación a la vida y seguir alimentando su sed de Absoluto[4].

La mitología de la falta y la salvación se instala a través del orfismo en el pensamiento grecolatino. Filósofos de la antigua Grecia como Empédocles o Platón, muchas veces a través de los mitos que recogen de la tradición oriental, dan testimonio de la nostalgia de Absoluto, inseparable a la «experiencia del exilio», así como del desarraigo que supone para el ser humano vivir fuera del mundo verdadero. Algunos mitos representativos, como el "mito del carro alado" que encontramos en *Fedro*[5], ejemplifican la necesidad de vivir abierto a lo trascendente y el empeño por reencontrar el mundo perdido. Lo mismo que reflejan los mitos orientales, la vida en el mundo sensible representa en el pensamiento platónico la vida alejada de lo Verdadero y la condena a vivir en el exilio. Esta concepción de la caída y de la salvación de las almas la asume con todas sus consecuencias el pensamiento cristiano. Como defiende el historiador Miguel Herrero de Jáuregui en *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, si bien el orfismo introduce en Grecia la idea de que el alma está encerrada en el cuerpo como castigo por una falta primordial, son Platón y Empédocles los que realmente influyen en la concepción cristiana del pecado original y en su visión del alma como un ente inmortal en oposición a la naturaleza corpórea[6].

Precisamente, la visión del ser humano como un ser esencialmente pecador, heredera del orfismo, subyace a la construcción de las ciudades cristianas, que ahora adquieren un fin claramente redentor. Como revela la compleja visión bíblica y cristiana de la ciudad, las ciudades aparecieron en medio de planicies desérticas –imagen del infierno- como consecuencia de un castigo bíblico anterior al diluvio, de manera que Caín y sus hijos fueron los fundadores de las primeras ciudades antediluvianas[7]. Ahora bien, a diferencia de como ocurre en la antigüedad, para el hombre cristiano cobra una especial importancia en la imagen de sí mismo la conciencia del pecado ancestral cometido por uno de sus semejantes. Y es que, como señala de Jáuregui, la noción cristiana del pecado original cometido por los primeros hombres, Adán y Eva, no es equivalente en la antigüedad al pecado antecedente cometido por los antepasados de los hombre, los Titanes: mientras que los cristianos son culpables por

[3] Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano,* trad. Luis Gil, Editorial Labor, Barcelona, 1994, p. 61.

[4] Eliade, Mircea, op. cit., pp. 59-61.

[5] Véase Platón, *Fedro,* trad. E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1997, pp. 340-352.

[6] Véase Herrero De Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo,* Trotta, Madrid, 2007, pp. 85-91.

[7] Véase Azara, Pedro, «Los orígenes míticos de la ciudad: héroes y santos patrones», en *De la polis a la metrópolis*, Eds. Manuel Menéndez Alzamora y Hugo Aznar, Abada Editores, Madrid, 2015, p.10.

solidaridad moral con Adán y Eva, en tanto que son de su misma naturaleza, los antiguos, al nacer de los restos de los Titanes fulminados, "heredan de ellos una impureza física de la que necesitan purificarse, no una responsabilidad moral que exige redención"[8]. La fundación de la ciudad cristiana adquiere así un fin claramente redentor y salvífico.

De este modo, observamos que en religiones tan distantes en el tiempo, como el hinduismo, el orfismo o el cristianismo, la naturaleza de sus construcciones, erigidas en torno a un mismo «Centro», responde a la visión del ser humano como un ser apátrida, expulsado del mundo celestial y condenado a vivir en el exilio, respecto del cual el hombre mantiene un vínculo lo suficientemente poderoso como para pretender su reencuentro, ya sea a través del conocimiento o de la acción. El resultado de dicha búsqueda es la creación de un «Cosmos», de una ciudad, de una cosmogonía. La inteligencia y la voluntad se han puesto al servicio de la necesidad de habitar un mundo al que originariamente no se pertenece, creando para ello nuevas condiciones de habitabilidad que siempre se erigen en torno a un lugar santo.

La «experiencia del naufragio» como condición de habitabilidad en la modernidad

El derrumbamiento del paradigma medieval motivado por las nuevas evidencias científicas y los profundos cambios sociales sumerge al hombre occidental en un estado de inestabilidad e incertidumbre que le prepara para una nueva experiencia histórica. La revolución científica acometida por Copérnico, Kepler, Galileo, conlleva a la pérdida de los referentes éticos y religiosos que hasta al momento habían guiado al hombre occidental. La autoridad de los grandes relatos como el del *Génesis* se quebranta y todo lo que hasta el momento se había creído firme, seguro, comienza a tambalearse: "Y, miremos por todas partes, todo se derrumba a nuestro alrededor", exclama Montaigne en los albores de la modernidad[9]. El individuo se encuentra ahora solo, sin el auxilio de la ley divina, contando con su sola fuerza para reinventar la historia y el porvenir. Si, como luego proclamará Nietzsche, "Dios ha muerto", ya no hay pecado, castigo, ni ayuda posibles. Y si ya no es posible la vida en el exilio, tampoco lo es la creación de un «Cosmos» que habitar o de una cosmogonía que narrar.

En esta situación de duda e inseguridad el hombre moderno se convierte en el náufrago que busca un agarradero al que asirse, constituyéndose la «experiencia del naufragio» como el nuevo suelo desde el que aquél va a impulsar y a realizar las futuras construcciones. Del mismo modo que la experiencia del exilio había motivado en el hombre antiguo la creación de un «Cosmos» que habitar, erigido siempre en torno a un «Centro» desde el que comunicarse con los dioses, ahora la experiencia del naufragio impulsa en el individuo moderno la búsqueda de un punto de apoyo desde el que construir la ciudad, la ciencia, la historia. La forma de habitar del náufrago se convierte así en la forma propia de habitabilidad de la modernidad, consistente en la búsqueda de puntos de apoyo que sirvan de agarradero o de sostén. Por ello, en dicha época cobra una especial importancia el interés por racionalizar el mundo, ya sea a través de la ciencia, de la historia o del urbanismo. Desde ese momento, el conjunto de edificaciones, imaginarias o arquitectónicas, responde a un mismo plan de hacer inteligible el mundo a partir de una serie de principios o fundamentos[10].

[8] Herrero de Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007, p. 315.

[9] Para una profundización de la influencia del pensamiento de Michel de Montaigne en la modernidad puede leerse el prólogo de Tullio Gregory en De Montaigne, Michel, *Ensayos (selección)*, trad. María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Círculo de lectores, Barcelona, 1996, pp. 9-31.

[10] Como señala el arquitecto Joan Calduch Cervera, "Desde la obra de Tomás Moro pasando por la ciudad fortificada de Alberto Durero, la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella hasta la *Nueva Atlántida* de Francis

Se ha dicho con razón que el individuo moderno vuelve a la razón, a la virtud cívica, para asentar desde ellas los nuevos proyectos y guiar a las nacientes disciplinas del conocimiento hacia el saber universal. Sin embargo, si bien el papel de la razón es decisivo para entender la naturaleza y los fines de las nuevas construcciones, el sujeto moderno ya cuenta con el «ser» bajo sus brazos. El «ser», antes que la razón, constituye el verdadero punto de apoyo desde el que el sujeto moderno va a impulsar y a sostener sus edificaciones. Por ello, la metafísica, como señala Ortega y Gasset[11], antes que una disciplina o una forma de conocimiento, es una «forma de estar» en el mundo consistente en un ocuparse con las cosas con vistas a su conocimiento y aprovechamiento. El filósofo español interpreta acertadamente la pregunta por el ser como una respuesta a determinadas necesidades vitales y con vistas a la consecución de resultados concretos: la metafísica no obedece, como presumía Aristóteles, a un desarrollo espontáneo y natural de la razón, sino a la imperante necesidad de vivir.

Asumiendo el punto de vista orteguiano, entendemos que es el «ser» y no la razón, el soporte fundamental que necesita el sujeto para saber a qué atenerse en la realización de sus proyectos. Por ejemplo, antes de construir sobre tierra firme, el sujeto se pregunta por el «ser» de la tierra con vistas a asegurarse de sus buenas condiciones de habitabilidad; por lo mismo, si la tierra bajo sus pies pierde firmeza y le *falla*, lanza la pregunta por la naturaleza de tales temblores con vistas a poner remedio a la situación de inestabilidad. En definitiva, la actividad metafísica es el movimiento natatorio y el «ser» el salvavidas al que el hombre moderno se aferra para realizar sus construcciones y proyectos vitales. Por ello, el sujeto, en su afán de buscar un agarradero al que asirse para elevar sus construcciones, imaginarias o tangibles, descubre en el «ser» el límite más allá del cual ya no cabe la acción ni el pensamiento. Su manera de relacionarse y de situarse en el mundo pasará por preguntarse por el ser de las cosas, tratando siempre de conocer la naturaleza de las mismas y actuando conforme a dicho conocimiento. De esta manera, lo mismo que el hombre antiguo, en el exilio, ve en el «Cosmos» el límite que lo separa del caos, de lo informe, de lo temible; el individuo moderno, náufrago en medio de la inmensidad del océano, mira el «ser» como la frontera que lo separa del «no ser», de lo que no puede soportar ni ser soportado.

La «vida a la intemperie» como condición de inhabitabilidad

Tanto el hombre antiguo como el hombre moderno encuentran fuertes motivos para habitar el mundo: el primero, para encontrar amparo en una situación de desarraigo; el segundo, para encontrar un punto de apoyo al que sujetarse en pleno naufragio. La situación dramática en la que ambos se encuentran explica la urgencia y el esfuerzo por habitar el mundo. Sin embargo, como veremos a continuación, determinados fenómenos están apartando al ser humano de esa situación de precariedad y dramatismo que servía de acicate para emprender la construcción. El hombre actual, integrado en las grandes formaciones tecnológicas y conectado a un mundo

Bacon, todas las utopías clásicas relacionan una sociedad idealizada que funciona perfectamente, con una ciudad construida con criterios racionales y que responde de un modo totalmente adecuado a las necesidades de sus habitantes.", en «Elucubraciones arquitectónicas: de la utopía moderna a la posmoderna», *De la polis a la metrópolis*, Eds. Manuel Menéndez Alzamora y Hugo Aznar, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 208, 209.

[11] Ortega y Gasset desarrolla la concepción de la Metafísica como un hacer del hombre, consistente en buscar una orientación vital, en *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, Obras completas, Tomo VIII (1926-1932), Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2008, pp. 555-659; y en *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, Obras completas, Tomo IX (1933-1948), Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2009, pp. 49-122.

global que avanza según leyes propias[12], pierde la *posición* desde la que había hecho habitable el mundo, instalándose en una nueva forma de estar alejada del exilio y del naufragio.

Hemos visto como algunas de las experiencias históricas más influyentes que han imperado en la tradición, como el exilio y el naufragio, han impulsado la creación de diferentes formas de habitabilidad. El conjunto de construcciones que se han realizado desde la creación del «Cosmos» en el antiguo Oriente hasta la de la ciudad moderna responde al afán de hallar seguridad ante una situación de inestabilidad. En efecto, lo mismo que el exiliado busca reencontrar amparo y calor en el exilio, el náufrago necesita de un punto de apoyo para sostener sus construcciones. Sin embargo, la desaparición de lo divino, en primer lugar, y la indisposición para el naufragio, más recientemente, hacen inviable el impulso necesario para la construcción de dichas formas de habitabilidad. Ahora el «Cosmos» y la «ciudad» dejan paso a la «vida a la intemperie», desnuda, expuesta al poder transformador de un mundo tecnificado que integramos y nos integra[13]. Lo grave del asunto es que, a diferencia de las formas de inseguridad del exilio y del naufragio, la «vida a la intemperie», por su propia naturaleza, acarrea la imposibilidad de la proyección y de la construcción. Como veremos a continuación, el «estar a la intemperie», constitutivo de nuestro tiempo, resulta de la imposibilidad de habitar el mundo y es, al mismo tiempo, condición de su inhabitabilidad.

Veíamos que el valor de la metafísica como saber que pregunta por el «ser» consiste precisamente en que, cuando algo *falla*, ofrece al sujeto un punto de apoyo desde el que iniciar el conocimiento y la acción reparadora. La metafísica es el movimiento natatorio y el «ser» el salvavidas al que aferrarse en pleno naufragio. La pregunta por el ser obliga al hombre moderno a adoptar una posición ante el mundo y a tener que idear nuevas posibilidades de acción. Sin embargo, el «ocultamiento del ser»[14], al que asistimos hoy en día, conlleva irremisiblemente a una pérdida del referente desde el que construir y habitar el mundo. En efecto, el «ocultamiento del ser», visible por doquier, supone la pérdida del soporte en que apoyarse para proyectar planes de acción, prevenir tal o cual amenaza o, sencillamente, asumir una determina actitud ante el mundo y los otros. En este sentido, cabe

[12] Ernst Jünger en *El trabajador* (1932) ya vislumbra que el modo como se organiza la sociedad gremial es muy diferente al modo como lo hace el tipo del «trabajador», representante de la nueva impronta que adopta el siglo XX: "Pero hay una gran diferencia entre la manera como, por ejemplo, los gremios antiguos adjudicaban a alguien una actividad y la manera en que hoy se especializa el trabajo. En el primer caso el trabajo es una magnitud estable y divisible, en el segundo caso es una función que se pone en relación de modo total con otras funciones.", en Jünger, Ernst, *El trabajador,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1993, pp. 101, 102 Al respecto, para una mayor comprensión del concepto metafísico de «trabajo», considerado por Jünger como la manifestación visible de la nueva Figura (*Gestalt*) del siglo XX, puede verse de Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt,* Band 8, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; *Über den Schmerz*, Band 7, Klett-Cotta, Sttutgart, 1980; *Typus, Name, Gestalt*, Band 13, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 134-173.

[13] Nicholas Carr defiende la tesis de que, en tanto que usuarios, no nos comportamos como meros integrantes del mundo tecnológico, sino que es éste quien nos integra imponiéndonos sus pautas, ritmos y reglas. El poder transformador del mundo tecnológico se manifiesta en el hecho de que la manera de pensar, de sentir, de querer, está cambiando con ocasión del uso masificado y continuado de los medios tecnológicos. Al respecto, puede verse Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, trad. Pedro Cifuentes, Taurus, Madrid, 2011.

[14] En "La pregunta por la técnica" (1953), Heidegger ya advierte del peligro de que todo cuanto existe se presente en el estado de desocultamiento bajo la forma de «existencias», con las consecuencias que ello supone: en primer lugar, que no haya lugar para otras formas de desocultamiento, con lo que se ve amenazada la verdad misma; en segundo lugar, que el hombre mismo sea «provocado» a desocultar todo como recurso, de modo que acabe en el seno de ese modo de desocultar provocante. Véase Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos,* trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 9-32.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 93-102.

reseñar que la crisis que está viviendo en nuestros días la metafísica no se refiere sólo a la metafísica en cuanto forma de conocimiento, sino en cuanto forma de estar en el mundo[15]. Y es que hoy en día la metafísica, en tanto que «forma de estar» por la que el hombre mantiene una actitud teorética respecto del mundo, preguntándose por el «ser» de esto o de aquello, está siendo desalojada por otra forma de estar basada en la (auto) imposición al rendimiento y a la productividad. El hombre occidental ha pasado de ser un animal metafísico a un animal productivo[16].

Tal es la transformación del mundo que produce la tecnología, puesta siempre al servicio de la exhortación capitalista al aumento de rendimiento, que aquélla no se define por un cambio de valores, sino por una nueva forma de valorar y de pensar que parece *no* incluir el pensar metafísico. En efecto, donde todo se vuelve computable, evaluable y controlable[17], los errores son errores que están previstos o para los cuales hay respuesta, y entonces ya no dan ocasión a la pregunta por el «ser» en busca de alguna solución o plan de acción. El técnico, ya sea operario, supervisor, funcionario o directivo, funciona como mero testigo y corrector de errores en virtud de directrices preestablecidas por el propio sistema del que forma parte. Funciona como visor y supervisor, convirtiéndose en un aparato registrador de efectos obtenidos por las diversas técnicas. Entonces, si nada *falla* o lo que falla tiene ya preestablecida la solución, la «pregunta por el ser», la «verdad» y el «saber» no tienen cabida o resultan prescindibles. Como advierte el filósofo coreano Byung-Chul Han: el lenguaje universal de la técnica no esconde nada, ninguna verdad que haya que extraer. Es pura positividad, pura exterioridad, pura transparencia, de forma que no se requiere del esfuerzo científico para «arrancar», «extraer» o «trabajar» la verdad[18].

Lo que acelera el tránsito a esta nueva situación es que el pensar metafísico encuentra freno en la demanda cada vez más apremiante del pensar analítico, funcional, cuya naturaleza no consiste tanto en «preguntar» o «decir» como en «solicitar» o «responder» a las demandas del sistema, siempre con vistas al aumento de rendimiento. El aspecto decisivo, problemático, es que la invasión del lenguaje operativo hace que todo el pensar sea un pensar encadenado al sistema técnico de operaciones, esto es, funcional, confinado a los circuitos que impone la técnica, y entonces *deje de existir aquel otro pensar (metafísico) que lo piense como pensar «operativo»*, es decir, que pregunte por su «ser». En efecto, si en el mundo tecnificado la condición para existir es ejecutar alguna función y no hay función alguna encaminada a definir la *totalidad* del proceso, entonces el hombre, incapaz ya de dar un nombre al *todo*, pierde la oportunidad de saber a qué atenerse respecto del mundo y de diseñar planes de acción para actuar en él. La consecuencia es que ya no podemos comportarnos como el náufrago que espera encontrar un punto de apoyo desde el que construir, sino que, lejos de erigirnos como dueños de nuestro porvenir, nos vemos irremisiblemente encarrilados a las

[15] De ahí que los intentos filosóficos, pedagógicos y políticos de recuperar o deslegitimar la metafísica están condenados al fracaso, porque inciden en el aspecto teorético de la metafísica, o en la metafísica como disciplina de conocimiento, cuando, antes que nada, la metafísica es una «forma de estar» en el mundo, que, como tal, precisa de unas condiciones objetivas para su constitución y permanencia.

[16] Esta tesis la encontramos desarrollada en Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratxaga Arregi, Herder, Barcelona, 2012.

[17] Lo cual supone convertir todo cuanto existe en «recurso»: "Recursos humanos, recursos económicos, recursos energéticos, recursos agrícolas, suelo urbano disponible, etc. Se explotan los recursos naturales, pero también los seres humanos pueden ser explotados, es decir, vistos y tratados como meros recursos disponibles para abastecer energía y sacar un rendimiento.", en Esquirol, Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 56.

[18] Véase Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014, pp. 61-69.

vías de la disciplina y la obediencia que impone el mundo tecnificado. En este sentido, el problema *no* es sólo que nos hallemos expuestos a los acaecimientos del exterior, sino que, como consecuencia de la pérdida de la posición que exige el pensar y el preguntar, no podamos prepararnos para el poder transformador del mundo.

En definitiva, el hombre de hoy ya no tiene la oportunidad de buscar un agarradero, y no porque se haya quedado sin brazos, sino porque ya no existe la posibilidad para el naufragio. A diferencia del hombre moderno, que contaba con el «ser» para impulsar desde él sus proyectos y levantar sobre él sus construcciones, el hombre actual se encuentra con que no puede buscar a qué atenerse en su afán de proyectar y construir[19]. Vive demasiado predeterminado como para sentir que algo se tambalea a sus pies o para tener que buscar por su cuenta y riesgo el ser de algo. Inmerso en las grandes formaciones tecnológicas imbricadas en otras mayores, formando parte integrante de ellas, al individuo sólo le cabe actuar respondiendo a las demandas procedentes de aquéllas, entre las cuales *no* se encuentra el «preguntar» ni el «construir»: ¿Qué necesidad hay de descubrir la naturaleza de algo si el sistema del que se forma parte ya tiene preestablecido qué hacer en cada momento y para cada ocasión? *¿Y qué necesidad hay de construir el mundo si ya no hay con qué habitarlo?*[20] En este sentido, la pérdida de referentes desde los que construir y habitar no es sino una consecuencia del modo de estar propio de nuestro tiempo. Nos hallamos, más que nunca, *expuestos* a los requerimientos y condicionantes de los sistemas tecnológicos de los que formamos parte, fuera de la *posición* que exige el pensar y el preguntar.

Conclusión

La vida a la intemperie es, por tanto, condición, pero también consecuencia de la inhabitabilidad del mundo. Instalado en esta nueva de «forma de estar» en el mundo, por la que el individuo *no puede* saber a qué atenerse en su relación con las cosas, el ser humano se ve impedido para forjar fronteras a su alrededor. Vive, a diferencia de sus predecesores, a cielo abierto, descubierto, expuesto a lo que acontezca, pero sin posibilidad de construir. Lo mismo que quien va a la deriva siendo arrastrado por la corriente de un río o quien acude al médico para descubrir qué le pasa y éste le confiesa que no sabe a qué hacer para afrontar su problema, quien vive a la intemperie se encuentra desamparado, a merced de fuerzas ajenas, fuera del alcance de sí mismo y de los otros. Por ello, allí donde no hay ocasión para la búsqueda y la construcción, sólo queda recuperar aquella *posición* desde la que poder hacer habitable el mundo. En este aspecto, juega un papel decisivo la intervención de «lo otro», de

[19] Tampoco en el campo de la ética encontramos un agarradero al que sujetarnos para juzgar o valorar la legitimidad de las acciones. Ya no estamos en disposición de apelar a la voluntad kantiana, puesto que el *querer* mismo cae dentro de la lógica de la solicitación y es reducido a un objeto más de manipulación o de solicitación. Es decir, no es la voluntad la que determina cómo actuar (Kant), sino que es el campo de acción lo que determina a la voluntad a querer esto o aquello. Ahora es el sistema técnico del que formamos parte lo que nos sujeta y decide cómo debemos pensar y qué debemos decidir.

[20] Aunque por diferente camino y en un sentido distinto, Heidegger llega a la misma conclusión: "Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*.", en Heidegger, Martin, "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 119.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 93-102.

aquello que se encuentra sustraído del poder transformador de la técnica y que no responde a las demandas de la misma.

En efecto, en la situación de extrema precariedad en la que nos encontramos, la salvación depende únicamente del auxilio de «lo otro». «Lo otro» es lo in-calculable, lo no-solicitado, que sigue sus pautas y leyes propias. A veces lo otro puede presentarse en forma de *fallo*, de colapso o amenaza *totales*, y entonces el individuo necesita conocer la naturaleza de aquello que falla, colapsa o amenaza a nivel global. Por ejemplo, una amenaza natural, un colapso informático o el terrorismo global son fenómenos que ponen de manifiesto la presencia de «lo otro», y despiertan en nosotros la necesidad de saber a qué atenernos respecto de ello con vistas a construir: un sentido, una explicación, un refugio. En tales casos la *totalidad* misma nos impele a preguntar por el ser, nos pone de nuevo en la tarea de buscar la naturaleza de aquello que se manifiesta por doquier para encontrar un lugar seguro. No hay escapatoria. No hay hueco por el que pueda escurrirse la pregunta por el ser. Pero lo «otro» también puede adoptar la forma de «sacrificio», de «donación», que realiza el maestro pensando en el discípulo, o el amante en el amado. El maestro que pone al hombre generosamente en el camino de la «experiencia del misterio», a través del arte, de la filosofía, de la ciencia, o incluso de la técnica, despierta en él cierto extrañamiento que lo pone en el camino de la pregunta, la búsqueda y la construcción. El maestro nada contracorriente, contra la exigencia de transparencia propia de las sociedades actuales, e intenta aproximar a quien lo escucha al misterio que esconde la Naturaleza, al fondo mágico de la técnica, instándole siempre a preguntar por el ser de esto o de aquello. Su tarea consiste en poner al espectador ante el Misterio para luego permanecer en él. De ese modo el espectador se ve impelido a buscar y a preguntar, recuperando con ello su condición de náufrago que busca llegar a tierra firme, de habitante y residente de mundos imaginarios.

En definitiva, el mundo debe retroceder para dar oxígeno al sujeto, para dejar hueco al «ser», y es «lo otro» quien puede hacer que retroceda. Si bien no podemos volver a la metafísica, sí podemos esperar que ella vuelva a nosotros, por lo que la actitud del hombre contemporáneo no debe ser la de la búsqueda, sino la de la «espera». Dicha actitud es la que *puede* librar al hombre actual de la situación de inseguridad en la que se encuentra, lo mismo que la creación del Cosmos libró al hombre religioso del sentimiento de desarraigo y el hallazgo de un punto de apoyo apartó al sujeto moderno de la inseguridad del naufragio. Sólo de esta manera el ser humano puede recuperar aquella posición desde la que hacer habitable el mundo y recobrar así la confianza en los mundos habitados.

Bibliografía

Azara, Pedro (2015), “Los orígenes míticos de la ciudad: héroes y santos patrones”, *De la polis a la metrópolis*, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 8-16.

Calduch Cervera, Joan (2015), «Elucubraciones arquitectónicas: de la utopía moderna a la posmoderna», *De la polis a la metrópolis*, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 207-265.

Carr, Nicholas (2011), *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Taurus, Madrid.

De Montaigne, Michel (1996), *Ensayos (selección)*, Círculo de lectores, Barcelona.

Eliade, Mircea (1999), *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.

Eliade, Mircea (1994), *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona.

Esquirol, Josep M. (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona.

Han, Byung-Chul (2014), *En el enjambre*, Herder, Barcelona.

Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.

Heidegger, Martin (2001), "Construir, habitar, pensar" en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 107-119.

Heidegger, Martin (2001), "La pregunta por la técnica" en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 9-32.

Herrero de Jáuregui, Miguel (2007), *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid.

Jünger, Ernst (1993), *El trabajador*, Tusquets, Barcelona.

Jünger, Ernst (1981), *Typus, Name, Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Jünger, Ernst (1980), *Über den Schmerz*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Ortega y Gasset, José (2008), *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, Taurus, Madrid.

Ortega y Gasset, José (2009), *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, Taurus, Madrid.

Platón (1997), *Fedro*, Gredos, Madrid.

La historia interminable o Contra el fin de la historia

Una aproximación fenomenológica al concepto de Historia

Elisa FERNÁNDEZ BASCONES

Universidad de Sevilla

El fin de la Historia

"Sucede que nos hemos quedado sin historia. ¿Significa esto que la historia haya alcanzado su fin? Pues sí y no. Depende. Depende de lo que entendamos por "fin". Si en fin es la finalidad, desde luego no hemos logrado el fin de la historia. Pero la historia está ya, estalla, en su fin. Ciertamente, si el fin es el final, estamos en el fin de la historia. Y justo porque ya no creemos que la historia tenga una finalidad"[1]. Así comienza *El hombre sin historia*, apéndice a modo de epílogo de la obra *La historia sin cielo*, de José Antonio Marín Casanova. En ella se nos muestra cómo la Historia llega a su fin precisamente cuando aquello que la hizo nacer, perece: la idea de un sentido, de una finalidad. El planteamiento que funda esta idea es la contingencia de la historia, que no siempre ha existido, y que de hecho hoy ha dejado de existir. Los griegos, explica Marín, no tenían historia, simplemente tenían naturaleza. El lugar que en el imaginario griego ocupaba la naturaleza es el que ocupaba la historia en el imaginario judeocristiano. El griego se imaginaba a sí mismo en términos naturales, tenía conciencia cosmológica, se explicaba a sí mismo cosmológicamente. Por eso no necesitaba la

[1] Marín Casanova, José Antonio, *La historia sin cielo*, Grupo nacional de editores, Sevilla, 2005, p. 121.

historia, y no sólo no la necesitaba sino que no la podía concebir. La conciencia histórica surge dentro de la mentalidad religiosa, y va ligada a algo inconcebible para el griego: la idea de creación. Marín desarrolla esta idea afirmando que "cuando la tierra era estable o sólida, cuando quedaba ser, la historia se presentaba como historia de salvación, como metarrelato capaz de englobar en su seno de sentido unitario (en su fin como finalidad) cualquier historia particular, legitimando así el dolor, la desdicha y el resto de males: la historia englobaba la transparencia del mal"[2].

El griego, dice Marín, concibe el tiempo de manera cíclica, cósmica, natural: en un círculo. Lo que hace el pensamiento bíblico es trazar una tangente, abriendo una línea que tiene un origen, la creación, y un final, un *eskaton*. La mirada ya no está vuelta al mero presente sino hacia el futuro. Lo propio del hombre semejante a dios es que domina sobre la naturaleza. Esta naturaleza es la tierra de dominación, en la que la esperanza es el futuro. Así, la Historia, hija de la concepción religiosa de la temporalidad, tiene su origen en la creencia en la creación y en la esperanza de la redención, eventos que inauguran una temporalidad lineal que tiene un origen y una meta. Pero el fin de la historia del que habla el autor no se debe a la realización de esa meta, sino, muy resumidamente, a dos factores. Por un lado, a la ruptura de una concepción lineal del tiempo a causa de la tecnología, que inaugura la experiencia de la simultaneidad. Por otro, al hecho postmoderno de la caída de los metarrelatos, que se traduce en la pérdida de la fe en una redención, en una caída del sentido. Así, la historia llega a su fin cuando se pudre la semilla que la hizo germinar. Aunque realmente estos dos factores confluyen, siendo la tecnología la que posibilita la caída del sentido. Como el profesor Marín explica, "en efecto, puede entenderse el polémico "fin de la historia" como el fin del sentido de la historia, de la historia como tiempo dotado de sentido, acaecido cuando la tierra, teatro de la historia, se hace inestable por obra de la tecnología, pues ésta no sólo ha vuelto líquida la solidez de la tierra, sino que tiene el poder de acabar con ella, de destruir el escenario sobre el que el hombre ha contado su historia"[3].

Las argumentaciones acerca de la historia por parte del profesor Marín, que han sido aquí pobremente resumidas, aportan muchísima luz a la comprensión de nuestro tiempo, un tiempo que no puede concebirse al margen de los desarrollos tecnológicos, pues son estos mismos los que posibilitan que haya tiempo: "la época ésta en que del ser no nos queda nada es la época donde la autocomprensión humana se logra a merced de la técnica. La técnica ha abierto un espacio interpretativo que se ha despedido de (el valor de) la historia Y es que el concepto de historia ha vivido de la posibilidad del sentido, de la experiencia pasada, presente o prometida del sentido"[4].

Y sin embargo, es posible que dichos argumentos sean recibidos con cierta confusión desde un punto de vista *experiencial*. La expresión "fin de la historia" de alguna manera no conecta con nuestra experiencia vivida, experiencia vital y con sentido (aún) de la historicidad. Quizá sea porque esta historia de la que se habla cuando se apela a su fin haya prescindido estratégicamente de la posibilidad de otro sentido de la "historia", pues le importa ante todo una teoría acerca de la historia más que la vivencia (aún) de la historicidad a ras de suelo, en el fondo de cotidianeidad del mundo de la vida…, por más que lo que esté en juego en ese suelo no sea un metarrelato ni una "Gran Historia" ni un "Gran Sentido".

[2] Marín Casanova, José Antonio, *Contra natura*, Ediciones Paso-Parga, Sevilla, 2009, p. 150.
[3] Ibíd., p. 149.
[4] Ibíd., p.151.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 103-114.

O, más que olvidado, puede no haber incidido más en este otro sentido de historia que pretendo sugerir. Porque de hecho el profesor Marín, en algún sentido, abre la posibilidad de otra historia, una Historia sin cielo (pero historia, al fin), afirmando que la que muere es la Historia *Universal*:

> Dicho maximalistamente: suprimida la naturaleza, suprimida la historia, la historia universal. Ya no hay un punto de vista único, una sola perspectiva sino que la historia uni-versal se desmultiplica en historias sin número, en una pluralidad de historias: la historia, "naturalista" o esencialista, abre paso a la historicidad, a las muchas historias, a la –en expresión de O. Marquard- "historia multiversal". La historia queda devaluada. Es el final de la historia (el final del fin como finalidad)[5].

Realmente, que la historia haya llegado a su fin *depende* no solo, como decíamos al principio en palabras de Marín, de lo que entendamos por "fin", sino también de lo que entendamos por "historia". Quizás sea necesario insistir en las consecuencias del fin de esa determinada historia de la que habla el profesor, y haya que dejar un espacio de lucidez para una filosofía de la historia que atienda o "escuche" la historicidad en el horizonte o seno del *mundo de la vida*. Esta relación entre la historicidad y el mundo de la vida sería una relación en la que en el seno u horizonte del mundo de la vida comparece el sentido "historicidad". Ciertas situaciones, ideas, etc., son expresamente vividas como históricas, y con un sentido histórico. No se trata, en tal caso, de un mundo de la vida radicalizado, que en su doxa prescinda de la historicidad (esto podría ser un nivel muy básico del Lebenswelt), sino justamente de un mundo de la vida que se sabe vital *también* porque se sabe inserto en un devenir, en una trama de historicidad. Por tanto, no es descabellado pensar que la caída del Metarrelato de la Historia, en lugar de aniquilar la experiencia de la historicidad lo que hace posible es la liberación para la expresión experiencial de microrrelatos, para historicidades concretas, locales, intracotidianas…acorde, por otra parte, con la dimensión "postmoderna" del mundo de la vida.

Posibilidad de otra Historia

Uno de los recursos de la filosofía de la historia para acercarse a la Historia es la Historia conceptual como una estrategia de análisis de la misma a través de los conceptos. Resulta interesante en este sentido distinguir entre *concepto* e *idea*: la historia conceptual supone una crítica a la historia de las ideas, que, a juicio de Koselleck, son estáticas eternas, permanecen a través de los siglos, se mantienen estables, mientras que los conceptos están vinculados a la experiencia, y el contexto influye en su significado, de manera que los conceptos de un mismo *término* van cambiando a lo largo del tiempo, en función de las *circunstancias*. Esto no quiere decir que los conceptos vengan determinados por su uso, sino que son el resultado de la mentalidad de una época. Duso afirma al respecto que"la historia conceptual no es una historia de las palabras y no se resuelve en un análisis de la manera en que se usaron los términos que designan realidades sociales o políticas en las diversas épocas, aun cuando el análisis del uso de las palabras puede resultar útil en una historia conceptual. A menudo palabras diferentes indican un mismo contenido y palabras idénticas indican, en diferentes contextos, objetos que no están emparentados entre sí"[6].

[5] Ibíd. p.152.
[6] Duso, Giuseppe, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, Siglo XXI, México, 2005,

Se entiende por *Historia conceptual* la disciplina que tiene como objetivo el estudio de la evolución de los conceptos a través de la historia. Como bien explica Daniel Swinburn en la introducción a su entrevista con Javier Fernández Sebastián, la historia conceptual

> Podría definirse como una historia de las palabras claves que ayudan al historiador a construir su relato de hechos. Las palabras, al igual que las sociedades, también cambian y enfrentan transformaciones que a veces las tornan irreconocibles para una misma generación de ciudadanos en el transcurso de una vida. Los historiadores a veces tienden a dar por supuesto que conceptos claves de sus relatos tienen un significado actual similar al que tenían dos siglos atrás, lo que provoca claramente un uso anacrónico de éstos[7].

Disciplina fundamental, así pues, la de la Historia conceptual para la toma de conciencia de la propia evolución histórica de los conceptos e ideas, también ellas, muy a pesar del discípulo de Sócrates, sometidas al paso del tiempo; y como mediadora de todo intento posible (o imposible) de diálogo con el pasado. Koselleck, uno de los teóricos de la historia más influyentes, también hace una definición de la historia conceptual en este sentido: "A la historia conceptual le compete medir y estudiar esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento"[8].

Pero no es difícil darse cuenta de que la expresión *Historia conceptual* bien podría tener otro sentido que no es propiamente el de *historia de los conceptos*. De manera parecida a la distinción que hace el Dr. Marín Casanova[9] ante la expresión *conocimiento de la realidad* entre el sentido objetivo del genitivo (entendiéndose la realidad como objeto de conocimiento) y el sentido subjetivo del genitivo (entendiéndose la realidad como sujeto de conocimiento), podríamos entender la historia conceptual no ya como historia *de los* conceptos sino como historia *a base de* conceptos. De hecho, si continuamos la frase de Koselleck citada anteriormente, éste afirma: "En este sentido... la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia; la epistemología de la historia conduce a la Histórica"[10].

De manera que nos encontramos con el hecho de que se corre el riesgo de que la Historia sucumba bajo la metodología científica, quede reducida a relaciones conceptuales, olvidándose la dimensión *vital* de la misma. Esto es, bajo mi punto de vista, lo que ha provocado que se pueda hablar de Fin de la Historia: fue aquella Historia Universal, aquella Historia como metarrelato, la que fue segregada por un cierto pensamiento acerca de la historicidad vivida, y acabó autonomizándose, dejándose llevar por el entusiasmo especulativa (Teodicea, Hegel, grandes movimientos emancipatorios…), de manera que es posible que se haya desatendido en cierto modo el surgimiento de la *historia multiversal* que mencionamos antes.

Proponemos aquí otro concepto de Historia que no sea venga definida por una finalidad que ha llegado su fin, acabando con ella, una sospecha que (en mi opinión) subyace bajo la intuición de que algo "no encaja" del todo en idea de "Fin de la historia". Planteamos la

p.13.

[7] http://ciudadideas.blogspot.com.es/2011/10/historia-conceptual-una-nueva-mirada-al.html. Visitado por última vez: 17/06/16.

[8] Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 334.

[9] «En los antiguos, se reparaba en el lado objetivo del genitivo: lo que preocupaba de la ciencia de la realidad era el objeto de conocimiento, la realidad. En los modernos, se reparaba en el lado subjetivo del genitivo: lo que preocupaba de la realidad era el sujeto de conocimiento, la ciencia». Marín Casanova, José Antonio, 2009, p.13.

[10] Ibíd., p. 334.

posibilidad de que la crisis de la idea de Finalidad, de Redención, no sea sinónimo de fin de la Historia. Como decíamos anteriormente, esta idea se podría intuir del título del libro del profesor Marín, *Historia sin cielo*: sin cielo, pero historia (aunque sea, y precisamente porque es, una *h*istoria con minúscula). El cielo, entendido como fin, como esperanza, deja de ser condición de posibilidad de la Historia cuando es concebible una historia sin cielo. Los conceptos, decíamos, no están determinados sino abiertos a la posibilidad de nuevas comprensiones. Si la Historia se puede entender a través de los conceptos, esto significa que ella misma, como concepto de "Historia", está abierta a diversas interpretaciones.

Experiencia y Expectativa

Koselleck propone, en su obra titulada *Futuro pasado*, un acercamiento a la Historia a través de un par de conceptos: experiencia y expectativa. En relación a estos conceptos, su objetivo es mostrar cómo la coordinación entre ellos se ha ido modificando a lo largo de la historia, poniendo de manifiesto que el tiempo histórico carece de contenido y cambia con el mero transcurrir. Entiende así "experiencia" y "expectativa" como categorías formales, es decir, sin contenido predeterminado. Su tesis consiste en explicar la Historia con este par de conceptos como condiciones de posibilidad de la misma:

> Ya del uso cotidiano del lenguaje se desprende que, en tanto que expresiones, "experiencia" y "expectativa" no proporcionan una realidad histórica, como lo hacen, por ejemplo, las caracterizaciones o denominaciones históricas. Denominaciones como "el pacto de Postdam", "la antigua economía de esclavos" o "la Reforma" apuntan claramente a los propios acontecimientos, situaciones o procesos históricos. En comparación, "experiencia y expectativa sólo son categorías formales: lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías[11].

Podemos encontrar, dice el autor, otros tantos pares de conceptos que han funcionado como categorías formales: señor-siervo, amigo-enemigo, guerra-paz, fuerzas productivas-relaciones de producción. La diferencia entre estos pares y el par experiencia-expectativa es que estos últimos están, de alguna manera, "saturados de realidad"[12], es decir, ya están llenos, tienen contenido, ya dicen algo, mientras que experiencia y expectativa son categorías más generales. Además, estos cinco pares categoriales se insertan bajo las condiciones de posibilidad de la experiencia y la expectativa: sin ellas son imposibles. Dice Koselleck que "la anticipación formal de explicar la historia con estas expresiones polarmente tensas, únicamente puede tener la intención de perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles, pero no las historias mismas. Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia"[13].

La historia se desarrolla en función de ciertas experiencias y expectativas. Experiencia y expectativa constituyen, por tanto, las condiciones de posibilidad no solo de la historia, pues sin ellas ésta no existiría, sino de la filosofía de la historia. Es decir, funcionan como términos metahistóricos, pues sin ellas no se podría pensar:

[11]Koselleck, Reinhart, op. cit. p. 334.
[12] Ibíd., 335.
[13] Ibíd., 335.

> La historia concreta se madura en el medio de determinadas experiencias y determinadas expectativas. Pero nuestros dos conceptos no están solo contenidos en la ejecución concreta de la historia, ayudándola a avanzar. En tanto que categorías son las determinaciones formales que explican esa ejecución, para nuestro conocimiento histórico. Remiten a la temporalidad del hombre y, si se quiere, metahistóricamente a la temporalidad de la historia[14].

Koselleck caracteriza la *experiencia* definiéndola como un "*pasado presente*"[15], pues no reúne simplemente aquello que ha quedado atrás sino lo que ocurrió en un pretérito y que se hace presente, es decir, que se aparece, que "regresa" de alguna manera a la vivencia. El concepto de experiencia, afirma Koselleck, incluye elementos tanto racionales como irracionales o inconscientes, y puede referirse tanto a la individual como a la colectiva. El concepto de *expectativa*, por su parte, hace referencia a un *futuro presente*, a un porvenir que hacemos presente, apuntando a lo que está por descubrir. De la misma manera que la experiencia, abarca una dimensión racional en la que se incluirían la idea de proyecto o análisis, y una dimensión irracional que abarcaría las vivencias de temor, esperanza, etc.

La diferencia entre la *experiencia* y la *expectativa* radica en que aquella se da por pasada, y en tanto pasada es completa, terminada, mientras que la expectativa, por futura, siempre tiende a quebrarse en múltiples posibilidades. De ahí que hablemos de "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativas": el espacio es concreto, abarcable, contemplable, indubitable, mientras que el horizonte se caracteriza por lo indefinido y lo dudoso. Tienen, dice Koselleck, presencias distintas:

> Ya se sabe que el tiempo sólo se puede expresar en metáforas temporales, pero evidentemente resulta más convincente hablar de "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa", que, al contrario, de "horizonte de experiencia" y "espacio de expectativa", aun cuando estas locuciones conservan su sentido. De lo que se trata es de mostrar que la presencia del pasado es algo distinto de la presencia del futuro[16].

La relación entre ambos conceptos es de interdependencia, *pues la expectativa no puede deducirse de la experiencia*, ya que corre el riesgo de errar, pero ha de fundamentarse en ella para evitar errar absurdamente. Cuando la expectativa se basa en la experiencia y es acorde a ella no genera nuevas experiencias. Es cuando está en desacuerdo cuando se generan: solo la ruptura del horizonte de expectativas puede generar experiencias verdaderamente nuevas.

Tras indagar en la Historia según Koselleck como combinación entre experiencia y expectativa podríamos definir quizás la Historia como *pretérito perfecto*, *presente continuo* y *futuro imperfecto*: experiencia determinada y expectativa siempre abierta, que se congregan vivencialmente. Koselleck dice que experiencia y expectativa son condiciones de posibilidad de la Historia: «nuestras dos categorías indican la condición humana universal; si así se quiere, remiten a un dato antropológico previo sin el cual la historia no es posible, ni siquiera concebible»[17].

[14] Ibíd., 337.
[15] Ibíd., 338.
[16] Ibíd., 339.
[17] Ibíd., 336.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 103-114.

Un apunte heideggeriano

Lo que proponemos es que no sólo se trata de que experiencia y expectativa posibiliten la historia, sino de que precisamente por ser constitutivas del ser humano, habiendo experiencia y expectativa, hay historia, acorde por ejemplo a lo que Heidegger en *Ser y tiempo* entiende por *historicidad*.

Heidegger hace una distinción entre Historia como Ciencia e Historia como Realidad histórica. Entendiéndola como Realidad histórica, aparece la historia como «el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer "ya pasado" y a la vez "transmitido" y siempre actuante en el convivir»[18]. Esta última es la que tiene que ver con el *Dasein* como existente en el tiempo. El *Dasein* viene constituido por su acontecer en el tiempo, siendo histórico en su ser mismo. El existente desarrolla su existencia a lo largo del tiempo, y esto es precisamente lo que impide que pueda escapar de un cierto sentido de la historia o la historicidad. Heidegger lo explica afirmando que

> Uno no puede escapar de la historia. Historia quiere decir aquí lo pasado que, sin embargo, sigue actuando. Sea como fuere, lo histórico en cuanto pasado es comprendido siempre en una relación de eficacia-positiva o privativa- con respecto al presente (…) Además, historia no significa tanto el pasado en sentido de lo pasado, sino tener su origen en el pasado. Lo que "tiene una historia" está dentro del contexto de un devenir[19].

Ante la distinción heideggeriana respecto al concepto de historia podríamos decir que el fin de la Historia al que se refiere el profesor Marín no se refiere ni al fin de la Historia como ciencia, ni tampoco al fin de la historia como realidad histórica, sino a la Historia Universal como Metarrelato, dejando la posibilidad de rescate de esa otra historia entendida al margen de su finalidad.

Por tanto, es esta "naturaleza" histórica, al modo en que lo diría Ortega, o ausencia de naturaleza y posesión de realidad histórica, lo que hace imposible que hablemos de fin de la historia en este sentido. La historia como modalidad de la vivencia del paso del tiempo se nos aparece "como sin fin", ya que el ser humano no puede no desenvolverse históricamente. He aquí una reivindicación de la Historia como realidad histórica inevitable, en la que experiencia y expectativa como constituyentes del existente juegan un papel fundamental, apareciendo como recursos a partir de los cuales el hombre organiza y vive su existencia como ser histórico, por tanto, esa Historia sería una historia infinita, indestructible. Esta historicidad, sin embargo, no excluye aquel fin de la Historia como metarrelato, es más, casi vendría a saludarlo, en tanto aquella Historia Universal de la que se afirma su fin como metarrelato, lo que hace es liberar otra percepción, otra sensibilidad, otra vivencia respecto a la Historia.

[18] Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, RB., Madrid, 2004, p.366.
[19] Ibíd., p.365.

Experiencia y expectativa en el tiempo

Los términos de experiencia y expectativa, además, nos permiten acercarnos a otras épocas. Así, Koselleck hace un recorrido histórico en el que analiza el cambio en la coordinación entre experiencia y expectativa. Afirma que para los campesinos del siglo XVII existía un tránsito perfectamente equilibrado entre experiencia y expectativa, lo que supone, la permanencia en las mismas experiencias, la no ruptura del horizonte de expectativas. El cristianismo ataba las expectativas a la experiencia, el futuro al pasado. Esto lo refleja muy bien la dinámica de las profecías. Las profecías eran respecto al futuro; su frecuente incumplimiento lo que hacía era reforzar la siguiente profecía ("de la próxima no nos libraremos"), dándose unas expectativas insuperables por la experiencia. Además, la expectativa cristiana no llegaba nunca a enfrentarse con la experiencia terrenal, porque el tiempo que separaba a las profecías era demasiado amplio. El Renacimiento y la Reforma, en los ámbitos político y religioso se impuso mayor distancia entre experiencia y expectativa, precisamente porque estás se rompieron. La expectativa cristiana quedó superada por un nuevo horizonte de expectativas, el terrenal. El Progreso supuso una concepción de la historia como continuo perfeccionamiento. La expectativa dejó de estar centrada en el más allá para focalizarse en el perfeccionamiento terrenal. El abismo entre pasado y futuro a raíz del progreso es cada vez mayor. De hecho, la Modernidad solo se pudo concebir desde que la distancia entre experiencia y expectativa empezó a crecer desmesuradamente. Koselleck utiliza el término *aceleración* como categoría para revisar dicho progreso. Podríamos continuar el análisis de Koselleck poniendo de manifiesto las distintas viviencias epocales de experiencia y expectativa. Cierta tendencia del romanticismo decadente, por ejemplo, suponía la quiebra de las expectativas en pos de la recreación de la experiencia, el pesimismo ante el progreso y la vuelta hacia un pasado mejor. De la misma manera, el Futurismo supuso el potenciamiento de la expectativa y la depotenciación de la experiencia.

De la misma manera que pueden leerse, como hemos hecho, las épocas en términos de experiencia y expectativa, podemos hacerlo con la nuestra. Como hemos tratado de mostrar anteriormente, no dejamos de tener historia, pero tenemos historias distintas. Marín habló de una Historia sin cielo, refiriéndose a ese concepto de historia del que hablábamos en el que ésta viene marcada por una teleología. Hoy, refiriéndonos a otro tipo de historia, podríamos hablar de una Historia sin suelo.

Nuestra particular experiencia-del-pasado radica en que carecemos cada vez más de un Pasado-con-sentido: perdemos la memoria. Pero nuestro "alzheimer" no se resolverá por vía hospitalaria no farmacológica, al menos por el momento. En un momento en el que la tecnología ha abierto todo tipo de posibilidades, la realidad es que, a pesar de la disolución de la idea de sentido y redención, las miradas no han sido redirigidas. Seguimos mirando al futuro, aunque quizá ya sin la esperanza que lo fundó, atrapándonos a nosotros mismos en un presente acelerado pero sin rumbo. La disolución de un futuro con sentido quizá tiene que ver con la incapacidad de proyección que supone una devaluación de la experiencia como condición de posibilidad de dicha proyectualidad. Se ha producido en nuestro tiempo una desvalorización de la experiencia. Sin entrar en los diferentes motivos de dicha devaluación, muchos han sido los que han reconocido esta crisis. En un texto emblemático al respecto, ya decía en fecha relativamente temprana Walter Benjamin:

> Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. ¿Pero dónde ha quedado todo eso? ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación a generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia?[20]

Quizá de esta crisis de la experiencia surja la insatisfacción y malestar generalizados, pues como dice Ortega «los tiempos de plenitud llevan la cara vuelta hacia atrás, miran el pasado que en ellos se cumple[21]». Lejos de cumplirse en nuestro tiempo un pasado, ha sido repudiado. Ortega afirma que para vivir a la altura de los tiempos hay que contar con el pasado, darle su sitio: «el pasado tiene una razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla y, de paso, a imponer la que no tiene»[22]. Necesitamos la historia como pasado. Sin contar con él, nos volvemos bárbaros y desagradecidos.

Como la planta a la que se le muere su raíz, quizá la decadencia de nuestro actual *mundo desbocado*[23], en términos de de Giddens, responda a la insolencia y osadía de creer que la experiencia estaba sobrevalorada, a «la ingenuidad y el primitivismo de quien no tiene u olvida su pasado»[24]. Todo necesita fundamentos para sobrevivir en el tiempo. Renunciado a la experiencia renunciamos a ese privilegio del que hablaba Ortega en *Historia como sistema*, el privilegio de insertarnos en una trayectoria y saber nuestra existencia justificada por nuestro pasado. El saber histórico es una condición de posibilidad del futuro:

> El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proyecta. No porque dé soluciones positivas al nuevo cariz de los conflictos vitales –la vida es siempre diferente de lo que fue- sino porque evita cometer errores ingenios de otros tiempos. Pero si usted, encima de ser viejo, y, por tanto, de que su vida empieza a ser difícil, ha perdido la memoria del pasado, no aprovecha usted su experiencia, entonces todo son desventajas. Pues yo creo que esa es la situación de Europa. La gentes más cultas de hoy padecen una ignorancia histórica increíble[25].

Es preciso puntualizar que la crisis de la que venimos hablando no es la de la Ciencia de la Historia, sino de la sensibilidad respecto a nuestra propia historicidad y, a la vez, crisis del prestigio de lo que la Historia nos enseñara, como "maestra de la vida". Vivimos en un mundo que en su prisa olvida el camino recorrido, un mundo que, sin tradiciones intelectuales, ha perdido su foco y su dirección[26].

¿Un nuevo "Fin de la Historia"?

La dinámica histórica, que antes era pausada, anclada a lo pasado, ha sufrido una aceleración. Para una recuperación de la experiencia, desaceleremos, pongamos freno a esa

[20] Benjamin, Walter, *Experiencia y pobreza*, Taurus, Madrid, 1982, p.1.
[21] Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Diario EL PAÍS, Madrid, 2002, p.68.
[22] Ibíd., 147.
[23] Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado*, Grupo Santillana Ediciones, Madrid, 2003.
[24] Ibíd., 142.
[25] Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p.43
[26] Giddens, Anthony, op. cit. p.57.

aceleración. Solo en un futuro dilatado tiene sentido la experiencia, la historia entendida, como pretende recuperar Koselleck, como *magistra vitae*[27].

Antes hablamos de la inmortalidad y eternidad de la historia como realidad histórica por su vínculo con la estructura misma del existente (Heidegger), manifestada en su inevitable desenvolverse en términos de experiencia y expectativa (Koselleck). Pero resulta que sí es posible el empobrecimiento de esas categorías, dándose en nuestra época una crisis de la experiencia. ¿Supone esto otra clase de "fin de la historia", entendida ahora como realidad histórica -que sería, en verdad, más grave que aquel otro fin de la historia, en la medida en que, aunque lo vivan indirectamente, no afecta de inmediato a nuestra experiencia de la historicidad como experiencia de sentido-?

Pero no es el caso. Nos parece que las nociones de experiencia y expectativa son decisivas para la realización y comprensión de la Historia y, a la postre, de su filosofía. Así, ante la crisis de la experiencia, la historia se hace cargo de la *experiencia de la crisis de la experiencia.* El signo de nuestro tiempo es la *crisis de la experiencia*. Luego es eso lo que nos caracteriza, es en parte por eso por lo que se nos recordará, cuando desde la historia conceptual que se lleve a cabo en el futuro se nos pretenda comprender. Desapareció la finalidad, la expectativa, pero también la experiencia, la tradición: fue en gran medida por esto por lo que Gadamer quiso recuperarla. Nuestra época "pasará a la historia" como la época no ya solo de la crisis de la expectativa, la época sin cielo, la época sin futuro, sino sobre todo como la época sin pasado, sin experiencia: he aquí nuestra *experiencia* de la historia.

La idea de este breve ensayo es poner de manifiesto que existe una dimensión de la historicidad que arraiga no tanto en *conceptos* como en el *mundo de la vida.* La propuesta de Koselleck de abordar la historia en términos de experiencia y expectativa pone de manifiesto que son estructuras constituyentes del existente, necesarias para desenvolverse en la temporalidad. Hay un prejuicio (en sentido hermenéutico) de la comprensión histórica que no es meramente de contenido, sino formal, y ese prejuicio se articula con la experiencia (del Pasado) y la expectativa (del Futuro). La propia tesis acerca del fin de la historia defendida por el profesor Marín Casanova que comentábamos al principio se inserta en una experiencia del pasado y una experiencia del futuro, aun en el caso de que ese futuro sea un no-futuro y el pasado se haya hundido. Lo que consigue Koselleck con sus dos categorías es que se pueda abordar la propia noción de fin de la historia. Cuando se habla de fin, también se está apelando a un futuro.

Las elaboraciones más especulativamente constructivas acerca de lo que debería ser el tema de una "Filosofía de la Historia" quizás debieran prevenir que se desatendiera el sustrato experiencial en que arraiga aún y probablemente para siempre la comprensión de nuestra historicidad, no debiendo prescindir una Filosofía de la Historia de este sustrato aunque luego vaya mucho más allá. Los microrrelatos o intrarrelatos entendidos como la experiencia existencial de la historicidad ya no tienen que deberse a un Metarrelato de sentido y finalidad, sino que apelan a las redes y realidades de sentido en que nos desenvolvemos cotidiana, cultural, localmente. Como el ejemplo que César Moreno pone en *La vida breve* al hablar de la serie *Cuéntame* como una serie que trata de la experiencia de la "Transición", pero no contada desde fuera, desde la perspectiva de una Historia Universal, sino desde dentro, en una *polifonía de doxas* (C. Moreno) (desde la voz narrativa de un niño que en la actualidad tendría cincuenta y pocos años) refiriéndose así:

[27] Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia, 2003, p.31.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 103-114.

> A lo que podríamos llamar al menos provisionalmente, la memoria *dialógica* o *dialógico-generacional*. Aludo, con ello, a la posibilidad de que recuerdo, memoria y post-memoria se mantengan en proximidad. No se piensa aquí la memoria abierta a un pasado lejano ni respecto a un futuro casi eterno (inolvidable); no se trata de apelar a otro lejano y desconocido, sino de que la obra de la memoria transcurra inter-nos o in-vivo[28].

En la línea de esta historicidad experiencial de la que hablamos cuando hablamos de microrrelatos, en lugar de macro- o Metarrelatos, emerge en nuestro país, en estos tiempos que calificábamos de estar inmersos en una crisis de la experiencia, la problemática de la Memoria histórica**,** (debido a que, como dice Koselleck, «los acontecimientos pasados son definitivos, pero la experiencia de ellos puede ser cambiante, a nivel colectivo y a nivel individual»[29]), como quizás un intento de recuperación del recuerdo, de la experiencia, de lucha contra el olvido. Solo en un mundo en el que hay historia, en el que *se vive* la historia tiene sentido hablar de memoria histórica, así como, por ejemplo, de una *responsabilidad* histórica de Europa para con los inmigrantes, o cuando se recupera la experiencia de la emigración española a Europa o a Sudamérica: se utiliza eso como experiencia para incorporar a nuestra expectativa la solidaridad para con los Venideros.

La memoria histórica no supone solo una preocupación por el pasado, sino también por el futuro: «así pues, ocurre como si la memoria debiese con frecuencia estar atenta no únicamente a lo que aconteció y que ya se ha consumado como pasado, sino también a lo que acontecerá y que llegará a ser digno de ser preservado»[30].

Quizá tengamos más cielo, y más suelo, de lo que cabía pensar. Y es desde este suelo de mundo de vida histórico desde donde la fenomenología piensa que podría surgir cualquier otra idea de la Historia, en mayor o menor escala, en diferentes dimensiones. Es por esto por lo que en el programa de la fenomenología se habla de un retroceso (Rückfrage) al mundo de la vida. Es decir, es en esta vivencia de la historicidad donde arraiga cualquier experiencia más o menos pensante, o especulativa, moderna o postmoderna de la Historia, sea para afirmarla o para proponer que pensemos su fin, y antes de que aparezcan nociones como "Universal". La experiencia de la memoria histórica comienza a vislumbrarse en su legitimidad desde las ruinas del Metarrelato de la Historia, de esa Historia cuyo fin hemos pensado y en el fondo experimentamos, porque lo que se juega no es un Gran sentido, sino una intrahistoricidad en el mundo.

La cuestión es que se mantiene la experiencia de la historicidad no ya a pesar, sino gracias al fin del metarrelato de la Historia, una historicidad que se ha desembarazado de prejuicios y del gran sentido universal para aterrizar y, desde el mundo de la vida, dar cabida a miles de sentidos:

> Ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que

[28] Moreno, César, "La vida breve. Memoria de lo efímero" en Oncina Coves, F. y Cantarino, E. (eds.), *Estética de la memori*a, 2011, Universidad de Valencia/MuVIM, Valencia, p.55.

[29] Koselleck, Reinhart, op.cit., p.341.

[30] Moreno, César, op.cit., p. 48.

pensar. De todos modos, desde una perspectiva científica, el hecho de que cada uno de nosotros haya estado alguna vez ante un árbol en flor es la cosa más intrascendente del mundo[31].

Ha habido que pensar el fin de la Historia como Metarrelato para que tal vez podamos alcanzar (si nuestro propio mundo vital, tan hipertecnificado, nos lo permitiese….) una Historia con Suelo, una historicidad donde, ciertamente, vivimos y morimos.

Bibliografía

Benjamin, W., *Experiencia y pobreza*, Madrid, Taurus, 1982.

Duso, G., *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, 2005, México, Siglo XXI, p.13.

Giddens, A., *Un mundo desbocado*, 2003, Madrid, Grupo Santillana Ediciones.

Heidegger, M., Ser y tiempo, 2004, Madrid, RBA.

Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, 2005, Madrid, Trotta.

Marín Casanova, J.A., *Contra natura*, 2009, Sevilla, Ediciones Paso-Parga.

Marín Casanova, J.A., *La historia sin cielo*, 2005, Sevilla, Grupo nacional de editores.

Moreno, C., *La vida breve. Memoria de lo efímero*, en Oncina Coves, F. y Cantarino, E. (eds.), *Estética de la memori*a, Universidad de Valencia/MuVIM, Valencia, 2011, pp. 45-57.

Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, 2002, Madrid, Diario EL PAÍS.

Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 2003, Madrid, Alianza Editorial.

Koselleck, R., *Futuro Pasado*, 1993, Barcelona, Paidós.

Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, Valencia, Pre-textos.

[31] Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 35.

Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad

Rafael PÉREZ BAQUERO

Universidad de Murcia

Introducción

Tal y como planteaba Sigmund Freud y Marc Augé desarrollaba en *Las ruinas del tiempo* (AUGÉ, 2009), la memoria y el olvido mantienen una paradójica relación de influencia recíproca. Es decir, dada la relevancia que tiene la actividad rememorativa para la identidad, personal o colectiva, todo recuerdo trae consigo siempre un olvido; todo proceso de desocultamiento implica siempre un desplazamiento mnémico. A lo largo de las siguientes páginas vamos a defender que esta relación dinámica de co-implicación entre recuerdo y olvido adquiere su mayor expresión social bajo el marco de nuestro presente histórico. Situación que se refleja, como defenderemos, en nuestras prácticas políticas, culturales….

Al fin y al cabo, en el interior de nuestro horizonte temporal conviven dos procesos que, pese a parecer contradictorios, no dejan de retroalimentarse entre sí. Por un lado, una obsesión por los recuerdos del pasado siglo, asociada a una nueva cultura de la memoria, y acompañada por un *marketing* de la misma. Por el otro, una tendencia al olvido o a la amnesia colectiva, derivada de la interiorización subjetiva de los acelerados ritmos de consumo y obsolescencia de los productos y la información. Estas dinámicas subyacen a nuestras prácticas rememorativas, cuya función pasa a ser mucho más significativa cuando constatamos que la identidad, a cuya conformación contribuyen, no es nacional o local, sino cada vez más globalizada. Sus mecanismos de interacción con el pasado se expanden espacialmente a mayor velocidad. Y se produce una homogeneización de los medios masivos de comunicación, los ritmos de consumo, los cambios tecnológicos, así como una generalizada movilidad global. La obsesión por la memoria - y su tendente "museización" del pasado a

largo y a corto plazo - y la amnesia colectiva, se presentan como ideas regulativos de la relación presente con nuestro pretérito. Son polos en torno a los cuales gira nuestra actividad mnémica.

Es justamente la conjunción entre estos dos tipos de tendencias la que nos permite dar cuenta de algunos fenómenos relativos a la forma en que metabolizamos y ponemos en práctica los recuerdos traumáticos del pasado siglo. Hace posible, por ejemplo, explicar algunas de las contradicciones que subyacen a nuestra actividad mnémica. Especialmente a aquella que incide en la puesta en práctica de un deber de memoria. El título del artículo de Rick Lyman en el *New York Times* "Treatment of Migrants Evokes Memories of Europe´s Darkest Hour" – publicado el nueve de Septiembre de 2015 - constituye un síntoma respecto a las deficiencias de un período histórico que ha hecho de la memoria de la *Shoah* un pilar de su proyecto político y su sistema de derechos. Al fin y al cabo, este mismo período ha dejado en segundo plano y permitido el acaecimiento de eventos que guardan cierto grado de similitud con aquellos. Estas contradicciones, defendemos, no se agotan en el campo de la política, en la medida en que reflejan las modalidades a través de las cuales la memoria de nuestro pasado se articula en nuestro presente y alude, consecuentemente, al ajuste entre diferentes estratos temporales. Por tanto, cierta especificidad de este tipo de problemas le corresponde al estudio de la filosofía de la historia.

La particularidad de este proyecto es la de explicar estas tensiones haciendo uso, como matriz teórica, del concepto de "régimen de historicidad" que François Hartog desarrolla en su obra (HARTOG, 2007). Defenderemos el potencial heurístico de esta categoría para dar cuenta de las relaciones que mantenemos con nuestro pasado, para analizar cómo se han ajustado estas dos tendencias bajo un mismo modelo de articulación temporal, bajo un mismo cronotropo. A partir de aquel podremos revelar los hilos de continuidad entre la *obsesión por la memoria* y la tendencia a la *amnesia colectiva*.

En este sentido, mi exposición se dividirá en dos partes claramente diferenciadas. En la primera de ellas se tratará de exponer, de forma sintética, la caracterización del concepto de "régimen de historicidad", a partir de su relación con las categorías metahistóricas de Reinhart Kosselleck. En segundo lugar, concretaremos la configuración de esta categoría, diseñando las líneas de nuestro particular cronotropo, que Hartog ha definido como *presentismo*. A partir de esta noción proyectaremos las características de nuestra cultura de la memoria.

De la metahistoria al "régimen de historicidad"

La semántica de los tiempos históricos desarrollado por Kosselleck en *Futuro-pasado* (KOSSELLECK, 1993) había establecido la existencia de dos categorías estrictamente formales que dan cuenta de las relaciones que cualquier colectivo mantenía con su pasado y con su futuro. Al fin y al cabo, los mecanismos con los que cuenta un grupo humano para conectar su actualidad con sus recuerdos y posibilidades son los que determinan los rasgos de su historicidad. El proyecto de Kosselleck resultaba especialmente ambicioso, en la medida en que trataba de diseñar un marco metahistórico capaz de justificar que "el tiempo histórico no es sólo una determinación vacía de contenido, sino también una magnitud que va cambiando con la historia, cuya modificación se podría deducir de la coordinación cambiante entre experiencia y expectativa" (KOSSELLECK, 1993, 337).

Justamente estos últimos dos términos son los que determinan las categorías que, desde su óptica, subyacen a la articulación temporal de cada período y grupo humano. Defiende que todo colectivo debe establecer mecanismos para mediar las relaciones entre su pasado y su

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 115-126.

presente y entre su presente y su futuro. La categoría metahistórica de "espacio de experiencia" da cuenta del primer conjunto de dinámicas, el "horizonte de expectativa" abarca a las segundas. Ambas refieren, respectivamente, a aquello que ha sido experimentado por el grupo - y que ha quedado depositado formando un bagaje colectivo-, y a aquello que se espera y se proyecta en el futuro. El "espacio de experiencia" es fuente de síntesis y unidad, pues permite dar coherencia a las experiencias fragmentarias del presente. Al contrario, el "horizonte de expectativa" nos abre a la pluralidad, a lo indefinido y a lo indeterminado.

El planteamiento de Kosselleck parece situar el valor histórico de cualquier evento en el interior de esta dinámica, en la medida en que todo presente adquiere su significado a través de su relación con un antes y con un después. Este argumento permite dar cuenta de la dimensión metahistórica de estas nociones: ninguna categoría histórica puede ser entendida o desarrollada abstrayéndose del marco derivado de su condicionamiento por las experiencias y expectativas del período histórico, en cuyo seno se desarrolló. No obstante, si bien es cierto que todo presente adquiere su historicidad a partir de su "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa", tampoco podemos soslayar que las relaciones que se pueden establecer entre ambas no son similares en cada contexto histórico. Al contrario, existe un coeficiente de modificación entre ambas, que evoluciona y se modifica con el paso del tiempo. A partir de ahí es posible dar cuenta de la variaciones del tiempo histórico, de la determinación de las unidades temporales, a lo largo de un eje diacrónico. Vamos a reseñar brevemente los modelos de articulación de estas categorías, antes y después del momento histórico que hizo posible su separación conceptual: la modernidad. Atendamos a la siguiente idea que plantea Kosselleck

> El mundo campesino, en el que hace 200 años estaban incluidos en muchos lugares de Europa hasta el 80% de la totalidad de las personas, vivía con el ciclo de la naturaleza. Si se prescinde de la organización social, de las oscilaciones de ventas […], la vida cotidiana quedaba marcada por lo que ofrecía la naturaleza. La buena o mala cosecha dependía del sol, del aire, del clima y las destrezas que había que aprender se transmitían de generación en generación […] Naturalmente, esta imagen está muy simplificada, pero es suficientemente clara para nuestro problema: las expectativas que se mantenían en el mundo campesino-artesanal que se ha descrito, y que eran las únicas que se podían mantener, se nutrían totalmente de los antepasados y también llegaron a ser las de los descendientes. Y si algo ha cambiado ha sido tan lentamente y a tan largo plazo que la ruptura entre la experiencia habida hasta entonces y una expectativa aún por descubrir no rompía el mundo de la vida que habían de heredar (KOSSELLECK, 1993, 344)

Este espacio histórico, como se sigue de la cita de Kosselleck, se caracteriza por un proceso de extensión del espacio de experiencia y de disminución del horizonte de expectativa. La identificación del futuro con la repetición del pasado, el ajuste de la evolución social con los ritmos de la naturaleza, el peso normativo de la tradición… son características de un período en el que el horizonte de expectativa queda prácticamente cerrado y no plantea ningún tipo de novedad respecto a lo contenido en el espacio de experiencia. No hay, en este sentido, un índice de variación que se ponga de manifiesto en la práctica histórica.

Ahora bien, el surgimiento de la modernidad implica la aparición de un tiempo-nuevo, asociado a la noción de progreso. Lo propio de aquel período es precisamente un intercambio de roles entre ambas categorías. Se produce una disminución del papel del espacio de experiencia – una deslegitimación del peso de la tradición, de valor normativo del pasado, una autonomía respecto a los ritmos de la naturaleza – y una dilatación del horizonte de expectativa, motivada por el potencial salvífico asociada a la noción de progreso. La asunción de que el futuro será diferente – y mejor – respecto al presente y al pasado, es el rasgo

característico de la temporalidad moderna. Una sensación de cambio que da lugar a un proceso de aceleración de la historia, bajo el cual las novedades se producirán cada vez a una velocidad mayor. Este cronotropo, este sistema temporal, constituye un particular régimen de historicidad. Ahora bien, su entrada en crisis da lugar al marco histórico desde cuyo seno trataremos de dar sentido a las dos tendencias que motivan esta comunicación. No obstante, acabamos de dar un salto, al vincular un modelo de articulación entre el "espacio de experiencia" y el "horizonte de expectativa" y la noción de régimen de historicidad, entre el planteamiento de Kosselleck y el de Hartog. Y este movimiento no deja de resultar problemático. Aunque ambos modelos teóricos son muy semejantes en la medida en que comparten objeto y el segundo hereda varios elementos del primero, debemos de matizar sus diferencias. Veamos para ello cómo el mismo Hartog plantea esta relación:

> Según Koselleck, las dos categorías, de campo de experiencia y de horizonte de expectativa, tienen un alcance metahistórico, es decir que valen como condiciones de posibilidad de una historia. Pero él propone también un uso histórico de esto, por ejemplo, para percibir la formación de los Tiempos modernos (*Neuzeit*), de ese tiempo del progreso que cava cada vez más rápidamente la separación entre expectativa y experiencia. […] El régimen de historicidad ayuda a explorar esa tensión, o, mejor, las formas diversas adoptadas por esa tensión, ayer y hoy, aquí y allá. En este sentido, participa de los metahistórico, pero apunta a lo histórico. Es una herramienta, un artefacto, cuya finalidad es heurística. No es el punto de partida de una teoría de la historia, que no tengo ni el gusto ni, probablemente, las capacidades de construir. Si una historia no reflexiva no me interesa demasiado, siempre traté de reflexionar sobre la historia haciendo historia: una historia intelectual (HARTOG, 2007, 153).

En hilo con el párrafo citado, podemos entender la propuesta de Hartog como una contraparte empírica a la metahistoria de Kosselleck. Destaca por su tentativa de introducir elementos procedentes de la antropología en el ámbito del tiempo histórico, con el fin de dar cuenta respecto a cómo las sociedades interiorizan, reaccionan y metabolizan su propio pretérito. Buena parte de la potencialidad de los estudios de Hartog para nuestros objetivos, consiste en el establecimiento de fechas que – simbólicamente- demarcan los diferentes sistemas temporales y nos ayudan a situar y dar sentido a sus prácticas rememorativas. Él mismo establece una delimitación temporal del régimen de historicidad moderno entre dos "fallas temporales". La primera de ellas ocurrió en 1789, año de la revolución francesa. La segunda en 1989, año de la caída del muro de Berlín que fue continuada, dos años después, por el desplome de la Unión Soviética. No es difícil percibir en qué medida tanto el desarrollo como el ocaso de este sistema de articulación temporal está ligado a las ideologías progresistas y a la confianza en sus promesas y postulados. Tal y como defendía el filósofo alemán Walter Benjamin (BENJAMIN, 2012, 314), la creencia en la teleología progresista, en la promesa según la cual el futuro sería siempre diferente y superior al presente y a una tradición cuyos lazos era preciso cortar, se traduce en una identificación acrítica entre dos formas de progreso. Un axioma que está a la base de buena parte de las patologías asociadas a la modernidad: la identificación entre el progreso técnico – en términos instrumentales – y el progreso humano – en términos éticos. Al fin y al cabo, la interpretación de eventos del pasado siglo – por ejemplo las dos guerras mundiales, el holocausto nazi, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki – como un progresivo desengaño respecto a aquella promesa de la ideología progresista, es un *leitmotiv* de buena parte de la bibliografía filosófica de la segunda mitad de aquella centuria. Obras como *Dialéctica de la Ilustración, Crítica de la razón instrumental* o *La obsolescencia del hombre* constituyen síntomas respecto al

resquebrajamiento de uno de los pilares del anterior régimen de historicidad. Ahora bien, la cuestión que surge es ¿cuál es el *régimen de historicidad* resultante tras este cambio histórico? ¿Cómo se articulan el pasado y futuro? ¿Cómo se relaciona nuestra memoria histórica con las expectativas de cambio? ¿Cómo repercutirán estos procesos históricos en el "espacio de experiencia" y "el horizonte de expectativa" de nuestro presente?

La siguiente idea desarrollada por Fraçois Dosse refleja el cambio histórico del que tratamos de dar cuenta:

> Se puede emitir la hipótesis de un nuevo cambio de historicidad a fines del siglo XX, resultante en cuanto a lo esencia de las decepciones engendradas por las expectativas escatológicas y sus efectos funestos. La idea de un tiempo nuevo alrededor de una ruptura radical con el pasado se vuelve sospechosa, ya sea que se encuentre ligada con la idea de la ilusión de los orígenes o que esté comprometida por tragedias inhumanas. De ellos resulta una crisis del futuro que se traduce por un porvenir imposible, forcluido, y esa opacidad repercute sobre nuestro espacio de experiencia (DOSSE, 2007, 139)

El boom de la memoria

Para clarificar previamente las premisas de las que partimos y las conclusiones a las que vamos a llegar, en las siguientes líneas desarrollaré, de la mano de François Hartog, las siguientes tesis:

-En el interior del régimen de historicidad moderno, el presente se definía en relación a su futuribilidad, es decir, a su capacidad para convertirse en algo indeterminado que difiere radicalmente de lo dado por el pasado.

-La ruptura de ese orden temporal trajo consigo la desaparición del carácter asintótico de aquel futuro, asociado a las promesas de la ideología progresista.

-Esta ausencia de futuro implica la vuelta a un pasado como fuente de sentido, que se traduce en la actual *cultura de la memoria*. Un retorno necesariamente fútil debido a la fragilidad y elasticidad de sus soportes materiales.

-Este doble movimiento – ausencia de futuro e imposibilidad de hacer del pasado un asidero estable – trae consigo la conformación de un tiempo histórico en el que el presente se haya saturado de sí. Al fin y al cabo, pasará a definirse en función de su papel de transición, no hacia un futuro prometedor, sino hacia sí mismo. Nuestro tiempo histórico es, por tanto, presentista. Partiendo de esta noción de *presentismo* podremos dar cuenta de la coexistencia de las dos tendencias, en principio contradictorias – *obsesión por la memoria* y *amnesia colectiva* – que definen nuestra relación con el pasado.

Con el objetivo de defender nuestras tesis vamos a analizar la actual cultura de la memoria desde tres horizontes teóricos diferentes. En primer lugar, a partir de la crisis de futuro y de la disolución de futuros-presentes. Posteriormente, en base a la tentativa de encontrar un asidero en los pretéritos-presentes. Finalmente, desde la óptica de la disolución del *tiempo histórico* en el *ahora*; rasgo definitorio de nuestro presentismo.

Respecto a la crisis de futuro no es preciso añadir mucho más a lo anteriormente desarrollado. El ocaso del régimen soviético en 1991, como modelo político e ideológico alternativo al occidental, problematiza la posibilidad de imaginar un cambio histórico radical. Da lugar a un panorama en el que resuenan las tesis del *fin de la historia* elaboradas por Francis Fukuyama (FUKUYAMA, 1992). No se trata únicamente de la constatación del fracaso del segundo mundo, del proyecto teórico asociado al comunismo. El rasgo más

sintomático era la aceptación generalizada de que nos encontramos en un contexto social incapaz de generar expectativas de cambio. El futuro utópico desaparece de nuestro horizonte como polo asintótico que orienta la teleología subyacente a nuestras prácticas históricas. Consecuentemente, deja de dotar de unidad y sentido de continuidad a nuestro tiempo; situación que da lugar a una sensación de anomía y desorientación generalizada. En base a aquella se proyectan prácticas sociales y culturales que responden a la intencionalidad de recuperar el pasado como foco de integración de nuestro presente. El pretérito se convierte en la base a partir de la que poder asegurar un mínimo de sentido y continuidad con nuestra tradición, en un mundo caracterizado por una fragmentación producto de las dinámicas inauguradas por los nuevos medios de comunicación, el ritmo de consumo, los cambios tecnológicos y la nueva movilidad global. La siguiente idea de Svetlana Boym refleja este cambio: "El siglo XX empezó con utopía y ha terminado con nostalgia" (BOYM, 2014, 26).

En esta línea, a partir de los años ochenta se ha producido un fenómeno que el historiador Jay Winter (WINTER, 2007) denominó *explosión de la memoria*. El culto al pasado, manifiesto tanto en el ámbito de la cultura, de la política o el *marketing*, constituye un síntoma de la nueva articulación temporal. Esta peculiar relación con el pretérito no se caracteriza únicamente por su contenido o por su intensidad, sino por su escasa extensión retrospectiva en el pasado. Ya que, a partir de estas fechas, se empieza a manifestar una *obsesión* por el pasado más inmediato, el de las décadas precedentes. En nuestro estudio nos vamos a centrar fundamentalmente en un tipo particular de objeto de recuerdo: el de los denominados acontecimientos *monádicos* o *traumas colectivos*, que permiten dar cuenta de la vertiente más política de estos planteamientos. La premisa que justifica esta orientación parcial es histórica. Fue, al fin y al cabo, el estallido producido por la memoria del Holocausto – de ello da buena cuenta la obra de Reyes Mate *Memoria de Auschwitz* en la que analiza esta nueva cultura (MATE, 2003) –el que en buena parte provocó, como reacción, el surgimiento del debate acerca de un nuevo giro cultural mnémico.

Por otro lado, este tipo de acontecimientos pueden llegar a adquirir la función de *mónadas*. El concepto de evento *monádico* tiene su formulación en las famosas tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin (BENAJMIN, 2012). En esta obra considera que este tipo de hechos constituyen el auténtico objeto de conocimiento historiográfico. La característica que la condición de *mónada* refleja es la de ser capaces de refractar la totalidad de una época histórica, en tanto que estos acontecimientos son el producto o el desenlace de sus tendencias. Por tanto, el evento *monádico* constituye el pilar en torno al cual es posible establecer una valoración de todo un contexto histórico, tanto histórica como ético-política. Al fin y al cabo, son muchos los historiadores y filósofos que han tratado el Holocausto como un *microcosmos* que daba sentido y culminación a prácticas políticas, sociales, culturales… de la época precedente.

El recuerdo selectivo y volátil

En las últimas décadas se han producido unas tendencias que nos permiten construir la idiosincrasia de esta nueva relación con el pasado. En primer lugar, un consumo masivo de elementos del pretérito, acompañado por un movimiento patrimonial que intenta recuperar las ruinas olvidadas, así como un constante historiográfica por convertir en histórico el pasado más inmediato. En segundo lugar, el carácter profundamente selectivo de esta obsesión por la memoria.

Este nuevo movimiento histórico es radicalmente transversal; abarca al ámbito de la

cultura, del arte, y de la política. Es precisamente en este último en el que se revela de manera más clara su carácter profundamente selectivo. Buena prueba de ello es que se haya convertido, de forma artificial, el recuerdo de un evento traumático como es el Holocausto nazi, en el paradigma de la nueva cultura democrática. Su memoria ha sido metabolizada como el negativo en base al cual nuestro sistema democrático intenta definirse a sí mismo; bajo aquel nuevo imperativo categórico formulado por Theodor Adorno: "Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de ausencia de libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante" (ADORNO, 1975, 365).

Ahora bien, una vez que hemos constatado la emergencia de esta obsesión mnémica así como su carácter selectivo debemos de cuestionarnos si realmente este boom de la memoria reúne las condiciones para constituir de forma auténtica un anclaje de nuestro presente, huérfano de futuro, a un pasado estable y fuente de sentido. O lo que es lo mismo, debemos plantearnos si los contenidos mnémicos recuperados a partir de estas prácticas son realmente efectivos. Se trata de dar respuesta al desafío que plantea Andreas Huyssen en el siguiente párrafo que citamos:

> Con todos estos fenómenos en marcha, parece plausible preguntar si, una vez que haya pasado el *boom* de la memoria, existirá realmente alguien que haya recordado algo. Si todo el pasado puede ser vuelto a hacer, ¿acaso no estamos creando nuestras propias ilusiones del pasado mientras nos encontramos atrapados en un presente que cada vez se va achincando más, un presente del reciclaje a corto plazo con el único fin de obtener ganancias […], del entretenimiento instantáneo y de los placebos para aquellos temores e inseguridades que anidan en nuestro interior, apenas por debajo de la superficie de esta nueva era dorada, en este nuevo fin de siglo? (HUYSSEN, 2007, 28).

Plantear la cuestión de la efectividad de los contenidos de nuestra memoria colectiva nos obliga brevemente a desarrollar ciertos rasgos propios de aquella. Tal y como defiende Jan Assmann en su artículo "Collective memory and cultural identity" y en su obra *La religión y la memoria cultural*, (JAN ASSMANN, 1995, 2008) todo el bagaje común de recuerdos compartidos por los miembros de un grupo humano está acompañado de mecanismos de coerción, que garantizan las ataduras y la cohesión interna del mismo. Ahora bien, no todo los contenidos que son acumulados en el inventario que constituye la memoria colectiva del grupo, tienen este potencial práctico. Para establecer un criterio que nos permita distinguir entre ambos, será preciso acudir a las tesis desarrolladas por Aleida Assmann en su ensayo "Reframing memory. Between individual and collective forms of constructing the past". En esta obra establece una distinción entre el canon y el archivo (ALEIDA ASSMANN, 2007).

Formarían parte del canon todos aquellos contenidos mnémicos que mantienen tal vigencia cultural, que garantizan un potencial cohesivo en relación a la estabilidad del grupo. Este concepto se extendería a todos aquellos textos, monumentos, obras artísticas… que deben ser citados, leídos y reproducidos a través de diferentes prácticas sociales y culturales. El archivo en cambio designa a todos aquellos contenidos mnémicos que anteriormente formaron parte del canon, pero que ahora han sido olvidados, dejados de lado. Simplemente quedan depositados y almacenados en formato material para evitar que sus restos que pierdan con el paso del tiempo.

En este sentido, no resulta difícil constatar en qué medida en las últimas décadas, en el ámbito público, buena parte del canon de nuestra memoria colectiva está conformado por el recuerdo del Holocausto. Si bien es cierto que el proceso de canonización de esta memoria no ha sido homogéneo con el paso del tiempo, sino que ha dependido de factores externos –

políticos, sociales, culturales, historiográficos – que han modulado su presencia en el discurso contemporáneo. Son muchos los estudios que dan cuenta de esta problemática- entre los que más han sido tenidos en cuenta en nuestro trabajo se encuentran los de Wulf Kansteiner, Idith Zertal, o Enzo Traverso (KANSTEINER, 1994) (ZERTAL, 2010): El Holocausto ha pasado de ser considerado como un evento cuya excepcionalidad era objeto de debate – y asociada a aquella su posibilidad de ser objeto de representación histórica – a ser un evento cuyo carácter paradigmático y ejemplar respecto a las violencias totalitarias del siglo XX y XXI no se pone en duda. La cuestión que surge, por tanto, es si esta conversión de la memoria en una metáfora o filtro para interpretar el resto de crímenes, garantiza su potencial cohesivo, o si, en cambio se ha convertido en una *memoria secuestrada* privada de su valor de ejemplo universal. Esta última interpretación es la que defiende el historiador italiano Enzo Traverso en su obra *El final de la modernidad judía* (TRAVERSO, 2014). Allí plantea que ha sido la integración de este fenómeno en el interior de una trama histórica asociada con exclusividad al pueblo hebreo, la que ha inhabilitado su potencial como paradigma de la salvaguarda de los derechos humanos. Así, ha terminado convertido en el subterfugio a partir del cual un pequeño grupo aboga por sus derechos. La reducción de la memoria del Holocausto al mero valor ancilar respecto al sionismo, explica el agotamiento de su potencial crítico y de su función de anclaje de nuestro presente en aquel pasado. Su incapacidad para potenciar prácticas políticas concretas en relación a otros colectivos y la limitación de su función al mero ritual conmemorativo, dan cuenta de esta problemática. En este sentido, puede resultar muy significativo traer a colación la distinción realiza por Tzetan Todorov entre memoria ejemplar y memoria literal.

> El acontecimiento recuperado puede ser leído de manera literal o de manera ejemplar. Por un lado, ese suceso supongamos que un segmento doloroso de mi pasado o del grupo al que pertenezco- es preservado en su literalidad (lo que no significa su verdad), permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo. En tal caso, las asociaciones que se implantan sobre él se sitúan en directa contigüidad: subrayo las causas y las consecuencias de ese acto, descubro a todas las personas que puedan estar vinculadas al autor inicial de mi sufrimiento y las acoso a su vez, estableciendo además una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo, y extiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia. O bien, sin negar la propia singularidad del suceso, decido utilizarlo, una vez recuperado, como una manifestación entre otras de una categoría más general, y me sirvo de él como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. […] El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente. En este caso, las asociaciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogías. […] El uso literal, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El uso ejemplar, por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro. (TODOROV, 2000, 26).

Hasta el momento hemos dado cuenta de las deficiencias de esta explosión de la memoria aludiendo a cuestiones relativas a sus contenidos – concretamente a su carácter parcial y selectivo – y a dificultades que derivaban de los mismos. Ahora es el momento de hacer referencia a cuestiones de tipo formal. Es decir, de analizar cuáles son los formatos o soportes de estos contenidos mnémicos y cómo afectan a la articulación y a la puesta en práctica de las actividades rememorativas. Es justamente en este ámbito donde se encuentra la clave para

justificar la coexistencia de las dos dinámicas que marcan el problema de nuestra comunicación. Es decir, el hecho de que el boom de la memoria esté acompañado de un boom del olvido.

La principal condición de los soportes de la memoria radica en el hecho de que remiten a fenómenos que no forman parte de nuestra historia contemporánea, es decir, que no pertenecen directamente a nuestra historia vivida, a nuestra historia del presente. Entendemos por historia del presente el estudio de los procesos de inmersión en una trama historiográfica de aquellos eventos que permanecen en la memoria viva de alguna generación contemporánea a su proceso de historiación. Ahora bien, la memoria del Holocausto nazi, por ejemplo, ya no pertenece a esta categoría, en la medida en que ya no quedan prácticamente testigos de aquellos eventos. Por esta razón, tanto sus contenidos como su valor cohesivo dependerán de los mecanismos de transmisión intergeneracional de aquellos fenómenos. Consecuentemente, las memorias que dan forma a esta obsesión mnémica no son memorias vividas, sino *memorias imaginadas*; condición que explica su fragilidad y dependencia de las estructuras de sus propios soportes.

Estos formatos mnémicos no se limitan al tradicional recurso al texto escrito o a las prácticas culturales, como lugares básicos de inscripción. Abarcan también a una pluralidad de medios que van a redefinir sus contenidos y su significado: los soportes electrónicos, los instrumentos del marketing, los medios de telecomunicación… No obstante, esta dependencia respecto a los formatos técnicos de nuestra memoria no es exclusiva de nuestro presente. Al contrario, la presencia de medios técnicos de inscripción y preservación de la memoria es una constante antropológica derivada de las limitaciones temporales de la propia actividad mnémica humana. En base a esta constante es posible entender en qué medida la memoria humana ha dejado recaer algunas de sus funciones en la memoria técnica. Y sólo así entenderemos cómo esta última ha podido modular las prácticas mnémicas de los colectivos.

Por tanto, debemos plantearnos ¿Cuáles son las transformaciones en las prácticas mnémicas humanas, derivadas de los actuales soportes técnicos de memoria y en qué medida difieren respecto a las de otro tiempo? Aquí debemos hacer referencia a la historia tripartita de técnicas rememorativas que Bernard Stiegler desarrolla en el segundo volumen de su obra *La técnica y el tiempo* (STIEGLER, 1996). En función del aumento de movilidad de los contenidos y soportes de la memoria, Stiegler establece una distinción entre las siguientes etapas.

La primera de ellas hace referencia a las técnicas de rememoración que permiten la independencia respecto a la historia oral, que exigía de una pervivencia diacrónica con el emisor del mensaje. Aquí debemos incluir no a canales de información concretos sino a lugares de inscripción como podrían ser templos o lugares de culto. Son depósitos de mensajes e información que se caracterizan por su estabilidad y total ausencia de movilidad, en la medida en que obligan al receptor del mensaje a desplazarse físicamente hasta aquello. Stiegler les da el nombre de *soportes duraderos*.

La invención de la escritura da pie a una nueva etapa en la transmisión y recepción de la información, en la medida en que es posible inscribir un mensaje en un objeto capaz de desplazarse desde el emisor al receptor. Son los soportes de los textos escritos, que Stiegler define como *móviles*, que se diferencian respecto a los estables en que pueden desarraigarse de sus contextos de inscripción. No obstante, aunque adquieran la condición de movilidad en el espacio, el contenido del mensaje sigue ligado de forma estable y definitiva al propio soporte.

Es justamente aquella última condición la que es modificada por la aparición de las nuevas

tecnologías y de los soportes mnémicos que aquellas proporcionan. Soportes que Stiegler define como *dinámicos*. Lo propio de este tipo de formato es que hace posible que el mensaje sea rápidamente leído, suprimido y revisado por el receptor del mismo, que instantáneamente se convertirá en un nuevo emisor. Consecuentemente, este tipo de formato elimina las distancias entre emisor, mensaje y receptor, entre escritura y comprensión. De la misma manera, acelera y masifica los procesos de transmisión de la información. Veamos brevemente cómo da cuenta Stiegler de la emergencia de este nuevo modelo.

> En 1934, el grupo alemán BASF lanza al mercado el primer soporte magnético. El alcance de esta innovación es inmenso. En primer lugar, permite la conservación – y nuevas posibilidades de manipulación – del raudal de informaciones obtenidas en directo, las cuales se irían borrando a medida que se difundieran en las redes: la constitución de archivos analógicos se hace concebible. […] Esta posibilidad de escribir y borrar sobre un soporte electromagnético permitirá, *como cálculo*, el tratamiento de la información a una velocidad que se aproxima a la de la luz. Esta tecnología será explotada después por las memorias informáticas periféricas de masa. (STIEGLER, 1996, 193).

Consecuentemente, el elemento definitorio de los soportes mnémicos propios de nuestro tiempo y de nuestra sociedad de masas es la máxima movilidad en dos sentidos. La movilidad del soporte en sí mismo, capaz de viajar a través de grandes distancias en un escaso período de tiempo. Y la movilidad del contenido respecto al propio soporte. Ahora bien, a mayor movilidad del soporte y del contenido, menor estabilidad y menor peso dejará su huella en la retina de aquel que recibe el mensaje. Es decir, la plasticidad asociada a este boom de la memoria implica la ausencia de su permanencia no sólo en la propia memoria técnica, sino en la memoria humana que configura el espacio de recuerdos comunes. Como ya hemos defendido, la memoria técnica es fácilmente accesible e inmediata, pero es extremadamente volátil. Así, la conjunción de la rápida accesibilidad a la experiencia de un pasado inmediato con la ausencia de la permanencia de su huella en la retina de nuestra memoria colectiva, nos ayuda a explicar la combinación existente entre los procesos de obsesión por la memoria y de amnesia colectiva.

Presentismo y amnesia colectiva

Además, este modelo de soporte técnico de memorias traslada las dinámicas subyacentes a los ritmos de consumo a los procesos subjetivos de retención mnémica; situación que no hace sino acuciar el carácter volátil y frágil de este tipo de contenidos. Prueba de ello es el paralelismo existente entre el proceso compra-uso-consumo y los mecanismos de retención de información respecto a eventos traumáticos, a través de un esquema de visualización-impacto-olvido. Este trasvase de mecanismos de metabolización del pasado inmediato sólo es posible debido a la plasticidad de los soportes y contenidos mnémicos y a la aceleración y masificación de los mensajes. El siguiente párrafo de Susan Sontag, a nuestro juicio, tiene la virtud de reflejar perfectamente estas dinámicas.

> Las imágenes mostradas en la televisión son por definición imágenes de las cuales, tarde o temprano, nos hastiamos. Lo que parece insensibilidad tiene su origen en que la televisión está organizada para incitar y saciar una atención inestable por medio de un hartazgo de imágenes. Su superabundancia mantiene la atención en la superficie, móvil, relativamente indiferente al contenido. El flujo de imágenes excluye la imagen privilegiada. Lo significativo de la televisión es

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. III (2017): 115-126.

> que se puede cambiar de cana, que es normal cambiar de canal, sentirse inquieto, aburrido. Los consumidores se desaniman. Necesitan ser estimulados, echados a andar, una y otra vez. El contenido no es más que uno de esos estimulantes (SONTAG, 2010, 90)

Debemos llamar la atención sobre la idea según la cual "el flujo de imágenes excluye la imagen privilegiada". Pues indica que la deficiencia de nuestros soportes mnémicos no deriva de la ausencia de información sino de su exceso, así como de su falta de estructuración para transmitir significados unívocos que sirvan de anclajes mnémicos estables, garantes de la consolidación de una memoria colectiva cohesiva. Volvamos nuevamente al ejemplo privilegiado desde nuestra memoria cultural: el caso del Holocausto. Durante las décadas posteriores al fenómeno, el problema que imposibilitaba la puesta en práctica de su memoria derivaba de la falta de información sobre el mismo, de la poca relevancia que había tenido desde la óptica del relato histórico y de la conciencia pública. Actualmente, las carencias de su recuerdo no derivan de su marginamiento al olvido, sino de su ubicuidad, de su transformación – parcial e interesada – en una *memoria civil* – fuertemente institucionalizada. Esta memoria ha perdido buena parte de sentido y que ha sido reducida a mera conmemoración al servicio de una pequeña élite.

Esta caracterización de las prácticas que dan fuelle a nuestra cultura de la memoria nos permite sacar conclusiones respecto a la configuración de nuestro régimen de historicidad dentro del cual es posible enmarcarlas. Al fin y al cabo, recuperando tesis anteriormente desarrolladas, durante la modernidad el presente se había definido en función a su estado de transición hacia un futuro diferente. El ocaso de este cronotropo tras los eventos históricos de finales de siglo trajo consigo la necesidad de buscar un nuevo asidero que diera estabilidad al tiempo histórico en el pasado. Ahora bien, los mismos soportes de aquella oleada mnémica han imposibilitado el anclaje en el pretérito como foco de estabilidad. Al fin y al cabo, el retorno al pasado no deja de constituir una apuesta inútil, en la medida en que es sometido a las exigencias y el formato que imprime el presente. Estas influencias se hacen explícitas tanto en los usos políticos de las memorias canónicas como en la obsolescencia e inmediatez de los propios recuerdos. La anécdota que narra Svetlana Boym al inicio de su obra *El futuro de la nostalgia*, constituye una metáfora de este tipo de problemas (BOYM, 2015, 25). La escritora rusa cuenta cómo una pareja de ancianos, tras volver a visitar Königsberg, el lugar de su infancia, se recrean entre las ruinas rememorando las experiencias allí vividas. Ellos pasean por las ruinas de un paisaje que sirve de anclaje a su identidad personal y a su propia visión de su pasado. Una vez que se acercan al río Pregoly, uno de los ancianos decido lavarse la cara en sus aguas tal y como hacía de niño. En ese momento las aguas del río, contaminadas durante años, le abrasan el rostro. La toxicidad de aquella fuente de memorias es un síntoma respecto a la imposibilidad de retornar a un pasado puro, al margen de su enclaustramiento desde las redes del presente.

En resumen, el pasado será incapaz de ofrecer un asidero. Por este motivo nuestro presente se define como transición, no hacia el futuro, sino hacia sí mismo, hacia la constante repetición de sus propios procesos. Esta es la marca característica del régimen de historicidad presentista que describe François Hartog. Un presente efímero, en la medida en que cambia y caduca rápidamente. Pero a la vez eterno, en la medida en que no hay horizonte temporal más allá del mismo. (CASTELLS, 2005, 200). Agota y contiene dentro de sí la totalidad del campo de lo posible. La "museificación" y "patrimonialización" del pasado es una respuesta a esta crisis del tiempo histórico, pero la tendencia al olvido que acompaña a sus prácticas mnémicas imposibilita la consecución del fin al que se dirigen. Esta hipertrofia del presente constituye el

substrato temporal en torno al cual adquiere su sentido y su fuelle la conjunciónde las dos tendencias sociales y culturales que centran este estudio.

Bibliografía

- Assmann, Aleida, "Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past" en Tilmans, K., Van Vree, F. y Winter, J. (eds): *Performing the Past*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010
- Assmann, Jan, "Collective memory and cultural identity" en *New German Critique* No. 65, Cultural History/Cultural Studies, ,Spring - Summer, 1995.
- Assmann, Jan, *Religión y memoria cultural*, Lilmod, Buenos Aires, 2008.
- Augé, Marc, *Las ruinas del tiempo*, Gedisa, Barcelona, 2009.
- Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia" en *Obras completas. Libro I/ Vol. 2*, Madrid, Abada editores, 2012.
- Boym, Svetlana, *El futuro de la nostalgia*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2015.
- Catells, Manuel, *La era de la información. Vol I*, Alianza editorial, Madrid, 2005.
- Dosse, François (ed), *Historicidades*, Waldhuter ediciones, Buenos Aires, 2012.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- Gumbricht, Hans Ulrich. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.
- Hartog, François, "Sobre los regímenes de historicidad" en Dosse, François (ed), *Historicidades*, Waldhuter ediciones, Buenos Aires, 2012.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2007.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Kansteiner, Wulf, "From Exception to exemplum. The New Approach to Nazim and the "Final Solution"" en *History and Theory*, Vol, 33. No 2, May, 1994.
- Kosselleck, Reinhart, *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración. Vol III*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- Sontag, Susan, *Ante del dolor de los demás*, De bolsillo, Barcelona, 2010.
- Stiegler, Bernard, *La técnica y el tiempo. Vol II*, Argialezche Ira, Gipuzkoa, 1996.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*. Paidos, Madrid, 2000.
- Traverso, Enzo, *El final de la modernidad judía*, Universitat de Valencia, Valencia, 2014.
- Winter, Jay, "The generation of memory: Reflections on the "Memory boom" in contemporary historical studies" en *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no. 0 ,March 2007.

Zertal, Idith, *La nación y la muerte: La Shoah en el discurso y la política de Israel*, Gredos, Madrid, 2010.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen IV

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen IV

Sección temática 6: Filosofía, didáctica y educación

Coordinación: Manuel SANLÉS OLIVARES (Colegio Altair, Madrid) y Cruz ANTÓN JIMÉNEZ
(IES Gonzalo Torrente Ballester, San Sebastián de los Reyes)

Madrid, 2017

ÍNDICE

Páginas

FILOSOFÍA, DIDÁCTICA Y EDUCACIÓN

Paideia e Ilustración: los proyectos educativos de Rousseau y Schiller 9-20
Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO

El derecho a la Filosofía. Declaración y tesis según Derrida 21-34
Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR

Té trellat educar localment en una societat global? La presència del Nacionalisme en el panorama educatiu actual 35-40
Jaume RUIZ I PEIRÓ

Ensayo sobre la interioridad. Filosofía y mindfulness 41-48
Antonio JESÚS NUÑO LÓPEZ

La Práctica Filosófica para la paz 49-54
Soledad HERNÁNDEZ BERMÚDEZ

La imagen corporal. Una propuesta didáctica para la enseñanza de las prácticas corporales a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty 55-70
Emilio GINÉS MORALES CAÑAVATE

Fenomenología de la educación a distancia. El sustrato digital 71-77
Adrián BUENO JUNQUERO

Entre el relato épico y la hermenéutica 79-89
Rosa María RODRÍGUEZ LADREDA

Sección temática 6:

Filosofía, didáctica y educación

Paideia e Ilustración:

los proyectos educativos de Rousseau y Schiller

Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO

UNED La Rioja

Introducción: filosofía y pedagogía

La inquietud por enseñar ha estado presente en la filosofía desde la época ateniense. Los sofistas primero, y después Sócrates, Platón o Aristóteles, dedicaron buena parte de sus reflexiones a buscar los métodos más adecuados para transmitir sus teorías e inculcar conocimiento a otros, alentados por la convicción de que esa educación les haría llevar una existencia más feliz y ser mejores ciudadanos de la polis. Así, las teorías éticas y políticas de estos primeros filósofos responden a la necesidad de promover la *eudaimonía*, que surgirá como resultado de un proceso educativo durante el que el individuo aprende en sentido teórico en qué consisten el bien, la virtud y la verdad, y a la vez adquiere la destreza de trasladar esas nociones a la praxis de su vida cotidiana y sus relaciones sociales. Predomina aquí una visión intelectualista de la ética, pues se presupone que la bondad está latente en el interior de cada ser humano y que es necesaria la intervención del intelecto para llegar a descubrirla y desplegarla; de ahí se siguen prácticas como la mayéutica socrática o la dialéctica platónica, que tienen como finalidad extraer del alma humana las verdades que guarda dentro de sí pero que *a priori* resultan inaccesibles y requieren del concurso de un filósofo para poder salir a la luz.

Esa búsqueda del desarrollo individual y de la adaptación social planteada por primera vez en el contexto griego reaparece con fuerza en el periodo de la Ilustración, por causas similares: así como en la recién estrenada democracia ateniense se constató la necesidad de formar a los individuos para que supiesen desenvolverse en el nuevo espacio común, la

aparición de los Estados-nación en Europa dio pie a una intensa reflexión sobre el tipo de educación que debían recibir los ciudadanos del novedoso orden político liberal que comenzaba a instaurarse en el Viejo Continente. De esa coyuntura emergen las teorías de Rousseau y Schiller: cada uno de ellos diseña un proyecto pedagógico adaptado a los nuevos tiempos y nuevas necesidades aunque, como se verá a continuación, hay algunas convergencias y bastantes discrepancias entre ambos autores acerca de cuáles han de ser las prioridades formativas. En todo caso, la *paideia* ilustrada surge de ese deseo, tan arraigado en los filósofos desde siempre, de mostrar a otros el camino que conduce a la sabiduría, la felicidad y el bienestar, entendidos en un doble plano individual y colectivo; esos proyectos buscan su legitimidad en un nuevo marco sociopolítico caracterizado por la defensa acérrima de la libertad individual que ha de conjugarse, a veces problemáticamente, con la coexistencia con otros individuos que también son titulares de idénticas cotas de libertad -al menos en lo teórico- y que pueden reclamar la intervención del Estado para defenderla. Como es sabido, las teorías del contrato social se ocuparon largamente de esta cuestión y autores como Locke, Hobbes o el propio Rousseau teorizaron sobre los orígenes de la sociedad civil y el papel que debían asumir sus instituciones. Pero la exposición detallada de los argumentos de esos filósofos se aleja del tema de esta comunicación. Aquí se revisan los proyectos educativos de dos autores muy representativos de ese periodo, Jean-Jacques Rousseau y Friedrich Schiller, y se recorren las tensiones y debates entre lo individual y lo colectivo que emergen de ambos planteamientos. Asimismo, se pone de manifiesto que parte de esos debates continúan teniendo vigencia en la filosofía y la pedagogía contemporáneas.

Educar al ciudadano, una tarea de la Ilustración

Rousseau conmina a todos los hombres a procrear y encargarse personalmente de la educación de sus vástagos, ya que solamente así lograrán saldar su deuda con la comunidad; cada hombre "debe hombres a su especie, debe a la sociedad hombres sociales, debe ciudadanos al Estado. Todo hombre que pueda pagar esa triple deuda y no lo haga es culpable."[1] La educación está en el núcleo de su proyecto de ciudadanía ilustrada, en tanto que garantiza la consolidación y difusión de ese modelo de ciudadanía y su continuidad en las generaciones futuras. También Friedrich Schiller deposita grandes esperanzas en la *paideia*, por entender que es el único modo de superar el fracaso de la cultura ilustrada y llevar a cabo una regeneración moral de la sociedad[2]. Sin embargo, ambos autores difieren en los contenidos de sus respectivos planes pedagógicos, y mientras Rousseau se decanta por una formación de carácter más práctico basada en el desarrollo físico y la adquisición de ciertas normas sociales que facilitan la vida en común, Schiller defiende una instrucción centrada en aspectos artísticos y volcada hacia el despliegue de las facultades relacionadas con la sensibilidad y el gusto.

Entre los contenidos de aprendizaje que expone Rousseau la libertad ocupa un lugar central y vertebra todas las demás tareas y actividades de su plan formativo; frente a una sociedad que, a su entender, debilita al ser humano y lo ata a la costumbre, el ginebrino aboga por una pedagogía individualizada y con tintes elitistas donde Emilio, el alumno imaginario al que dirige su planteamiento educativo, adquiere las habilidades necesarias para pensar por sí mismo y llegar a ser un adulto libre y autónomo en todos los sentidos, aunque sin perder la

[1] Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 1998, p. 58.
[2] Schiller, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 9-20.

perspectiva del respeto a la libertad ajena y a la propiedad privada, dos de los pilares básicos del liberalismo que el autor quiere inculcar a su público lector. Rousseau entiende que es imprescindible adaptarse a la sociedad, pero "no deja de advertirnos contra la alienación de nosotros mismos bajo la presión de la moda, la opinión común y el qué dirán"[3], y alude repetidamente a esa tensión constante entre el individuo y su entorno y a los distintos modos de actuar para salvaguardar la autonomía personal frente a las injerencias externas.

Schiller parte de un diagnóstico similar con respecto a su época y se lamenta de la degradación que ha experimentado la sociedad europea de finales del siglo XVIII: "¡Qué espectáculo nos ofrece el drama de nuestro tiempo! Por un lado salvajismo, por el otro apatía; ¡los dos casos extremos de la decadencia humana!"[4]. Considera que los modelos educativos aplicados hasta la fecha han priorizado el desarrollo de las facultades humanas relacionadas con el intelecto y el entendimiento y han descuidado el despliegue de la sensibilidad y la estética, dando lugar a una evolución fragmentaria e incompleta de los individuos que el alemán pretende paliar con su propuesta pedagógica. La regeneración llegará de la mano de la educación de la sensibilidad, que es "un medio para hacer efectiva en la vida una inteligencia más perfecta" y "contribuye a perfeccionar esa inteligencia"[5].

En suma, se aprecia aquí que los distintos ideales de 'hombre ilustrado' que maneja cada autor dan como resultado dos propuestas pedagógicas con objetivos muy diferentes: Rousseau bosqueja un modelo educativo de corte más individualista, destinado a formar ciudadanos que se adapten bien a la sociedad y que asuman las normas de convivencia común preservando a la vez su propia personalidad y autonomía, mientras que Schiller se decanta por el plano colectivo y halla en la educación de la sensibilidad estética una herramienta valiosa para transformar y mejorar la sociedad.

¿Educación estética o educación física? Dos visiones contrapuestas

Seguidor de las ideas kantianas, Schiller arguye que la facultad humana de conocer se articula en dos niveles, la sensibilidad y el entendimiento, y que solo a través del fortalecimiento de ambas dimensiones llegará el ser humano a alcanzar su máximo potencial. Sin embargo, desmarcándose del autor de la *Crítica del juicio*, le interesa menos sentar las bases de la estética como disciplina filosófica, y su mayor pretensión es propiciar su desarrollo en las distintas poéticas particulares encargadas de dar cuenta de las diferentes manifestaciones artísticas[6]. De hecho, otorga a la estética un papel eminentemente práctico, en tanto que la experiencia estética abre el camino hacia la racionalidad más abstracta y, consecuentemente, todo proyecto educativo que busque la expansión de los ideales ilustrados de libertad, evolución y progreso humano ha de apoyarse en esa dimensión sensible que conecta con lo inteligible por vía inductiva: "A un gusto cultivado van unidos un entendimiento claro, un sentimiento vivaz, una conducta liberal, e incluso digna, y a un gusto inculto, generalmente lo contrario"[7]. Este autor percibe una profunda conexión entre estética y ética, y establece una correlación directa entre belleza, bien y verdad que evoca la parte más

[3] Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 45.

[4] Schiller, *op. cit*., Carta V, p. 137.

[5] Schiller, *op. cit*., Carta VIII, p. 171.

[6] Para un análisis más detallado de las conexiones entre las teorías estéticas de Kant y Schiller, cfs. Saldaña Sagredo, Alfredo, "Crítica y estética en el primer romanticismo alemán", *Epos. Revista de filología*, n. 12, 1996, p. 549-563.

[7] Schiller, *op. cit*., Carta X, p. 183.

elevada del mundo de las ideas de Platón. En la estela de Kant y de autores románticos como Baumgarten o Novalis, Schiller defiende la autonomía del arte, concebido como el ámbito donde el ser humano actúa más libremente y plasma su creatividad sin imposturas porque "está libre de todo lo que es positivo y de todo lo establecido por las convenciones humanas"[8]. En consonancia con estas tesis, el principal objetivo de la educación ha de ser la formación del juicio estético, y todas las recomendaciones pedagógicas de Schiller van dirigidas a impulsar la creatividad, la libertad y la búsqueda de la belleza, primero en el plano sensible y después, por extensión, también en el plano moral.

En las antípodas de Schiller, Rousseau relega la educación artística a un plano secundario y la concibe como un complemento a otro tipo de conocimientos centrados en las dimensiones tangibles de la realidad. Propone que Emilio aprenda a dibujar sin necesidad de ningún maestro, únicamente tomando como referencia para sus diseños los elementos de la naturaleza[9], y sobre la música, aconseja lo siguiente: "enseñadla como queráis con tal que nunca sea otra cosa que un entretenimiento"[10]. En suma, Rousseau atiende bastante menos que Schiller a las cuestiones estéticas y morales; de hecho, desaconseja abrumar a los alumnos con reflexiones éticas que son incapaces de entender, y retrasa el desarrollo del sentido estético hasta la etapa final del proceso formativo, en la adolescencia. El ginebrino estima que la mayor parte del tiempo invertido en la educación de los niños debe centrarse en el refuerzo de hábitos saludables y en la adquisición de ciertas normas que facilitan la vida en sociedad. Según la prolija exposición del *Emilio*, los primeros años de vida deben destinarse al fortalecimiento físico del niño: ejercicios y juegos al aire libre, paseos, estancias en el campo, etcétera, pues "es preciso que el cuerpo tenga vigor para obedecer al alma"[11]. Para forjar una buena salud ya desde la infancia, el texto rousseauniano recomienda un amplio listado de prácticas que incluyen baños de agua fría en pleno invierno, lechos incómodos, alimentación frugal, natación o juegos nocturnos para aprender a orientarse y perder el miedo a la oscuridad. Así, hasta los doce o trece años de edad la vida cotidiana debe estar enfocada hacia la actividad física y con pocos contenidos teóricos, pues la racionalidad se desarrolla más tardíamente y es inútil intentar razonar con los niños que, a edades tempranas, son incapaces de comprender lo que se les dice.

Rousseau insiste en que este proyecto pedagógico ha de aplicarse exclusivamente a los niños; en el caso de las niñas se desaconseja completamente la actividad física, con el argumento de que "a las mujeres les daría vergüenza ser fuertes"[12], y se desecha asimismo cualquier aprendizaje teórico o actividad que fomente el desarrollo de la racionalidad. Con respecto a ellas, el principal objetivo pedagógico es inculcarles la sumisión, ya que "entra en el orden de la naturaleza que la mujer obedezca al hombre"[13], y consiguientemente la educación femenina debe reforzar esa jerarquía sexual a la que se atribuye un origen natural. Para Sofía -la niña imaginaria, futura esposa y madre, sobre cuya educación reflexiona en el último capítulo del *Emilio*- lo más apropiado es ejercitar los buenos modales y la compostura,

[8] Schiller, *op. cit*., Carta XIX, p. 171.

[9] Rousseau, *op. cit*., p. 206.

[10] Rousseau, *op. cit*., p. 217.

[11] Rousseau, *op. cit*., p. 66. En este punto el autor se mantiene fiel a la máxima latina '*Mens sana in corpore sano*' formulada por Juvenal en el siglo I, e insiste en que la fragilidad del cuerpo acaba por debilitar el intelecto.

[12] Rousseau, *op. cit*., p. 537.

[13] Rousseau, *op. cit*., p. 611. Amelia Valcárcel ha llevado a cabo un exhaustivo análisis de los argumentos expuestos por Rousseau para legitimar la subordinación femenina y negar así el acceso de las mujeres a los derechos de ciudadanía. Cfs. Valcárcel, Amelia, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 51-60.

aprender a agradar al hombre y a ocuparse del cuidado del hogar y la familia, y desterrar todo conocimiento teórico y especulativo que, según este autor, no es apto para el intelecto femenino. En estas consideraciones Rousseau coincide plenamente con Kant, quien también manifestó que la educación de las mujeres no ha de ser muy profunda porque su inteligencia no es apta para la meditación y la especulación, y que la formación que reciben debe hacer de ellas unas compañeras agradables, discretas y limpias[14]. La misoginia que traslucen estas afirmaciones resulta obvia.

El aprendizaje de la libertad

Rousseau recomienda dejar libertad a los niños para que puedan ejercer su curiosidad y no imponerles nada ni obligarles a nada porque "el primero de todos los bienes no es la autoridad sino la libertad"[15]; sin embargo, y de modo algo contradictorio, un poco más adelante asevera que "la primera idea que hay que darle es menos la de libertad que la de propiedad, y para que pueda tenerla es menester que posea algo propio"[16], estableciendo así la primacía de la posesión sobre otro tipo de derechos y la necesidad de que, ya desde la infancia, cada hombre entienda el sentido de la propiedad y aprenda a ejercer y respetar ese derecho. La libertad pasa a un segundo plano, Emilio la despliega espontáneamente en un sentido práctico -incitado a ello por su maestro- pero esta no le es mostrada como un bien valioso, como sí sucede con otro tipo de bienes más tangibles: tierras, vivienda, etcétera[17]. Así, en el proyecto pedagógico de Rousseau la libertad se ejerce en las acciones cotidianas que el alumno lleva a cabo junto a su instructor, pero no se constituye en contenido de aprendizaje ni es objeto de una reflexión teórica y crítica acerca de sus características y limitaciones.

Esa libertad se vislumbra en los distintos procesos de aprendizaje que Emilio protagoniza en cada etapa formativa. Nuestro autor considera que, tras una primera fase dedicada al ejercicio físico y el fortalecimiento del cuerpo, los estudios propiamente dichos deben iniciarse a los trece años de edad y han de dar prioridad a los fenómenos de la naturaleza, porque son los que más excitan la curiosidad del alumno. El aprendizaje por descubrimiento o aprendizaje heurístico, en el que se basan gran parte de las teorías pedagógicas contemporáneas[18], aparece anticipado en Rousseau, que insiste en que el niño no debe

[14] Kant, Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Porrúa, México D. F., 1973, p. 148-150. Kant define la Ilustración como un proceso de avance que permite a los individuos salir de la minoría de edad. Sin embargo ese modelo de desarrollo no es universalizable sino que únicamente se aplica a los varones, pues entiende que las mujeres son el 'sexo débil' y carecen de las aptitudes y capacidades necesarias para superar esa minoría de edad. Sobre los argumentos de Kant a propósito de la inferioridad femenina, cfs. Tomassi, Wanda, *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la historia de la filosofía*, Narcea, Madrid, 2002, cap. 4.

[15] Rousseau, *op. cit.*, p. 110-111.

[16] Rousseau, *op. cit.*, p. 132.

[17] Desde una lectura contemporánea, recordemos con Sartre que "la libertad no tiene esencia" (Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, p. 464) y que se experimenta como *factum*, pues junto con la existencia el individuo recibe la libertad y a partir de ese momento ya no puede renunciar a ella. Sartre puntualiza además que "mi libertad de elegir no debe confundirse con mi libertad de obtener" (*op. cit.*, p. 530). Siguiendo esta distinción, Rousseau consideraría que la libertad de elegir es la más difícil de concebir para el intelecto infantil, mientras que la libertad de obtener se percibe de modo más claro, y en ella se inspira el autor ilustrado para apoyar su defensa de la propiedad privada en el contexto del liberalismo.

[18] El psicólogo Jerome Bruner ha sido uno de los primeros en desarrollar el concepto de 'aprendizaje heurístico', basado en promover la participación activa e implicación del individuo en su propio proceso formativo. Al igual que Rousseau, Bruner considera que los conceptos básicos de las ciencias y las humanidades

aprender nada de memoria sino que todos los contenidos que interiorice deberán surgir como resultado de los procesos de experimentación y comprensión que realiza bajo la dirección de su preceptor[19]. No se trata de "enseñar al niño muchas cosas, sino no dejar que entren nunca en su cerebro más que ideas justas y claras. […] Sólo meto verdades en su cabeza para protegerlo de errores que aprendería en su lugar"[20]. En esta relación docente que recuerda a la mayéutica socrática, el educador ejerce un filtro sobre las ideas y pensamientos que el niño empieza a plantearse, para incitarle a desechar ciertas ideas e inculcar y afianzar otras. El autor del *Emilio* no proporciona ningún criterio específico para llevar a cabo esa criba, pero sí alude a la 'utilidad' como concepto clave de su pedagogía: "tan pronto como hayamos conseguido dar a nuestro alumno una idea de la palabra útil, tendremos un buen asidero para guiarle"[21]. En su explicación de esta noción vuelve a mencionar la propiedad privada, ya que expone que el niño capta directamente la utilidad de la sociedad cuando percibe que "para tener instrumentos para uso propio, los necesita también para uso de los demás; con ellos podrá obtener, en intercambio, las cosas que le son necesarias, y que poseen los otros"[22]. Con arreglo a esta tesis, los fundamentos de la sociedad son la posesión y el trueque, que establecen las normas y acuerdos por los que una persona que es propietaria de una cosa puede intercambiarla por otra poseída por otra persona, y ese mecanismo permite que todos los miembros de la comunidad -o al menos todos los que tengan algún bien que los demás consideren útil o valioso, y por tanto susceptible de intercambio- obtengan lo que necesitan para subsistir.

Finalmente, y si bien Rousseau escoge como alumno a un muchacho rico, porque piensa que "el pobre no tiene necesidad de educación"[23], le parece conveniente que aprenda un oficio para que, si sufre un revés en su fortuna, pueda ganarse la vida con su trabajo y conservar así su independencia y autonomía. "Y de todas las ocupaciones que pueden proporcionar al hombre la subsistencia, lo que más lo acerca al estado de naturaleza es el trabajo de las manos"[24], y especialmente la agricultura, el oficio que a ojos del autor proporciona sustento de una forma más inmediata, y que por ende le permitirá ser más libre. La libertad se asocia aquí a la capacidad de adaptarse a distintos contextos, sean favorables o adversos, y el alumno

pueden ser captados de forma intuitiva a una edad temprana y que el diseño curricular debe estar enfocado hacia el refuerzo de esas intuiciones, que servirán como fundamento para la elaboración de conocimientos cada vez más complejos y abstractos a medida que se avanza en el nivel educativo. Cfs. Bruner, Jerome Seymour, *The process of education*, Harvard University Press, Cambrigde, 1960. El modelo constructivista de educación, basado en las aportaciones de Piaget, Vigotsky y Ausubel, también parte de esta consideración del aprendizaje como un proceso acumulativo y dinámico.

[19] Sobre esta noción de aprendizaje negativo en Rousseau, cfs. Sierra-Arizmendarrieta, Beatriz y Pérez-Ferra, Miguel, "La educación en J.-J. Rousseau. Un antecedente metodológico de la enseñanza basada en la formación de competencias", *Revista Complutense de Educación*, vol. 26, n. 1, 2015, p. 121-139.

[20] Rousseau, *op. cit*., p. 250.

[21] Rousseau, *op. cit*., p. 262.

[22] Rousseau, *op. cit*., p. 284.

[23] Rousseau, *op. cit*., p. 64. Los sesgos ideológicos del autor se hacen evidentes a la hora de seleccionar los rasgos del alumno ideal al que dirige su proyecto educativo: se trata de un varón -para las mujeres recomienda otro tipo de instrucción, según se ha visto más arriba-, de familia rica, de origen europeo –puesto que "ni los negros ni los lapones tienen el sentido de los europeos" (*op. cit*., p. 63)- y de buena salud: "yo no me encargaría de un niño enfermizo" (*op. cit*., p. 65). Sexismo, racismo, aporofobia o discriminación física son algunos prejuicios de su tiempo de los que a Rousseau le cuesta desprenderse, a pesar de que paradójicamente aconseja a sus lectores: "actuad a contracorriente de la costumbre y casi siempre obraréis bien" (*op. cit*., p. 125).

[24] Rousseau, *op. cit.*, p. 288.

que reciba una instrucción adecuada estará más preparado para hacer frente a cualquier circunstancia que la vida le depare.

La defensa y valoración de la libertad en los planos teórico y práctico resulta más coherente en el planteamiento de Schiller, que considera que "la humanidad nace solo con la libertad"[25] y que únicamente en virtud del ejercicio de esa libertad podrá llevarse a cabo la plena realización del ser humano. Con un enfoque que posteriormente retomarán Schopenhauer y Nietzsche, Schiller concibe que la esfera artística es el ámbito privilegiado donde el ser humano puede alcanzar su mayor grado de libertad y desprenderse de las ataduras con que la cultura lo constriñe. Así, recomienda la búsqueda individual de la belleza en todas sus manifestaciones, superando las convenciones y gustos imperantes que marca la sociedad del momento. El artista es aquel que, transgrediendo los cánones vigentes, es capaz de mostrar a través de sus creaciones una versión mejorada de lo humano donde se plasmen anticipadamente todas sus posibilidades y potencialidades. Estética y ética confluyen en el genio, cuya principal tarea es de carácter moral: tiene la misión de dar a sus coetáneos "aquello que necesitan, pero no lo que aplauden"[26]. El verdadero artista ha de ser una figura incómoda, porque cuestiona el *statu quo* y rehúye la autocomplacencia. Como ya se ha dicho, Schiller sitúa al arte en la base de su proyecto de regeneración moral: ha de erigirse en instancia crítica donde cada sociedad es confrontada con sus propias miserias y contradicciones, provocando una toma de conciencia y desencadenando una catarsis que dará lugar al progreso y emancipación de la humanidad.

La defensa de la libertad que lleva a cabo el autor alemán implica una mayor reflexión crítica y distanciamiento teórico que en la propuesta de Rousseau. Sin embargo, puede objetarse que al circunscribir esa libertad casi exclusivamente y de manera privilegiada al ámbito estético, Schiller deja de lado otras dimensiones de la autonomía personal que también sería oportuno incluir dentro de un proyecto educativo destinado a promover el desarrollo integral del alumnado. Además, su plan pedagógico parece sugerir que quienes carecen de habilidades y aptitudes para la expresión artística gozan de menores cotas de libertad que quienes sí cuentan con esas destrezas, y de ahí se deriva un cierto elitismo.

Pedagogía de las emociones y de la sensibilidad

A partir de los quince años de edad, la educación de carácter físico recibida durante la infancia y la primera adolescencia se complementa con una educación emocional que para Rousseau ha de centrarse en el conocimiento del ser humano y de sus relaciones y afecciones, ante las que el joven debe desarrollar su capacidad de empatía[27]. Tiene una visión positiva de la naturaleza humana, basada en la idea de que "el primer sentimiento de un niño es amarse a sí mismo, y el segundo, que deriva del primero, es amar a quienes están cerca"[28]. Hay una tendencia innata al amor que el individuo despliega tanto con respecto a sí mismo como con respecto a los demás y que resulta imprescindible para alcanzar la felicidad, hasta el punto de

[25] Schiller, *op. cit.*, Carta XXIV, p. 321.

[26] Schiller, *op. cit.*, Carta IX, p. 179.

[27] En el horizonte actual, Martha Nussbaum coincide con Rousseau en la importancia de incentivar el sentimiento de empatía a través de la educación, aunque según la filósofa estadounidense ese refuerzo ha de comenzar a una edad más temprana que la que Rousseau recomienda. Cfs. Nussbaum, Martha, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005, y también Nussbaum, Martha, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008.

[28] Rousseau, *op. cit.*, p. 314-315.

afirmar que "no concibo que quien no ama nada pueda ser feliz"[29]. En la etapa adolescente, la formación que reciba el alumno deberá reforzar esa bondad natural y despertar los sentimientos de compasión frente a las desgracias ajenas, pues "nuestras miserias comunes nos unen por afección"[30] y la piedad nace de contemplar "el triste cuadro de la humanidad doliente"[31]. La empatía se aprende a partir del contacto con los semejantes, y emerge de manera más pujante en aquellos contextos donde el dolor ajeno es vivido como propio.

En concordancia con estas consideraciones, Rousseau insiste en que el conocimiento más conveniente es el de las vidas particulares, de los seres humanos concretos en sus acciones cotidianas, y no tanto el de los hechos generales de la historia que no proporcionan un acercamiento adecuado al "estudio del corazón humano"[32]. Ese interés por lo tangible aparece explicitado en varios pasajes del *Emilio*, por ejemplo cuando se afirma que "es preciso haber estudiado mucho tiempo los cuerpos para formarse una verdadera noción de los espíritus y sospechar que existen"[33], una tesis que emula a Spinoza y su célebre aforismo 'nadie sabe lo que puede un cuerpo'.

Con respecto a las creencias religiosas, estas se conciben en términos de utilidad colectiva; Rousseau sostiene que "un niño debe ser educado en la religión de su padre"[34] pero el principal motivo que alega para ello es facilitar su integración en la sociedad. Las religiones son vistas como instituciones beneficiosas porque "prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios mediante un culto público"[35] y por lo tanto todas son valiosas y útiles en sus respectivos contextos. Consecuentemente, arremete contra el dogmatismo religioso y propone la tolerancia en cuestiones de fe, pues entiende que el conjunto de creencias religiosas que cada persona profesa dependen mucho del país de origen y del entorno en que esa persona ha sido educada[36].

En la *paideia* rousseauniana, el último aspecto formativo que ha de inculcarse al alumno es el sentido del gusto, que consiste en "enseñarle a sentir y a amar lo bello en todos los géneros"[37]. Precisamente será este punto el que suscite la principal crítica de Schiller al modelo de Rousseau, ya que el alemán entiende que la educación estética es un pilar fundamental para el desarrollo integral del ser humano y por tanto debe estar presente en todas las fases del proceso formativo de los futuros ciudadanos y no solo en la última etapa, donde la sitúa el ginebrino. Como ya se ha mencionado más arriba, el papel que otorga el *Emilio* a la educación de la sensibilidad es muy secundario comparado con el que le adjudica

[29] Rousseau, *op. cit*., p. 327. Esta tendencia natural de los seres humanos hacia el bien, que aquí recoge Rousseau, hunde sus raíces en la tradición aristotélica y se contrapone a otras propuestas ilustradas como la de Hobbes, que planteaba que el ser humano se caracteriza principalmente por su avidez, su egoísmo y su deseo de dominar a los demás. Como es sabido, en la *Ética a Nicómaco* ya se postulaba la existencia de una bondad connatural al ser humano que se integra en un esquema teleológico según el cual cada ser humano, bueno en potencia, va desplegando esa bondad a través de la adquisición de hábitos y costumbres que acaban por convertirlo en una persona virtuosa en acto.

[30] Rousseau, *op. cit*., p. 327.

[31] Rousseau, *op. cit*., p. 328-329.

[32] Rousseau, *op. cit*., p. 356.

[33] Rousseau, *op. cit*., p. 380.

[34] Rousseau, *op. cit*., p. 387.

[35] Rousseau, *op. cit*., p. 462.

[36] Con respecto a la cuestión religiosa Rousseau manifiesta una postura mucho más abierta y típicamente ilustrada que con respecto a otros asuntos como los derechos de las mujeres o de las personas nacidas en otros continentes. La defensa de la tolerancia religiosa también es compartida por otros autores de la época como Locke o Voltaire.

[37] Rousseau, *op. cit*., p. 522.

Schiller en sus epístolas estético-pedagógicas. Este último asume que el ser humano está constituido por tres tipos de impulsos: uno sensible, que exige variación; uno formal, que aspira a la unidad; y un tercer impulso de juego, que actúa como intermediario entre los dos anteriores. La cultura se ocupa de enseñar a manejar esos impulsos, y todo plan de aprendizaje que se centre únicamente en uno de ellos dará lugar a un ser humano incompleto e infeliz. Así, sostiene Schiller que para dominar el impulso sensible hay que educar la facultad de sentir, y análogamente, para dominar el impulso formal habrá que educar la facultad de la razón[38]. De modo complementario, para llegar a desplegarse como individuo libre el ser humano precisa desarrollar su capacidad estética, que para este autor se identifica con la búsqueda de la belleza.

El juicio estético es desinteresado y, por lo tanto, libre. En su formulación no hay más finalidad que la de verbalizar la sensación subjetiva de agrado o desagrado que genera un objeto, únicamente en virtud de sus características perceptibles a los sentidos. Kant ya había planteado esta idea en la introducción a su *Crítica del juicio*: lo meramente subjetivo en la representación de un objeto es su cualidad estética. Esa captación subjetiva, que nunca puede llegar a ser factor de conocimiento en sentido objetivo, trasluce sin embargo la impresión sensorial que ese objeto produce en el individuo que lo percibe[39]. En todo acto de percepción hay un polo objetivo, representado por el objeto, y un polo subjetivo que hace referencia a las facultades de conocer que entran en juego y producen un contenido de conocimiento en el que están implícitas, entre otras cosas, las sensaciones de tipo estético que un determinado objeto produce en el sujeto concreto que lo capta. Esas sensaciones pueden ser de agrado o desagrado, y las de agrado se desdoblan a su vez en dos ámbitos diferenciados: el de lo bello y el de lo sublime.

Schiller muestra menor interés que Kant por la cuestión de lo sublime y se centra en lo bello; de hecho, a partir de esta noción se articula toda su propuesta estética y pedagógica. En su lectura en clave kantiana postula que la belleza es desinteresada porque conmueve en virtud de sus rasgos inherentes y "no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral, no es capaz de hallar ninguna verdad, no nos ayuda a cumplir ningún deber"[40]. Quien busca la belleza lo hace únicamente en virtud de su libertad, siguiendo su impulso de juego y desplegando el 'libre juego de las facultades' al que ya se había referido el filósofo de Königsberg: "Genio es la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso libre de sus facultades de conocimiento"[41], la creación artística de mayor calidad va asociada a lo novedoso, lo sorprendente e insólito que es capaz de atraer poderosamente la atención del espectador y de producir efectos sobre él[42]. Schiller afirma que la estética hace posible que "el hombre, por naturaleza, pueda hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole así por completo la libertad de ser lo que ha de ser"[43]. El ser humano realiza su plena humanidad en un sentido estético porque solamente el arte permite reunir y reconciliar las facultades y capacidades que hasta ese momento se habían desplegado fragmentariamente. La experiencia estética abre el acceso

[38] Schiller, *op. cit.*, Carta XIII.

[39] Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005, "Introducción", p. 33.

[40] Schiller, *op. cit.*, Carta XXI, p. 289.

[41] Kant, *Crítica del juicio*, ed. cit., Primera parte, §49, *cit.*, p. 169.

[42] Entra aquí en juego la dimensión poiética y/o catártica del arte, que cuando logra epatar al espectador desencadena en él una serie de efectos que trascienden el momento concreto de la percepción de la obra artística y provocan una transformación a largo plazo. Schiller busca ese tipo de efecto cuando establece que el artista tiene la misión de crear y mostrar a la sociedad los posibles itinerarios de la regeneración moral, social y política.

[43] Schiller, *op. cit.*, Carta XXI, p. 291.

a lo inteligible por la vía de la sensibilidad, conecta al ser humano con la percepción de los elementos extrasensoriales que, no obstante, forman parte de su propia naturaleza, y de ese modo allana el camino hacia la auto-comprensión y auto-captación del individuo como un ser radicalmente libre. Nuestro autor lo expresa claramente: "La belleza es la única manifestación posible de la libertad en la apariencia sensible"[44]. La estética se vincula en un primer momento a la ética, pero no se detiene ahí sino que desemboca en lo político.

Schiller está convencido de que la búsqueda y la valoración de lo bello sientan las bases para un horizonte común de realización de la 'república de los fines' en un sentido kantiano, porque "allí donde impera el gusto y se asienta el reino de la bella apariencia no se tolera ningún tipo de privilegio ni autoritarismo"[45]. Kant también afirmaba, en igual medida, que "tomarse un interés directo por la belleza de la naturaleza (no el mero gusto para juzgarla) constituye siempre un indicio revelador de un alma buena"[46]. En esta perspectiva el 'buen gusto' no se reduce al ámbito artístico sino que expande sus límites y tiñe todas las dimensiones del individuo y de la sociedad, y abarca también el ámbito de la naturaleza extrahumana. En este planteamiento de tintes platónicos la belleza se equipara con la bondad y la verdad, y se da por sentado, en clave de intelectualismo moral, que quien tiene buen criterio estético se comportará moralmente bien y respetará la libertad ajena, hasta el extremo de que "en el Estado estético, todos, incluso los instrumentos de trabajo, son ciudadanos libres"[47]. En definitiva, desde una visión utópica que atribuye a la belleza un papel redentor, Schiller concluye que el contacto con lo bello es el punto de inflexión a partir del que se iniciará un profundo proceso de renovación de la humanidad. Para contribuir a esa regeneración es imprescindible fortalecer la educación estética del hombre, ensanchando así su campo de posibilidades de progreso moral, social, cultural y político.

Consideraciones finales: actualidad de los proyectos pedagógicos de Rousseau y Schiller

Según Rousseau y Schiller, la educación tiende hacia la doble finalidad de lograr que los individuos se realicen y alcancen la felicidad a título individual, y que puedan convivir pacíficamente en sociedad. Se trata de sendos proyectos de 'educación para la ciudadanía' que presentan aspectos valiosos que podrían ser aplicables en la coyuntura actual, ya que la reflexión pedagógica sigue centrada hoy en los métodos más adecuados para fomentar el espíritu crítico, la tolerancia y el libre despliegue de los individuos.

Además del alegato rousseauniano en favor de la tolerancia religiosa, cuya generalización en la escuela resultaría muy oportuna en estos tiempos multiculturales, sería asimismo interesante reivindicar la presencia en el currículum educativo de aspectos como la actividad física o la formación en disciplinas artísticas, que infelizmente tienen poco protagonismo en los planes educativos impartidos en la mayoría de países del mundo.

En textos recientes, coincidiendo con Rousseau y Schiller, la filósofa Martha Nussbaum advierte que el ámbito artístico ofrece recursos muy útiles para llevar a cabo el desarrollo moral de los niños y niñas e incentivar su capacidad de identificarse con el sufrimiento ajeno. La autora aboga también por el contacto con manifestaciones artísticas y culturales de

[44] Schiller, *op. cit.*, Carta XXIII, p. 313.
[45] Schiller, *op. cit.*, Carta XXVII, p. 377.
[46] Kant, *Crítica del Juicio*, ed., cit., Primera parte, § 42, p. 148.
[47] Schiller, *op. cit.*, Carta XXVII, p. 379.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 9-20.

múltiples procedencias como estrategia para promover la tolerancia, pues entiende que "una educación para la ciudadanía compasiva debería ser una educación multicultural"[48] y atenta a la diversidad en toda su complejidad[49].

Otro elemento relevante en las teorías educativas contemporáneas es la inclusión de la educación afectiva o emocional, tradicionalmente descuidada en la pedagogía y que ahora comienza a trabajarse en los ámbitos de la enseñanza y la psicología[50]. Rousseau es también un precursor en este sentido, ya que su *paideia* incluye el refuerzo de sentimientos como la empatía o la compasión, si bien en el planteamiento del autor ginebrino el fin último de esas enseñanzas es marcadamente utilitarista, ya que persigue el objetivo de mejorar la integración social y la aceptación de la que gozará Emilio una vez que alcance la edad adulta, pero no se realiza ninguna consideración acerca de las consecuencias positivas ni el crecimiento personal que el alumno alcanzará si gestiona adecuadamente sus emociones y sentimientos.

En el campo de la filosofía ha habido aportaciones actuales sobre la relevancia de los afectos y la pertinencia de incluirlos y ejercitarlos de manera transversal en los diferentes niveles educativos. Por ejemplo, mediante un análisis que combina ética y política, Martha Nussbaum identifica las capacidades humanas que han de impulsarse a través de la educación y que toda sociedad debería garantizar a su ciudadanía. Esas capacidades tienen que ver con el derecho a la vida, la salud y la integridad corporal, el despliegue de los sentidos, la imaginación y el pensamiento, el desarrollo emocional, la razón práctica, la afiliación -entendida como la capacidad de interactuar con otros seres humanos en contextos de reciprocidad y tolerancia mutua-, la relación con otras especies, el impulso de juego y el control sobre el entorno político y material[51]. En su propuesta educativa, que en este punto entronca con las ideas pedagógicas de Rousseau, el fomento de actitudes de compasión y empatía resulta crucial: "la educación pública debería cultivar en todos los niveles la capacidad de imaginar las experiencias de otros y de participar en sus sufrimientos"[52]. Sin embargo, frente al modelo de instrucción elitista e individualizada promovido por el autor ilustrado, Nussbaum opta por una educación universal impartida colectivamente y gestionada por las instituciones públicas.

En síntesis, esta autora concluye que los ciudadanos del mundo actual requieren desarrollar tres tipos de habilidades: el examen crítico de uno mismo y de las propias tradiciones; la captación de los mutuos lazos de reconocimiento que interconectan a todos los seres humanos entre sí; y la imaginación narrativa que fomenta la capacidad de ponerse en el lugar de otra persona[53]. Los entornos de educación formal le parecen el ámbito más propicio para llevar a cabo su propuesta pedagógica y entiende que las humanidades, y en particular la filosofía,

[48] Nussbaum, Martha, *Paisajes…*, *op. cit*., p. 478.

[49] En similares términos se expresa Amelia Valcárcel cuando reclama la necesidad actual de rescatar el proyecto ilustrado bajo el formato de una Ilustración multicultural que "compara las culturas y las hace interactuar problematizándolas promoviendo su crítica y autocrítica y potenciando el debate y la reflexividad que *civiliza* el *conflicto de civilizaciones*" (Valcárcel, Amelia, "Feminismo e Ilustración. XIV Conferencias Aranguren, 2005", *Isegoría*, n. 34, 2006, p. 129-166, p. 166).

[50] En esta línea, uno de los libros con mayor repercusión internacional en estos últimos años ha sido *Inteligencia emocional*, de Daniel Goleman, publicado en 1995. En el ámbito español destaca el trabajo del psicopedagogo Rafael Bisquerra, profesor de la Universidad de Barcelona especializado en la investigación sobre educación emocional.

[51] Estas capacidades se exponen en Nussbaum, *Paisajes…*, *cit*., p. 461-463.

[52] Nussbaum, *Paisajes…*, *cit*., p. 473.

[53] Nussbaum, Martha, *El cultivo de la humanidad…, cit.*, p. 28-30.

pueden contribuir notablemente al despliegue de esas destrezas prácticas tan valiosas para las heterogéneas sociedades contemporáneas.

Esta actitud es muy deseable en los contextos de las democracias multiculturales del siglo XXI, caracterizadas por una creciente pluralidad de perspectivas acerca de cuestiones como la justicia, el espacio público, las identidades de género o las creencias religiosas, y donde la tolerancia, el diálogo y el respeto a la libertad ajena son esenciales para resolver los conflictos que surgen derivados de esa pluralidad.

El proyecto educativo ilustrado que concibieron Rousseau y Schiller trasladado al momento actual requiere, sobre todo, extender el *Sapere aude* a todos los rincones del planeta. Acceder a la enseñanza es garantía de autonomía y emancipación, algo de lo que ya se percataron ambos autores, y por ello es fundamental que ese derecho esté garantizado para toda la humanidad. Se trata de superar las visiones elitistas de la educación y de expandirla y democratizarla, además de dar cabida en el aula a otro tipo de contenidos que anteriormente han tenido poca presencia, y que se asocian a la dimensión sensible en su sentido más amplio: la sensibilidad relacionada con los sentimientos y el aprendizaje emocional –como sugiere Rousseau-, y el desarrollo de la sensibilidad en un sentido estético –como planteaba Schiller-.

La época ilustrada puso de relieve que la ciudadanía y las virtudes y habilidades que le son inherentes no deben abordarse únicamente de modo teórico, sino que han de reforzarse y ejercitarse cotidianamente a través de actitudes como la solidaridad, el civismo, el sentido de responsabilidad, el compromiso con el bien común, etcétera, y solamente la repetición y el hábito harán que estos códigos de conducta se generalicen. Hoy en día, quienes nos dedicamos a la docencia tenemos el deber y la responsabilidad ética de apoyar y acompañar ese proceso, y contamos además con buenas herramientas para ello, pues el aula constituye un excelente campo de pruebas para promover el *ethos* democrático y poner en práctica las virtudes cívicas, imprescindibles para que nuestro mundo compartido sea un lugar mejor.

El derecho a la filosofía

(Declaración y tesis según Derrida)

Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR

IES Ánxel Fole (Lugo)

Anámnesis

El origen y comienzo de la cuestión del derecho a la filosofía es fenomenológicamente relevante. La preocupación personal por la defensa de la filosofía arranca en el año 2008. Se dilucidaba, en instancias político-administrativas, el estatuto y presencia académica de la filosofía en la enseñanza secundaria. Si el pensamiento y la acción ética, que no pertenecen al orden de la espontaneidad sino al de la reflexión, irrumpen, de modo contingente, en un momento de crisis (Misrahi, 2006, 86), en ese año crítico empiezo a pergeñar una disposición ética, filosófica. Surge un compromiso explícito con la defensa de la presencia académica filosofía. En consecuencia, y de forma continua, elaboro intervenciones teóricas (artículos[1], comunicaciones[2], ensayo[3]), públicas (artículos de periódico[4], carta al director[5]), didácticas

[1] "Dereito á filosofía e interculturalidade", *Roteiros. Arumes de pensamento crítico*, nº 2, tresCtres Editores, Santa Comba (A Coruña), 2008, pp. 86-105. En colaboración con el profesor de la Universidade de Santiago de Compostela Luís G. Soto "Filosofía, educación moral e cultura de paz", *Roteiros. Arumes de pensamento crítico*, nº 5, tresCtres Editores, Santa Comba (A Coruña), 2011, pp. 21-35; "Trabalhar na filosofía, lutar pela filosofía", *Nova Águia. Revista de cultura para o século XXI*, nº 12 – 2º semestre, Zéfiro, Sintra, 2013, pp. 204-207.

[2] En colaboración con Luís G. Soto: "De profesión, filósofo", *XXVI Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Educación*, Aula Castelao de Filosofía, Artes Gráficas Ramiro Paz, Pontevedra, 2009, pp. 56-59; "Filosofía é verdade", *XXVIII Semana Galega de Filosofía: Filosofía e mentira*, Artes Gráficas Ramiro Paz S.L, Pontevedra, 2011, pp. 48-51; "Filosofar: coidar de nós: facer Europa", *XXIX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Europa*, Artes Gráficas Ramiro Paz S.L, Pontevedra, 2012, pp. 43-47; "Filosofar coa memoria", *XXX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Memoria*, Deputación de Pontevedra, 2013, pp. 51-54.; "A filosofía, o estado e a

(manual[6], ensayos breves[7]). Son expresiones, unas ocasionales, otras más cuidadas, de la preocupación por la función de la filosofía en una sociedad plural, compleja, avanzada.

En la elaboración de argumentos centrados en la defensa y promoción de la presencia académica de la filosofía, dirigidos al público, familias, estudiantes, responsables políticos, encontré obstáculos, dificultades y, también, falta de fundamento. Tres hechos me impulsaron a ampliar mis lecturas: la insatisfacción con las interpretaciones unilaterales de nuestra tradición filosófica diversa; la autocomprensión espontánea de la filosofía por algunos profesionales de la filosofía como pensamiento inútil, o reflexión sobre la utilidad de lo inútil; el desconcierto del público ante los dos hechos anteriores (traducido en malestar y, a veces, desprecio a la filosofía). Mi pretensión era disponer de elementos de reflexión que justificasen, y justifiquen, la necesidad y presencia académica de la filosofía en nuestro contexto democrático. O dicho de otro modo, el derecho a ser impartida por sus profesionales, y el derecho de la ciudadanía a acceder a lo que atesora y destrezas que puede despertar.

La primera lectura fue *Du droit à la philosophie* de Jacques Derrida (Derrida, 1990). La segunda *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Derrida, 1997). La primera, no ha dejado de formularme interrogantes sobre mi quehacer profesional. La segunda me ha proporcionado algunos argumentos para el público. En esta comunicación me centraré en la segunda y tomaré algunos elementos de la primera en un intento de clarificación y ampliación de un posible, y real, derecho a la filosofía.

Declaración del derecho a la filosofía

Derrida se manifiesta expresa e inequívocamente en defensa de la presencia académica de la filosofía. Esta presencia se basa en el derecho a la filosofía[8]. ¿En qué consiste este derecho? ¿Cuál es su especificidad? ¿Cómo se realiza? ¿Por qué reclamarlo? ¿En virtud de qué?

Según Derrida, la declaración de un derecho (de cualquier derecho) oculta un performativo (bajo un constatativo). Su convención (fundación, establecimiento, institución) supone, siempre, *una* filosofía (Derrida, 1990, 67). *Una* filosofía que, el ejercicio del profesional de la filosofía, puede presentar, mostrar, publicar (hacer público), sacar de su estado tácito, implícito, sobreentendido, la mayoría de las veces oculto (ocultado a veces) al público. Una

revolución", *XXX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Revolución*, Deputación de Pontevedra, 2014, pp. 48-53.

[3] *Ser expósito. Formas do humano nas sociedades avanzadas*, Espiral Maior, A Coruña, 2015.

[4] En *El Progreso* de Lugo: "Filósofas premiadas con respostas á crise" (26/1/2013), "Filosofía galega" (6/4/2013), "Por qué a democracia necesita da filosofía" (8/6/2013), "Valor social da filosofía" (31/9/2013), "Educación na posmodernidade" (12/4/2014), "A filosofía como forma de vida" (5/7/2014), "Unha vida filosófica aínda é necesaria" (13/9/2014), "A Unesco, a filosofía no ensino" (22/11/2014), "Filosofía e deliberación: en defensa do público" (31/1/2015), "Ética e sabedoría" (22/8/2015), "Desculturización programada" (12/12/2015), "Filosofía e progreso" (13/2/2016), "Filosofía e historia" (10/9/2016), "Traballo intelectual e avaliacións externas" (5/11/2016). En *La Voz de Galicia* en colaboración con Luís G. Soto "Temos dereito á filosofía" (14/12/2012). En *Sermos Galiza* "Filosofía, ensaio, escrita" (26/11/2015).

[5] "Sin filosofía ¿qué aprenderán?", *El País*, (3/2/2013).

[6] *Filosofía 1º Bacharelato*, Baía Edicións, A Coruña, 2015.

[7] En colaboración con Regueiro, Manuel (2011), *Ser cidadán*, GaliNova Editorial, A Coruña. También con Regueiro, Manuel (2011), *Saber convivir*, GaliNova Editorial, A Coruña.

[8] Frente a las posiciones ambiguas, o mendaces, de otros filósofos, el compromiso de Derrida es inequívoco, honesto, incontestable. Así lo rubrica su colaboración con el GREPH –Grupo de Investigaciones sobre la Enseñanza Filosófica– en la lucha política, institucional y epistemológica en defensa del lugar de la filosofía en la enseñanza reglada (Derrida, 1990).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 21-34.

mostración (o demostración) para la que el filósofo profesional está habilitado: dispone de los instrumentos conceptuales adecuados suministrados por su formación académica.

Al mismo tiempo, la declaración de un derecho también supone que su sentido sea *accesible* a todos los interesados[9]. El acceso al sentido de esta declaración (gracias a la alfabetización, un cierto tipo de hermenéutica, un trabajo textual, por ejemplo) se da, simultáneamente, con el acceso a la filosofía implicada en ella (Derrida, 1990, 67). Así es como cualquier sujeto (público, profesional, ciudadanía) está en el derecho (*a priori*) de exigirle al estado (o cuerpo social) que firma una declaración, que torne efectivo el ejercicio de este "derecho a", o derecho de acceso a la filosofía de esa declaración, al discurso que la funda o legitima (Derrida, 1990, 67-68).

Dificultades

No obstante, Derrida es consciente de las dificultades. La primera, que el estado proporcione *fuerza de ley* al derecho de acceso a la filosofía que, implícita en cualquier declaración, se supone que funda o legitima cualquier declaración y, en el límite, al estado (Derrida, 1990, 67-68). El segundo, que la filosofía implícita en la declaración es *filosofía* y, por tanto, un orden del saber y una esfera de la acción *cuestionable*. No está al abrigo de cualquier discusión, incluso destrucción (filosófica o no). La filosofía, por su propia condición y especificidad, se pone bajo la ley que quiere que el derecho a la filosofía no se detenga jamás. Esto quiere decir que la filosofía es desencadenamiento de un cuestionamiento o interrogación incesante, sean cuales fueren sus consecuencias. Nunca suspende la cuestión, ironía, *skepsis*, *epoché*, duda, disputa, ante ningún filosofema. Tampoco, por supuesto, ante el filosofema, o filosofemas, que parecen fundar de manera determinante una declaración de derechos como, por ejemplo, los términos de la Declaración de los derechos humanos (que incluye, para Derrida, el derecho a la filosofía).

Según Derrida, la Declaración de los derechos humanos compromete a dos obligaciones, como mínimo. La primera, formar, a través de la instrucción, sujetos capaces de comprender la filosofía de esta Declaración. La segunda, lograr las fuerzas necesarias para resistir al despotismo.

Sujetos filosóficos

Los lectores-receptores, beneficiarios-habilitados, autores-actores, de esta Declaración son sujetos filosóficos (tienen la posibilidad para llegar a serlo). ¿Por qué razón? Deben ser capaces de asumir el espíritu y la letra filosóficas de la Declaración, es decir, *una* filosofía del derecho natural, de la esencia del hombre que nace libre e igual a los otros, *una* filosofía del lenguaje, del signo, de la comunicación, del poder, de la justicia y del derecho. *Esta* filosofía tiene una historia, su genealogía es determinada, y su fuerza crítica, reconozcámoslo, es inmensa (recuérdese, únicamente, lo que acontece, a día de hoy, en otras áreas sociogeográficas y culturales del planeta diferentes a la nuestra). Pero los límites dogmáticos (conceptuales, argumentativos) de la Declaración, son ciertos: responden a *una* filosofía (con todo lo que esto significa desde el punto de vista epistemológico y moral, por ejemplo).

Si se desea hacer efectiva (realizar, ejecutar, incluso apresurar) la lógica esta Declaración,

[9] O supuestos interesados, puesto que esta comunidad aún no está dada, sino que se constituye gracias a ese mismo derecho (Derrida, 1990, 67).

hay que hacer efectivo el derecho a *una* filosofía, ciertamente, de momento, y no es poco, la suya. Pero en esta realización hay que tener en cuenta que, como en cualquier realización, hay una tendencia a minorar, marginalizar, censurar (por todos los medios, a veces sutiles y siempre sobredeterminados) las *otras* filosofías en nombre de *esa* filosofía. En particular cuando su labor específica de cuestionamiento desborda la maquinaria filosófico-jurídico-política que sostiene al estado, la nación y sus instituciones pedagógicas[10] (Derrida, 1990, 69).

Salvaguarda *del* pensamiento

Desde este ángulo, se puede empezar a percibir que el derecho a la filosofía no es un derecho en medio de otros (Derrida, 1990, 69). Derrida hace un llamamiento a confiar las condiciones de ejercicio del derecho a la filosofía a un *estado de derecho*. Un estado cualificado para tornar efectivo el derecho que a él mismo lo pone (constituye, instituye, funda). Pero ¿estas condiciones acaso no sobredeterminan el trabajo del filósofo profesional?

Según Derrida, estas condiciones deberían permanecer *exteriores* a lo filosófico como tal. ¿Pero es posible rigurosamente, en puridad? Derrida contesta que no. Aún así, matiza. *Exteriores* quiere decir, por lo menos aquí, *tendencialmente, idealmente*, extrínsecas. A pesar de que el estado está obligado a asegurar las condiciones técnicas, materiales, profesionales, institucionales, de un derecho a la filosofía, esto no obliga a la filosofía a firmar un contrato que la liga, ineluctablemente, a él. No debe haber un contrato que ligue a la filosofía con el estado, que los instituya en pareja, que convierta a la filosofía en socia, asociada, recíproca y responsable, del estado. Derrida afirma que si esta exigencia recae sobre la filosofía, aunque sea implícitamente, estaría en su derecho, un derecho que ella se da a si misma, de romper unilateralmente cualquier acuerdo, de manera brutal o astuta, declarada o, si la situación lo exige, subrepticia (Derrida, 1990, 69).

Esta irresponsabilidad ante el estado puede ser exigida merced a la responsabilidad de la filosofía delante de su propia ley. Su ley es, tradicional, pero equívocamente, eso que nombra como *pensamiento*. En su virtud, y a través de su invocación, puede la filosofía romper su contrato con el estado. También con la ciencia y con la filosofía como disciplina (Derrida, 69-79). No se trata, dice Derrida, de reconstituir la interioridad esencial de una filosofía, sino, al contrario, llevar la responsabilidad hasta el punto de darse el derecho (o el privilegio) de interrogar por ese límite *entre* dentro y fuera, propio y no-propio, esencial y no-esencial (Derrida, 1990, 70).

Según Derrida, si se sigue este tipo de argumentación, el derecho a la filosofía puede ser administrado, protegido, facilitado, por un aparato jurídico-político. Y la democracia, tal como se da en la actualidad, es, desde este punto de vista, el mejor (Derrida, 1990, 70). Pero

[10] Según Derrida, el estado (francés, pero en el horizonte cualquier estado) debería enseñar (no necesariamente inculcar) la filosofía de la Declaración, para convencer a la ciudadanía. En primer lugar, a través de la escuela y todos los procedimientos educativos (incluso más allá de la clase de filosofía, sin prescindir de ella). Esta empresa encuentra hoy, como en 1990, todo tipo de resistencias. No todas son necesariamente inspiradas por dogmatismos reaccionarios o pulsiones oscurantistas. Algunos, por ejemplo, no quieren ir tan lejos en la ilustración, por disponer y priorizar un sentido propedéutico o técnico, en cualquier caso irreflexivo, de la formación. Otros aspiran a ir más allá de la ilustración, desde una apropiación del sentido de la Declaración pos-moderno, *naif*, relativista, irresponsable, sensacionalista, impresionista. En cualquier caso menos general, o universal, y que se presta a serios y graves equívocos, a veces explotados por ideólogos y tecnólogos que calculan su interés y lo generalizan a través de sus medios de producción, difusión, evaluación. Este hecho anuncia de forma aguda una dificultad y necesidad de pensamiento en esos lugares donde la conciencia reflexiva parece estar ausente (Derrida, 1990, 68-69).

el derecho a la filosofía no puede ser asegurado, aún menos producido, por la vía del derecho (como conjunto de prescripciones acompañadas de medios de constricción y sanciones). En opinión de Derrida, el acto filosófico, o la experiencia filosófica, sólo tiene lugar en el instante en que ese límite jurídico-político *puede* ser transgredido (o, por lo menos, interrogado) (Derrida, 1990, 70).

En cuanto a lo que liga esa transgresión a la producción de un nuevo derecho, el pensamiento debe *poder* expresar su derecho más allá de la filosofía y de la ciencia (evidentemente "por medio" del estado, pero "atravesando" el estado). No hay instancia pura, no hay paso puro (Derrida, 1990, 70). *Pensamiento* es el nombre o rúbrica que sólo titula la posibilidad de ese no/paso[11]. Ese, este pensamiento, debe, en nombre de una democracia siempre por venir (como posibilidad de este, ese pensamiento), interrogar a la democracia de hecho, criticar sus determinaciones actuales, analizar su genealogía filosófica[12].

Desarrollo del derecho

Derrida especifica con contenidos materiales este derecho a la filosofía en su intervención en la UNESCO (Derrida, 1997). Para Derrida, la UNESCO, en concreto su Departamento de Filosofía, es la institución privilegiada donde formular la cuestión del derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmo-político. La UNESCO sería, simultáneamente, portadora de la respuesta y la responsabilidad de esta cuestión. El lugar que nació como una emanación de ese derecho y también es, paradójicamente, su fuente (Derrida, 1997, 11-12; Vermeren, 2003,18-27, 83-98). Derrida defiende, en toda la extensión del texto, las siguientes tesis a modo de titulares indicativos[13]. Una metafilosofía tanto del derecho a (la) filosofía como, evidentemente, de la filosofía[14].

[11] En francés: *pas* (Derrida, 1990, 70).

[12] Esta es tarea de la desconstrucción. De este modo, *democracia* expresa ser por venir, no el día siguiente, o el futuro, sino promesa de acontecimiento o acontecimiento de una promesa. Un acontecimiento es una promesa que constituye lo democrático, no actualmente, sino en un aquí-ahora cuya singularidad no significa la presencia o la presencia en si (Derrida, 1990, 70-71). Para la relación entre democracia por venir, filosofía, "pensamiento otro" y amistad cf. Derrida, 1994.

[13] En francés: *titres* (Derrida, 1997, 34).

[14] Una tentativa interesante de metafilosofía la encontramos en Martínez (2015, 91-289). A su juicio una metafilosofía actual debe trabajar con cuatro imperativos: elaborar valores ajustados a las actuales condiciones (científicas, industriales, democráticas); construir una imagen no dogmática del pensamiento; salir del pensamiento representativo; desplazar la frontera o límite de la filosofía. La idea de Benjamin de *constelación* es el instrumento adecuado (desde el punto de vista pedagógico y heurístico) para explicar, ordenar, comprender, algunas formas de transcender la filosofía clásica. Hay tres: marxiana, positivista-pragmatista, existencial-hermenéutica. Se entrecruzan en sus críticas a la filosofía especulativa clásica, aunque en cada una predomina un aspecto: práctico en la marxiana, cientificista en la positivista-pragmatista, individual en la existencial-hermenéutica. La constelación marxiana diluye la filosofía clásica en política revolucionaria, propone una metafilosofía como filosofía de la praxis; la positivista difumina la filosofía especulativa en ciencias positivas, limita la filosofía a epistemología de las ciencias o análisis del lenguaje ordinario; la existencial-hermenéutica disuelve la filosofía clásica en estética, concibe la metafilosofía como poetización del pensamiento (Martínez, 2015, 102-165, 165-207, 207-267, respectivamente). Martínez defiende una metafilosofía actual que, primero, cuente con Deleuze como guía y modelo (Martínez, 2015, 267-282), y, segundo, tome en cuenta el pensamiento de la emancipación para establecer una relación consciente, irónica y subversiva con sus propios presupuestos metafísicos, herencia, finitud (Martínez, 2015, 293-327).

Primera tesis: instituciones y declaraciones son filosofemas

Según Derrida, las instituciones internacionales que ven la luz después de la Segunda Guerra Mundial, y el derecho internacional que intentan poner en marcha, son filosofemas. Esto quiere decir que son actas o actos filosóficos, archivos filosóficos, producciones y productos filosóficos. Por dos razones. Primera, porque los conceptos que las legitiman tienen una historia filosófica (inscrita en la carta o constitución de la UNESCO). Segunda, porque, al mismo tiempo, estas instituciones implican el hecho de compartir una cultura y lenguaje filosóficos. Esto supone, en virtud de lo que dijimos más arriba, un compromiso vinculante, inmanente, que debe hacer posible el acceso a ese lenguaje y a esa cultura. Acceso que, en primer lugar, es a través de la educación filosófica (Derrida, 1997, 13-14).

El derecho constitucional, declaraciones, constituciones, ordenamientos legales, por ejemplo, se fundan en enunciados y conocimientos filosóficos (derecho natural o positivo, filosofía moral, filosofía política, historia de las ideas, epistemología del conocimiento, antropología, ontología) (Derrida, 1990, 57). Estos documentos *elevan* a principio (legal, jurídico, también moral) lo que, con claridad y sin rodeos, una comunidad (asamblea, convención, parlamento, reunión, o nación, estado, país) considera un hecho (contemplado desde *una* filosofía del conocimiento, del ser y el lenguaje). Las instituciones que estos documentos ponen en marcha y que, por su parte, los ponen en acto, son, también, construcciones *erguidas* merced a (y para) *esa* filosofía.

Desde el punto de vista de un estado democrático, los documentos de los que hablamos son actos declarativos, algunos con fuerza de ley, todos con fuerza de convicción o creencia, en los que se expresa y diseña aquello en lo que una ciudadanía debe ser instruida. Que este conocimiento permanezca espontáneo (natural, implícito, incluso cosificado) está en contra de lo que esas declaraciones jurídicas, o proto-jurídicas, manifiestan y requieren. La expresión lingüística del derecho *no es todavía* la comprensión de su contenido semántico. La existencia de instituciones nacionales e internacionales que velan por el cumplimiento del derecho *no es aún* su adquisición, asimilación y crítica, como concepto reflexivo, por una ciudadanía. Cualquier declaración prescribe *a priori* la enseñanza y propagación de la filosofía, de *una* filosofía. En particular *la* filosofía de la lengua que ella misma supone para producirse, fundarse, instituirse (Derrida, 1990, 57). Esto envuelve, ineludiblemente, un compromiso de *presentación* (como mínimo, en virtud de la ley del *pensamiento*) de las *otras* filosofías a la ciudadanía (es decir, a esa parte de la ciudadanía que está formándose: los estudiantes)[15].

[15] Surgen, polo tanto, dos grados educativos, pedagógicos. El primero trata de explicitar, explicar, exponer, la filosofía implicada (implícita, envuelta, comprometida) en el derecho, declaraciones, constituciones, ordenamientos legales, para facilitar el acceso a la ciudadanía (Derrida, 1990, 58). De un modo elemental: informar. En este primer grado, se debe suponer en la ciudadanía el conocimiento de la lengua, la disponibilidad y publicidad de los textos, la formación del profesorado de filosofía. El segundo grado, busca lograr la práctica del derecho a enseñar la filosofía y el derecho a aprender la filosofía del derecho (de las declaraciones, constituciones, ordenamientos legales, etc.). En una palabra: formar (en sentido pleno). En este segundo grado, se presupone que la ciudadanía (o una parte de ella) conoce, con antelación, el fundamento filosófico del derecho, y actúa en consecuencia (Derrida, 1990, 62-63). Estos dos grados se distinguen analíticamente. Desde el punto de vista temporal, de la praxis, se superponen, no son sucesivos. Incluso pueden ser simultáneos, sufrir desfases y reprises. En cualquier caso, el autor (supuesto, nominal) del derecho puede convertirse en el actor (de hecho, personal) del derecho. En el límite, el actuante. O dicho de otro modo: el derecho que el remitente se envía a si mismo llega a destino, convirtiendo al remitente en *otro* destinatario (beneficiario del derecho) –una re-autorización. Si la figura del primer grado hace conocer lo que se supone, pero se ignora, la segunda convierte el conocimiento adquirido en un derecho *a*, transformando la teoría sabida en praxis consciente. En la

El derecho *a* (derecho de acceso *y* praxis real) significa dos cosas. Primera, poseer información (su comprensión, exposición, explicación), no sólo adquirir capacidades de leer e interpretar. Segunda, disponer de la filosofía que inspira (de manera latente, tácita, supuesta) el derecho y las cuestiones del derecho en general (filosofía del lenguaje, filosofía de la historia, filosofía de la lógica, filosofía moral, metafísica, por ejemplo). En consecuencia, dominar, también, las *otras* filosofías que complementan, completan o, directamente, destruyen y reemplazan, esa filosofía singular.

Segunda tesis: historia de la filosofía es memoria plural

Para Derrida, la reflexión sobre el derecho a la filosofía no debe contentarse con cierta historia o memoria de los orígenes occidentales de la filosofía (mediterránea, centro-europeas, greco-romano-árabes, germánicas, etc.). Una de sus obligaciones es desplazar el esquema fundamental de esta problemática. Puede recurrir, por ejemplo, más allá de la oposición entre eurocentrismo y anti-eurocentrismo (Derrida, 1997, 31-32). Derrida afirma que existen otras vías para la filosofía, distintas a la apropiación entendida como expropiación (pérdida de la memoria al asimilar otra memoria, oponiéndose una a otra). Y no sólo hay otras vías para la filosofía, sino que la propia filosofía, como *pensamiento*, es la *otra* vía.

El filósofo Fornet-Betancourt desarrolla esta tesis derridiana. Sostiene que hay un tipo de pensamiento que reclama (reivindica) y apela (llama) a la necesidad de dar palabra a todos aquellos *topoi* que carecen de nombre propio en el mapa de la memoria occidental de la filosofía (Fornet-Betancourt, 2001, 15-16). Lugares y memorias que reclaman su derecho a filosofía (no a *la* filosofía). Fornet-Betancourt lo denomina pensamiento intercultural: ética del respeto, tolerancia, solidaridad cultural[16] (Fornet-Betancourt, 2001, 379).

Fornet-Betancourt concibe el ejercicio del derecho a filosofía como un programa constructivo que crea condiciones para una re-escritura de la geografía filosófica. Este lugar reúne las voces portadoras de memorias alternativas, periféricas, reprimidas, marginadas, que fueron y son excluidas en virtud de una concepción esencialista, sempiterna de lo que es, y no, filosofía. El derecho a filosofía se realiza como un proceso polifónico en el que se consigue la sintonía y armonía de las distintas voces a través del muto contraste con el otro, el continuo aprender de sus opiniones y experiencias (Fornet-Betancourt, 29). El resultado es un descentramiento de la reflexión filosófica de cualquier centro dominador. No sólo se logra despiezar el eurocentrismo. También el latinoamericanismo, afrocentrismo, por ejemplo (Fornet-Betancourt, 2001, 41).

Este anticentrismo no es negación o descalificación de ámbitos culturales distintos a los propios. Es un procedimiento crítico. La tradición filosófica propia no se toma como espacio de instalación absoluta. Sólo como punto de partida para acercarse a la intercomunicación filosófica, transporte de tradiciones de pensamiento, memorias de pensamiento que, con dificultad, pueden olvidar (poner entre paréntesis, superar) sus presupuestos (precomprensión, prejuicios, comienzo). El anticentrismo, procedimiento de movilidad y tránsito, capacita para hacer historia de la filosofía como memoria plural. Es, quizás, una forma de entender la filosofía como *otra* vía. Otredad del *pensamiento* a la que Derrida invita.

circulación plegada de estas dos figuras, su complicación, la matriz de su plica, puede asegurarse un doble apoderamiento: comprender y aplicar, interpretar y recodificar (Derrida, 1990, 63-64). La filosofía puede capacitar para este doble poder.

[16] En puridad, el proyecto de Fornet-Betancourt (2001) no es un plan político, una propuesta jurídica. Es una opción ética, filosófica.

Tercera tesis: derecho a la filosofía es derecho de acceso a lo diverso

En relación con lo antedicho, para Derrida el derecho a la filosofía no sólo pasa por una apropiación de la competición entre los modelos filosóficos dominantes (filosofía continental y filosofía anglosajona) y, en límite, de cualquier modelo, sino, y sobre todo, por el acceso a otros *topoi* de pensamiento (Derrida, 1997, 36). En lo relativo a esta diversidad, hay dos rasgos que, manejados con prudencia y cautela, pueden ser útiles para realizar el derecho como acceso diverso a otros *topoi*: interdisciplinariedad e interculturalidad. Prudencia y cautela porque estamos acostumbrados a que se utilicen como eslóganes ideológicos, pedagógicos, políticos, rúbricas administrativas, para primero minorar y, a continuación, vaciar de contenido material y sustantivo la disciplina filosófica. También porque se emplean como criterios para desdibujar y borrar la presencia académica de la filosofía repartiéndola, distribuyéndola, racionándola, entre diferentes áreas de conocimiento con la excusa de su proto-presencia en ellas. Por estas dos razones recurrimos, de nuevo, al enfoque del filósofo Fornet-Betancourt[17].

Interdisciplinariedad e interculturalidad pueden establecer condiciones *mínimas* para institucionalizar el derecho de acceso a otros *topoi* filosóficos, de pensamiento, en y sin olvidar nuestra tradición (Fornet-Betancourt, 2001, 57 y ss.). Es lo que Fornet-Betancourt denomina multilateralismo intercultural. Esta constelación sapiencial surge en el siglo XXI motivada por dos hechos.

El primero es el desafío que supone la existencia de modelos de racionalidad específicos incapaces de decidir, desde si mismos, sobre cuestiones fronterizas, limítrofes, que se juegan en sus lindes. Estos modelos de racionalidad disciplinar están llamados a constituirse, por el reconocimiento de sus límites, en racionalidades de consulta. El método de consulta puede ser la interdisciplinaridad como *pensamiento*.

El segundo hecho es la emergencia (con consciencia de si) de tradiciones de pensamiento excluidas por la dinámica expansiva de un *logos* monocultural que uniformiza no sólo la historia de la filosofía, sino sospecha (o, directamente, descarta) el derecho de acceso a lo diverso. No basta con decir que la progresividad de la autoconciencia de las diversas culturas de la humanidad (en África, Asia, América) se trasluce en su concurrencia a foros, congresos, reuniones internacionales en los que reclaman y ejercitan su derecho a ofrecer aportaciones a la construcción de una humanidad universal. También hay que recordar que existe la filosofía americana, china, india, africana. Algunas milenarias. Y la filosofía gallega, catalana y vasca.

Estos dos hechos, entre otros, hacen entrar en crisis la época de las filosofías monoculturales, monotónicas, monolingües (o, como mucho, bilingües). Estas positividades pueden fundar (a través de enunciados-actos performativos) el derecho de acceso a lo diverso del pensamiento, las tradiciones filosóficas plurales. Aceptar y elevar estos dos hechos a concepto filosófico significa, entre otras cosas, convertir en hábito una actitud filosófica

[17] Ciertamente hay otros enfoques. Por ejemplo, la tercera tesis metafilosófica derridiana (también la segunda) puede ser desarrollada desde una filosofía materialista como la de Althusser (2016). Althusser declara que una filosofía que quiera verdadera y honestamente conocerse, saber qué lugar ocupa en el mundo filosófico, tiene que hacer lo que denomina *gran rodeo* por la historia de la filosofía (Althusser, 2016, 69). Significa introducirse en obras y corrientes filosóficas totalmente ajenas (distantes en el tiempo, diferentes conceptualmente, incluso opuestas sistemáticamente). Pero, también, sumergirse en las prácticas no-filosóficas de las personas, en aquellos objetos que la filosofía tradicional (idealista, la denomina Althusser) ha pasado por alto en su historia (materia, trabajo, cuerpo, mujer, niño, prisión, bárbaros, indígenas, poder, entre otros) (Althusser, 2016, 70). Esta regla metafilosófica se basa en la exigencia materialista de no olvidar, en filosofía, la práctica (producción y lucha de clases) (Althusser, 2016, 93-94).

abierta de constante revisión autocrítica y reinstalación teórica continua (Fornet-Betancourt, 2001, 67). Dicho de otro modo: la contingencia histórica radical de cualquier forma de filosofía, su falta de necesidad espiritual, su nulo asiento escatológico, es un plano de inmanencia que permite ensayar una respuesta conceptual diferente, diversificada, al profesional de la filosofía[18] (Fornet-Betancourt, 2001, 68-69).

Cuarta tesis: no hay lengua filosófica original, originaria, exclusiva

En cuarto lugar, Derrida entiende que el respeto y la extensión del derecho a la filosofía es la apropiación y, sobre todo, ultra-pasamiento de las lenguas que se dicen fundadoras u originarias de la filosofía (griego, latín, germánico, árabe) (Derrida, 1997, 37-38). También en este aspecto puede completarse la propuesta Derrida con la deriva de Fornet-Betancourt.

Fornet-Betancourt subraya la importancia de prestar atención a otras voces maestras, sumándolas a las clásicas de la filosofía occidental. Por ejemplo, la voz náhuatl, tupiguaraní, aymara, negra y, en general, las voces indígenas y afroamericanas silenciadas (Fornet-Betancourt, 2001, 85). También se pueden añadir las voces filosóficas china, japonesa, india, y la lengua gallega, catalana, vasca. Esto implica, en primer lugar, acercarse, conocer, publicitar, esas escrituras filosóficas, sus autores, corrientes y discursos. Pero, en segundo lugar, también puede suponer, por ejemplo, que los filósofos formados en la hermenéutica textual convencional den un paso *más*: ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito según los cánones de las formas filosóficas académicamente aceptadas. No sólo habría que consultar, con el menor número de prejuicios posibles, fuentes como la poesía popular, literatura, religión, aprender a superar los límites de la cultura escrita, para oír y dar su lugar a otras fuentes pensantes (voces, por ejemplo, que no objetivan su pensar en la escritura, sino que lo transmiten oralmente). También habría que convocar a voces, aún desconocidas, de maestros que no deberían tomarse como objetos de estudio de la antropología, sino como portavoces filosóficos no interpretables, intérpretes por si y para si.

[18] Desde una perspectiva filosófica radicalmente distinta (manejo de fuentes, intención y procedimiento hermenéutico, objetivos filosóficos), pero que, curiosamente, puede llegar a converger en los resultados, Pierre Aubenque (2012) plantea la necesidad de desconstruir la metafísica tradicional occidental basándose en su clausura prematura, inmadura, de las posibilidades del *pensamiento*. Cierre que excluye de su campo algo *pretendidamente* impensable y toma la decisión *arbitraria* de establecer una frontera entre lo pensable e impensable. Según Aubenque, el propio Aristóteles ofrece caminos de salida o, al menos, medios para resistirse a lo que la historia convirtió en onto-teología: el programa de una ciencia del ser que interroga por el sentido del ser del ente en general (Aubenque, 2012, 85-86). Este programa apunta a una *accidentalidad no cerrada del ser*. El ser surge de una manera que nunca es previsible, definible (como surgimiento de accidentes inéditos, no subsumibles bajo algunas de las categorías conocidas) (Aubenque, 2012, 90-91). Una *polisemia del ser* que expresa ese surgir alegre, exuberancia de la accidentalidad, que impide que el ser coincida *con uno solo de sus sentidos y se agote en el* (Aubenque, 2012, 91). La metafísica incluye su propio rebasamiento porque es la primera empresa histórica que pretende desconstruir las apariencias, pretendidas certezas, saberes envarados. En su proyecto y ejercicio, la metafísica (desconstruida o no) desplaza fronteras, definiciones (*horismoi*) porque no convierte al ser en un término (*horos*) definible, sino en un horizonte sin más esencia que su propia in-finitud (*aoristia*) (Aubenque, 2012, 94). De esta manera, la metafísica desconstruye los cierres, abre de nuevo las potencias cegadas del/al *pensamiento*. Para esta tarea, puede servir de ayuda la práctica historiográfica de la metafísica desde principios metodológicos renovados (Aubenque, 2012, 95-109). Uno de los más interesantes es el que propone tener en cuenta el *modo de fundación* de las decisiones ontológicas, las presuposiciones que rigen la actividad teórica y práctica de los seres humanos en/desde/para una sociedad particular. O dicho de otro modo: investigar si *esta* fundación se establece por causalidad, analogía, homología, afinidad electiva, interferencia recíproca, o cualquier otro modo de vínculo (inédito o no), con lo que podemos llamar *social* (Aubenque, 2012, 107).

Esta ampliación de las lenguas de la filosofía, y sus sujetos portadores, supone un doble aprendizaje. Primero, aceptar que algunos filosofemas no son transmitidos por filósofos profesionales, pero que pueden llegar a serlo (habría que establecer, entonces, unos criterios válidos para una mayoría, que vinculasen y fundasen la profesionalidad filosófica). Segundo, asumir las consecuencias hermenéuticas, prácticas, teóricas, políticas, morales, del problema de la traducibilidad universal, de pretender entender demasiado rápido traduciendo *in extremis* palabras y experiencias cualesquiera (singulares) a los idiomas filosóficos dominantes (Fornet-Betancourt, 2001, 89-90). El asunto de la universalidad de la experiencia filosófica y de la filosofía de la experiencia se pone en juego.

Si no hay lengua original, originaria, exclusiva, para la filosofía, queda en suspenso la auto-atribución de autenticidad de algunas experiencias de pensamiento, al menos por el *momento* (será preciso determinar cuál es la duración y condiciones de este momento). Según Fornet-Betancourt, también queda en suspenso la atribución de papeles de maestro y alumno que, a partir de ahora, se intercambian (por ejemplo, en este momento las culturas americanas, africanas, orientales, pueden ser maestras, y el alumno la cultura anglo-europea) (Fornet-Betancourt, 2001, 63). En el límite, podría desaparecer la regla filosófica establecida como punto referencial absoluto para discernir el lugar del maestro, lugar de enunciación del magisterio filosófico. Esta nueva escena escolar, pedagógica, se basa en la renuncia a la doble idea de que el maestrazgo filosófico es una dinámica de implantación en las culturas asiáticas, africanas, amerindias, de un pensamiento monoculturalmente determinado por Occidente, y un proceso de asimilación (integración, expropiación, yuxtaposición) de las particularidades culturales. Pero, a la inversa, también. Esas culturas, mayoritarias o no, practicaron, del mismo modo o de forma diferente, un proceso de asimilación histórica de otras culturas menores. Por último, también se torna problema la naturaleza del sujeto portador del derecho a filosofía. En este punto, Fornet-Betancourt aporta una perspectiva que revisita otras ya dadas en la historia de la filosofía: el sujeto de atribución del derecho a filosofía son los pueblos, las culturas[19].

El derecho a filosofía puede ser un camino para afrontar el desafío cultural de los imaginarios indígenas, africanos, orientales, magrebíes, entre otros, sin apostar por el mestizaje cultural (que puede ser falso, falsa conciencia), aculturación (que avasalla, anula), multiculturación (que homogeneiza y yuxtapone, en virtud del uno que permite contemplarla como múltiple). El derecho a filosofía, como ausencia de lengua filosófica original, es disponerse a renegociar de nuevo el ejercicio y contenidos de filosofía, sobre la base de una

[19] El sujeto de atribución del derecho a la filosofía es el individuo, la persona. En el sistema escolar, los estudiantes. Así lo aceptamos y reivindicamos. Pero Fornet-Betancourt lo enfoca de otra manera. El portador del derecho a la filosofía son los pueblos, las culturas. Este sujeto afirma su derecho a ver y formular conceptos desde su situación existencial y contexto (Fornet-Betancourt, 2001, 35). Además es sujeto filosófico en el sentido de ser expresión contingente y articulada desde el trasfondo irreductible de los distintos mundos de la vida. Esto convierte en un desafío pensar filosóficamente entre lenguas autorizadas y habilitadas para la filosofía, dialogar con ellas. Que no haya una lengua originaria para la filosofía implica, como mínimo, dos cosas. En primer lugar, la revisión de la forma de racionalidad imperante. ¿Para qué? Transformarla para coparticipar en el proceso de su constitución (autofundación, institución) con las voces afectadas por su exclusión de esa misma racionalidad. Se trata de esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de la "teoría del entender", y permita ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la exterioridad, aún periférica, del otro en cualquiera de sus figuras –extranjero, el de fuera, indígena, inmigrante, etc. En segundo lugar, vivir en la siguiente paradoja o aporía: para desmontar nuestro pensamiento unilateral necesitamos los logros de nuestra propia racionalidad unilateral. El nivel de racionalidad en el que estamos es, al mismo tiempo, la vía adecuada, única, para desmontarlo (Fornet-Betancourt, 2001, 39-43).

discusión igualitaria entre culturas, en una especie de parlamento democrático. Este parlamento no concede a ninguna el derecho al veto, pero otorga el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas, es decir, un derecho inequívoco a filosofía (Fornet-Betancourt, 2001, 241).

Quinta tesis: derecho a la filosofía es autonomía

En quinto lugar, para la práctica de un derecho a la filosofía es esencial, según Derrida, la autonomía en un doble sentido. En primer lugar, autonomía con respecto a la ciencia vinculada a la técnica, economía, intereses político-económicos, político-militares. En segundo lugar, autonomía con respecto a las religiones. De lo que se trata es de que el acceso a la filosofía no se niegue (prohíba, dificulte, limite) a nadie (sea cual fuere el área cultural, lingüística, nacional, religiosa, en la que vive) por razones sociales, políticas, religiosas (en razón de su pertenencia a una clase, edad, sexo, grupo, etnia) (Derrida, 1997, 40-41).

En un texto de 1962 "¿Para qué aún la filosofía?", Adorno da un contenido material a esta autonomía propuesta por Derrida (Adorno, 2009, 401-414). Si la filosofía es necesaria, y lo es al menos como derecho, lo será como ejercicio crítico, crítica, resistencia contra la heteronomía en expansión (Adorno, 2009, 406). La filosofía tiene que proporcionar un refugio a la libertad (Adorno, 2009, 406). Evidentemente no se puede esperar de la filosofía más de lo que puede ofrecer, es decir, no se le puede exigir lo que no es capaz de frenar: las tendencias políticas que en todo el planeta *menoscaban* la libertad (operación de *corte* que se extiende y empapa muchas argumentaciones filosóficas). Al menos la filosofía, en su empleo crítico, puede demostrar la falsedad de lo real, la escisión de la totalidad, la cosificación de la conciencia, la mímesis idiota de los conceptos reificados. Dicho de otro modo: la autonomía de la filosofía la auto-habilita para presentar lo existente en movimiento, como conjunto articulado de lo que ante la conciencia común se presenta en momentos separados, pero que, en realidad, pertenecen al mismo proceso histórico, social, económico, artístico, por ejemplo.

El derecho a la filosofía, como ejercicio de la autonomía, es el compromiso de superar la ingenuidad, naturalismo, espontaneidad, de la conciencia arbitraria, cosificada, separada, que se autoconcibe como ilimitada en su limitación (Adorno, 2009, 408). Disolver esta apariencia, es su primera tarea en un mundo fuertemente socializado. Mundo en el que los individuos, precisamente como individuos, permanecen ciegos y mudos ante esta socialización masiva (Adorno, 2009, 409).

El derecho a la crítica filosófica pretende ayudar formal y materialmente a *esa* figura de la libertad espiritual, intelectual, reflexiva, que no tiene cabida en las corrientes filosóficas dominantes (Adorno, 2009, 409). El pensamiento abierto, coherente, situado en el conocimiento más avanzado, es libre ante sus objetos. No permite que los conocimientos organizados le prescriban reglas. Canaliza hacia los objetos el conjunto de la experiencia que acumula, desgarra el tejido social que los oculta y los vuelve a percibir de nuevo (Adorno, 2009, 409-410).

El derecho a la filosofía es autonomía porque puede tener en cuenta las mediaciones objetivas y subjetivas, acoger los momentos de la realidad social y política en su dinámica, prescindir del dominio, por ejemplo, de los métodos fenomenológico, ontológico, positivista, o cualquier otro (Adorno, 2009, 410). Este poder o posibilidad es la actividad del espíritu mediante conceptos (Adorno, 2009, 410), la elevación a concepto consciente de lo que los humanos ya saben hoy (merced a las ciencias naturales y sociales) y viven como separado, ajeno, quizás alienado (Adorno, 2009, 411).

Sexta tesis: derecho a la filosofía es (promesa de) democracia

Derrida es tajante: el derecho a la filosofía está indisociablemente unido a una democracia por venir (Derrida, 1997, 42; Derrida, 1991). Podemos vincular esta democracia por venir, siempre en trance de llegar como acontecimiento, con la propuesta educativa de creación de capacidades para el desarrollo humano de Martha Nussbaum (2010, 2012).

Para una sociedad democrática compleja en la que las instituciones de enseñanza están tensionadas por un modelo educativo orientado a aumentar el PIB per cápita, Nussbaum propone el modelo del desarrollo humano (Nussbaum, 2010, 34-47). Este modelo se compromete con la democracia, con su realización como acontecimiento, no sólo como discurso. Es decir, con la formación de una ciudadanía apegada (o con afecto moral) a las instituciones democráticas y el compromiso cívico. Nussbaum (2010, 48-49) propone para debatir con el público (con cualquier público, en los foros cívicos, asociativos, políticos) un conjunto de aptitudes que un estado democrático debe promover en su sistema educativo. Son siete: aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan a la nación; para reconocer a otros ciudadanos como personas con los mismos derechos; para preocuparse por la situación y circunstancia de sus conciudadanos; para imaginar cuestiones complejas (biológicas, sociales, económicas, culturales, políticas, clínicas, por ejemplo) que afectan a la biografía de cada persona a lo largo de su desarrollo vital; para emitir un juicio crítico sobre autoridades y representantes políticos, y su quehacer; para pensar en el bien común e integral de la nación como un conjunto complejo, articulado, siempre en vías de integrarse, no descomponerse; para concebir la propia nación como parte de un orden mundial complejo. Estas siete aptitudes deben despertarse, desarrollarse, completarse, revisarse, a través de la disciplina filosófica, en las aulas, con los estudiantes en una educación para la democracia, para la ciudadanía.

Nussbaum (2010, 73-74) propone el desarrollo de un plan con siete objetivos. Son: desarrollar la capacidad del estudiante de "ver" desde la perspectiva del otro; hacerle sentir que ser débil no es vergonzoso, necesitar de los demás no es indigno, tener necesidades y sentirse incompleto son ocasiones para cooperar y crecer en común; desarrollar la capacidad para sentir un interés auténtico por los otros; enseñar contenidos concretos, materiales, de la historia y vida de otros grupos (raciales, religiosos, sexuales, entre otros); fomentar la responsabilidad individual; promover el pensamiento crítico y, lo más importante, su expresión en público (oralmente o por escrito). La filosofía, desde sus distintas áreas, debe hacerse cargo de esta labor para la democracia por venir.

Séptima tesis: imperativos exteriores a la filosofía son filosofía(s)

Desde el punto de vista de Derrida, la crisis de todas las sociedades (occidentales o no) que desearían practicar (ejercitar, realizar, materializar) un derecho a la filosofía, es que la filosofía sufre, en todo el planeta, una limitación en su enseñanza e investigación en razón del recorte de medios de los que se dispone para sostenerlas. Esta reducción se acepta acríticamente (sin calcular sus terribles consecuencias), quizás por no adoptar siempre la forma explícita de la prohibición o censura, represión o silenciamiento (Derrida, 1997, 44-45). Para Derrida, cuanto más se imponen estos imperativos que cercenan el ejercicio filosófico, tanto más urgente se hace el derecho a la filosofía y la llamada a la filosofía, precisamente para pensar y discernir, evaluar y criticar, las filosofías que, en nombre de un "positivismo" tecno-económico militar, un "pragmatismo" o "realismo", tienden a reducir el campo y las

oportunidades de una filosofía abierta y sin límite, en su enseñanza, investigación, y en la efectividad de sus intercambios internacionales.

Para completar y matizar el *dictum* derridiano podemos acudir, de nuevo, a Adorno. Adorno propone una distinción entre filosofía apologética (Adorno, 2009, 402, 403) y filosofía crítica o negativa (Adorno, 2009, 403, 404). La filosofía apologética está al servicio de la justificación de lo existente, es una mímesis que puede adquirir las formas del reflejo, inversión, distancia, o cualquier otra. La filosofía crítica o negativa se resiste a reproducir lo existente, mantiene abierta la aspiración a nombrar y determinar la totalidad, no renuncia al concepto de verdad. Si la filosofía, en su concepto, puede entenderse como libertad del espíritu que no obedece al dictado del conocimiento especializado, no renuncia a tener *contenido substantivo*, concreto, determinado o determinable (Adorno, 2009, 402), y, además, pretende no aislar (escindir, trocear) los momentos (falsos o verdaderos) de lo real, una de sus tareas es *elevar* a conciencia reflexiva la conciencia cosificada que naturaliza lo que *sólo* son imperativos exteriores a la filosofía. Estos imperativos, que no se saben a si mismos, son *una* filosofía, filosofía *espontánea*, cuyo origen puede estar en *varias* filosofías. La crítica, el ejercicio crítico como unidad de problema y argumentos, no como adopción (reclamación, declaración, realización) irreflexiva de tesis, funda el derecho a poner en cuestión los imperativos filosóficos irreflexivos que caen sobre la disciplina filosófica (Adorno, 2009, 404). Dicho de otro modo: la filosofía (crítica) inaugura la posibilidad de abordar la naturalidad, ingenuidad, también mala fe y arrogancia, de las decisiones que desde el exterior se toman sobre ella como inspiraciones o proyecciones de *una* filosofía. Es lo que el público debe conocer a través de los profesionales de la filosofía.

Concluir, repetir, hacer

Las siete tesis metafilosóficas de Derrida pueden y deben tener continuación por otros medios, con otros pensadores, a través de conceptos y devenires diferentes. Nuestra intención es resaltar su riqueza, operatividad, funcionalidad, también utilidad, para el debate entre profesionales de la filosofía. Pero sobre todo, y ante todo, para el diseño y construcción de argumentos que doten al profesional de la filosofía de una postura pública, razonada, por supuesto razonable, que defienda y proponga la presencia de la filosofía en los sistemas escolares y académicos de las democracias avanzadas como pieza imprescindible para la *autocomprensión* y *realización* de las declaraciones y constituciones que fundan, y fundamentan, esas sociedades democráticas.

Repetir el gesto metafilosófico derridiano no es concluirlo. Hacerlo, ejecutarlo en nuestros actos performativos, no es reproducirlo miméticamente. Es crear las condiciones para lograr una experiencia real de un mensaje que puede, y pueda, ser escuchado, entendido, en parte compartido, por un público democrático al que se dirige. Nuestra propuesta consiste en emplearlo para lograr, primero, que ese público pueda separarse de su pensar común, espontáneo, natural. De su conciencia cosificada, mimética. Segundo, empujar a la comunidad filosófica a un nivel autoreflexivo diferente al aceptado comúnmente, que visualiza otros hechos y abre otras vías para su conceptualización. Con esto ya estaríamos manifestando una de las formas de practicar el derecho a la filosofía.

Bibliografía[20]

Adorno, Theodor W. (2009), *Crítica de la cultura y sociedad II*, Obra completa 10/2, Akal, Madrid.

Althusser, Louis (2016), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Siglo XXI, Madrid.

Aubenque, Pierre (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Ediciones Encuentro, Madrid.

Derrida, Jacques (1990), *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (1991), *L'Autre cap. La démocratie ajournée*, Minuit, Paris.

Derrida, Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (1997), *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions Unesco-Verdier, Vendôme.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Martínez, Francisco José (2015), *Pensar hoy: Una ontología del presente*, Amargord Ediciones, Colmenar Viejo, Madrid.

Misrahi, Robert (2006), *Le philosophe, le patient et le soignant. Éthique et progrès médical*, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, Paris.

Nussbaum, Martha (2010), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz Editores, Madrid.

Nussbaum, Martha (2012), *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona.

Vermeren, Patrice (2003), *La philosophie saisie par l'UNESCO*, UNESCO, Paris.

[20] No se incluyen los textos citados en el apartado "Anámnesis".

Té trellat educar localment en una societat global?

La presència del nacionalisme en el panorama educatiu actual

Jaume RUIZ I PEIRÓ

Secció de l'IES Massamagrell a Museros

> Les botigues de l'aeroport encara constituïen un espai de vida nacional, tranquil·litzadora, afeblida, plenament adaptada a les convencions del consumisme mundial. Per al viatger que acaba el recorregut, es tractava d'un espai intermediari, al mateix temps menys interessant i menys terrorífic que la resta del país. Tenim la intuïció que, cada vegada més, el conjunt del món tendiria a assemblar-se a un aeroport.
>
> Michel Houellebecq. Plataforma

Potser vostès ja el coneixeran, però hi ha un article del periodista i literat suecà Joan Fuster que duu per títol «Un cert dèficit de filosofia». L'article en qüestió va publicar-se per primera vegada a la mítica revista mensual Serra d'Or, en tres números successius, els de l'estiu de l'any 1969. En eixe article, l'intel·lectual valencià reflexiona sobre per què les lletres catalanes han tingut una tradició literària tan rica i potent pel que fa a la narrativa, la lírica o la dramatúrgia, i tanmateix s'han mostrat tan magres i escasses en l'àmbit de l'assaig d'idees i, encara més, en el del tractat filosòfic sistemàtic. En efecte, observa Fuster, els catalanoparlants podem estar-ne ben orgullosos dels nostres novel·listes, poetes i dramaturgs, donat que noms com els de Joanot Martorell o Ausiàs March no pal·lideixen en la comparació amb les figures forànies, posem per cas Miguel de Cervantes o Dante Alighieri. No tenim res

que envejar-los a espanyols o italians en aquest sentit, vaja. Tanmateix, no passa així amb la literatura filosòfica: per exemple, un país amb un nombre d'usuaris de llengua vernacla similar als Països Catalans com ara Dinamarca, ha parit un filòsof en llengua danesa de la volada de Søren Kierkegaard. Els catalanoparlants no tenim, segons el periodista suecà, cap pensador que resistisca mínimament una comparació de mèrits amb l'autor de Temor i tremolor. (A mi em se m'ocorre que potser Joan Fuster exagerà forasenyadament el seu menyspreu envers els nostres pensadors: no sé si per autoodi o per pur desconeixement, però trobe injust que no considerara Ramon Llull com un filòsof de qui poder traure pit. Allò segur és que, en cap cas, es tracta d'un escolàstic inferior a altres figures de l'època, posem per cas Anselm de Canterbury, Tomàs d'Aquino, Guillem d'Occam o Nicolau de Cusa. Tot i això, acceptarem d'entrada el seu plantejament de la qüestió).

Un colp dibuixat este estat de coses, l'autor de Diccionari per a ociosos es pregunta quines poden haver estat les causes d'este cert dèficit de Filosofia que carcoma l'horitzó de les lletres catalanes. Descarta d'entrada les explicacions, un xic romàntiques, apuntades per Eugeni d'Ors, qui una vegada va escriure que la mancança de filòsofs en llengua catalana es devia al tarannà nacional i el nostre idiosincràtic seny, un pragmatisme arrelat en la nostra història de poble comerciant i mercader, que ens feia fugir instintivament d'entel·lèquies abstractes i castells en l'aire conceptuals tan suposadament propis de l'activitat filosòfica. Res d'això, dirà Fuster. Per al pensador suecà, la causa d'este estat de coses no és gens romàntica, sinó que té un caràcter sociològic i, per tant, pot explicar-se remetent-nos a l'estructura cultural, social i política dels Països Catalans, i no tant a un suposat tarannà nacional identificatiu. La causa, fet i fet, es pot resumir en una d'eixos aforismes genials fusterians: «la filosofia és un afer de càtedra, i no de Jocs Florals». En efecte, argumenta Fuster, si de facto ens manca una filosofia escrita en català es perque mai no s'ha permès que el català i la seua cultura tingueren un lloc central a les càtedres universitàries arreu dels territoris catalanoparlants. La filosofia (i més encara la filosofia acadèmica, per fer servir la feliç distinció kantiana entre filosofia acadèmica i filosofia mundana) no és terra de bolets. Vull dir que no és un terreny propici per al brot espontani i una miqueta màgic de genis que surten aïlladament sense saber massa bé per què ni cóm. L'absència d'un bastidor acadèmic (i editorial, afegiríem nosaltres. De segur que Fuster hi estaria d'acord) és gairebé garantia d'absència de filosofia acadèmica a una societat. Deixem-nos, doncs, d'apel·lacions romàntiques al suposat seny dels catalanoparlants i adoptem un punt de vista més sociològic, on es pose sobre la taula l'absència total de revistes i grups d'investigació sobre filosofia catalana a les nostres universitats, així com el magre interès de la majoria d'editorials catalanes per crear i mantindre un catàleg de rigoroses traduccions de clàssics filosòfics, com a vertaderes causes d'eixe cert dèficit de filosofia de què parlava el periodista valencià.

> ¿Per què no filòsofs, doncs, i sí poetes?... Podríem recordar que «fer versos» és una opció a l'abast de gairebé tothom, mentre que «filosofar» no ho és. Potser sí, es tracta d'això —i no ha de sorprendre'ns, en conseqüència, que hi hagi tants poetes dolents. La filosofia no és una activitat factible «fora hores»: té els seus ritus verbals, les seves lleis internes, la seva clientela especial, que funcionen a un nivell més restringit i enrarit que el de la lírica. Per expossar-ho amb poques paraules: la filosofia és un afer de càtedra, i no de Jocs Florals. Demano perdó per la fòrmula, però no en trobo d'altra més convincent. I de Jocs Florals, nosaltres hem arribat a aconseguir-ne un bon esplet. De càtedres, cap. No m'importa que els senyors Martí d'Eixalà o Llorens Barba fossin «catedràtics», o com ells tants més. El mecanisme acadèmic ha fallat. I amb ell, l'idioma. La filosofia, com la poesia, es fa «amb» una llengua. Quan llegim Sartre en el seu francès, ens adonem que sua sang per «expressar-se» en francès com els seus «models» alemanys s'expressaven en

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 35-40.

> alemany: el francès no és l'alemany. Tots els qui, alguna vegada, ens hem vist obligats a traduir una plana de filosofia d'un idioma a un altre, sabem fins a quin punt la «filosofia» és un artifici irreductiblement vinculat a la llengua. (...) Ni la «càtedra» ni l'«idioma» eren propicis, ni ho són, per una «filosofia catalana». Els filòsofs catalans van haver d'expressar-se en llatí —Sibiuda, Vives, Tosca—, o en castellà. La temptativa d'una filosofia «en català» encara està per fer[1].

Poca cosa que afegir, després d'esta exposició. Fet i fet, partint d'ella, és que vull plantejar una defensa del nacionalisme en l'educació actual, això és, una educació que ha de preparar els futurs ciutadans d'un món irremeiablement global. La pregunta fonamental seria: té trellat entestar-se en la recuperació i construcció d'un llegat cultural propi, identitari, desde l'àmbit educatiu, en una societat com la nostra, cada vegada més globalitzada? No serà una croada absurdament desigual i abocada al fracàs més estrepitós? I pitjor encara: amb independència de quin siga el desenllaç, no serà en qualsevol cas una educació inadequadament primmirada, donats els reptes i desafiaments que esperen als qui hui en dia són despreocupats adolescents? Tots estos dubtes no són gens forassenyats i parteixen de la constatació que les comunitats humanes actuals han abandonat allò que les definia com a cultures, a saber, «els profunds acords sobre els temes profunds». L'entrecomillat ja revela que la fòrmula no és meua, sinó en aquest cas de l'antropòleg californià Clifford Geertz. Deixem-lo parlar a ell, puix que segurament explicarà les nostres intuïcions amb molta més mestria del que ho podria fer qualsevol de nosaltres:

> Una imatge del món esquitxada ací i allà de cultures distintes, això és, de blocs discontinus de pensament i acció —una mena de visió puntillista de la seua composició espiritual— provoca la mateixa confusió que eixa altra imatge del món enteulada d'una punta a l'altra d'estats-nació que es repeteixen, i la raó en ambdós casos és la mateixa: els elements en qüestió no s'assemblen a taques o teules, puix no són compactes ni tampoc no homogenis, no són simples ni tampoc no uniformes. Quan s'observen atentament, la seua solidesa es desfà i allò que hi roman no és un catàleg d'entitats ben definides i classificades, una taula mendeliana de classes naturals, sinó més bé un embolic de diferències i semblances ordenades sols a mitges.
> […] La visió de la cultura, una cultura, aquesta cultura, com un consens sobre allò fonamental —concepcions compartides, sentiments compartits, valors compartits— sembla gairebé insostenible si parem esment en tota la dispersió i el desmembrament que ens envolta; els desacords i les polèmiques escletxen ací i allà el paisatge del jo col·lectiu. Siga el que siga allò que defineix la identitat en un capitalisme sense fronteres i en una aldea global, res té a veure amb profunds acords sobre temes profunds, ans al contrari, la cosa s'assembla més a una família malavinguda que es senta a taula, amb discussions que retornen, amenaces constants, i la certesa que, ocòrrega el que ocòrrega, l'ordre de la diferència s'ha de mantindre caiga qui caiga.[2]

La descripció geertziana connecta poderosament amb algunes de les intuicions que habitualment tenim respecte del món en què vivim. Solem estar d'acord amb la idea que les societats actuals ja no poden llistar-se formant un extens «catàleg d'identitats ben definides i classificades». No. En el seu lloc, actualment hi trobem societats amb una identitat boirosa, gens perfilada, on l'únic element que es manté amb més o menys estabilitat (i no exempt de dubtes i qüestionaments) és un conjunt mínim de normes que salvaguarden la legítima i

[1] Fuster, Joan, «Un cert dèficit de filosofia (i III)», Serra d'Or, agost de 1969, p. 33.

[2] Geertz, Clifford, «The World in Pieces: Culture and Politics at the End of the Century», Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics, Princeton University Press, Princeton (Nova Jersei), 2000, pp. 249-250. No existeix cap traducció catalana d'aquest text, així que totes les citacions que en faré són traduccions pròpies a partir de l'original anglès.

pacífica convivència. Han desaparegut, doncs, les cultures enteses com a comunitats humanes amb una identitat forta, i el seu lloc l'han ocupat grups d'éssers humans que comparteixen un mateix territori i que interactuen entre si, però que tanmateix no comparteixen amb tots els seus veïns unes determinades concepcions, uns determinats sentiments i uns determinats valors.

Si aquesta descripció geertziana encaixa amb tanta precisió amb la nostra visió de les coses, potser caldria fer-se la següent pregunta: quin lloc hauria d'ocupar el nacionalisme en l'educació dels ciutadans del futur? Cal continuar lluitant desde escoles, instituts i universitats per tal que els estudiants coneguen i estimen els costums, les tradicions, l'art, la literatura, la història, la filosofia... pròpies d'una societat cada vegada més mestissa? En resum, les identitats locals continuen tenint la seua importància en un món global com el que habitem? La resposta d'alguns pensadors és prudent, però apunta en la direcció que l'ensenyament ha de deixar pas al coneixement no sols d'una cultura, la pròpia, sinó de moltes i molt diverses cultures (algunes de les quals seran, inevitablement, incompatibles entre si). Una tendència la qual diu, més o menys explícitament, que hauríem d'anar acabant amb la idea d'un patrimoni cultural local, el qual es llega de generació en generació, i anar aclarint el pas a una educació que dirigisca la seua atenció a les interconnexions entre les distintes cultures. Còm si no hauríem d'interpretar aquestes paraules de la premi Príncep d'Astúries Martha C. Nussbaum?

> He parlat de l'estudi d'altres països: però, què passa amb el propi? Tot i que els alumnes haurien de continuar dedicant una gran part de temps al seu país i a la seva història, haurien de fer-ho com a ciutadans del món, com a persones conscients que el seu país forma part d'un món complex i interconnectat, amb unes relacions econòmiques, polítiques i culturals amb altres nacions i pobles. Pel que fa al seu país, se'ls hauria d'animar a tenir curiositat sobre els diferents grups que el componen, les seves històries diverses i les diferents oportunitats vitals. Una educació adequada per viure en una democràcia pluralista ha de ser multicultural, és a dir, els alumnes s'han de familiaritzar amb alguns punts fonamentals de les històries i les cultures de molts grups diferents amb els quals comparteixen lleis i institucions, és a dir, grups d'altres religions, ètnies, economies, societats i gèneres. L'aprenentatge de llengües, la història, l'economia i les ciències polítiques són importants per aconseguir aquesta comprensió, cadascú a la seva manera i al seu nivell.[3]

Bé, d'acord. És una manera d'enfocar l'assumpte. Tot i això, ara els demanaré que es plantegen la següent pregunta: què perdem amb esta manera d'entendre l'educació i els seus propòsits? La meua tèsi és que voler abarcar el coneixement i fins i tot l'estudi de tantes i tan variades maneres de ser i de sentir té almenys tres conseqüències gens desitjables. Les dos primeres pense que seran fàcils de copsar. En la tercera, hauran de permetre que em detinga una miqueta més.

La primera conseqüència és la inevitable lleugeresa i superficialitat amb què hem d'abodar cadascuna, donat que el temps, l'interès i la capacitat intel·lectual dels èssers humans és dissortadament limitada. No resultaria realista pensar que un estudiant, tot i tindre la millor de les disposicions, ha de ser capaç d'adquirir un coneixement rigorós i profund de les desenes de cultures que molt probablement conformen el seu horitzó social. En el millor dels casos i sent optimistes, podrà adquirir-ne una visió global, de conjunt, més o menys encertada, però poca cosa més. És això el que veritablement buscàvem?

[3] Nussbaum, Martha C., Sense ànim de lucre. Per què la democràcia necessita les humanitats, Arcàdia, Barcelona, 2000, p. 128.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 35-40.

La segona conseqüència que hi veig és la d'abocar-nos a un relativisme cultural del qual resulta ben complicat eixir-ne indemne. Vull dir: Resulta una miqueta contradictori transmetre a l'alumne la idea que certes formes de vida són moralment més desitjables que no pas altres, però alhora insistir en què cap d'elles ha de rebre un tractament diferenciat i privilegiat per part del professor o del llibre de text. No és predicar amb l'exemple, precissament.

Per últim, deixen que els assenyale una tercera conseqüència d'una educació d'esta mena: la d'acabar construint les societats del futur com a espais públics de pas, però oblidant-nos que el que veritablement haurien de ser, això és, espai civils per a la convivència. M'explicaré. En voler reduir al mínim les normes que han d'obligar i prevaldre sobre totes les costums i tradicions forànies, pense que estem convertint les ciutats en enormes centres comercials: llocs d'una asèpsia i neutralitat que fa feredat. La meua és una advertència semblant a la que llança Zygmunt Bauman, il·lustrant-la en el seu cas amb el d'una coneguda plaça parisina:

> La Defénse, una plaça enorme situada a la ribera dreta del Sena, concebuda, pagada i construïda per François Miterrand, encarna totes les característiques d'allò que anomenaré un espai públic però no un espai civil. Qui visita La Defénse se n'adona inmediatament que es tracta d'un indret inhòspit: totes les construccions que la envolten inspiren magnificència i respecte, però en cap cas conviden a romandre. Els edificis amb formes impossibles que rodejen la plaça estan fets per a ser contemplats, però no per a entrar-hi: coberts de bat a bat amb vidres d'espill, no s'hi veuen enlloc portes d'accés ni finestres obertes a la plaça; estan arquitectònicament pensats per a fer-li l'esquena a qui els admira. Estes fortaleses/ermites hermèticament segellades estan a La Defénse, vull dir, l'adreça postal és eixa. No obstant això, no pertanyen a eixe barri... i fan enmudir a qualsevol que s'hi trobe perdut al bell mig de la vasta plaça. Hi són allà, però precissament perquè hi són sense pertànyer, la sensació de buit uniforme i monòton resulta encara més accentuada. No hi ha cap banc on seure, ni cap arbre que llance una mínima ombra. Sols s'hi veu passar, novament amb monòtona regularitat, els passatgers que són escopits des del metro. Una i altra vegada, monòtonament, una capficada filera de formigues que surt a l'exterior o s'escampa sobre el paviment. Desapareixen ràpidament, i el lloc torna a quedar-se buit... fins a l'arribada del pròxim metro.
> Estic convençut que el conjunt del nostre món s'assembla més i més a la plaça inaugurada per Miterrand.[4]

La insistència desde tots els sectors, i també desde el sector educatiu, en convertir les nostres societats en enormes magatzems, amb les mínimes estructures per a protegir de la intempèrie, i on cadascú puga muntar la seua paradeta de mercat, comporta la despersonalització i la buidor en la convivència social i en les relacions humanes. Vist això, tornem sobre la pregunta: estem disposats a llegar un món com eixe a les futures generacions? Un món, per cert, el qual sí té una identitat forta, sòlida, tot i què voluntàriament oculta i inconfessada: la de les formes de vida capitalistes, la del consumisme més salvatge i desbocat. Cap a eixa direcció apuntarà Slavoj Žižek en un fragment amb el qual conclourem la nostra ponència:

> La forma ideològica ideal d'aquest capitalisme global és el multiculturalisme: eixa actitut la qual, des d'una posició global i ideològicament buida, tracta totes i cadascuna de les cultures locals de la mateixa manera que el colonitzador acostuma a tractar els seus colons: ells són gent «autòctona»

[4] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Blackwell, Cambridge, 2000, p. 126. No existeix cap traducció catalana d'aquest text, així que totes les citacions que en faré són traduccions pròpies a partir de l'original anglès.

les costums dels quals hem de reconèixer i «respectar» així com són. El lligam entre el vell colonialisme imperialista decimonònic i l'actual auto-colonització del capitalisme global, és exactament el mateix lligam que uneix l'imperialisme cultural occidental i el multiculturalisme. Al igual que el capitalisme global suposa la paradoxa de la colonització sense Estat-Nació colonitzador, el multiculturalisme promou l'eurocèntrica distància i/o respecte envers cultures locals no europees. Dit d'una altra manera, el multiculturalisme és una forma inconfensada, invertida, auto-referencial, de racisme, un «racisme que manté les distàncies i guarda les formes»: «respecta» la identitat de l'Altre, el concep talment com una comunitat «autèntica» i tancada en si mateixa respecte de la qual, el multiculturalista, manté una distància fonamentada sobre el privilegi de la seua posició, suposadament universal. El multiculturalisme és un racisme que s'ha buidat a si mateix de qualsevol contingut possitiu (és per això que el multiculturalista no és directament racista, és a dir, no sembla racista d'entrada, puix no violenta l'Altre amb els valors particulars de la seua cultura), tot i que no està disposat a renunciar a la seua posició privilegiada, a saber, el punt de vist buit i universal que esdevé la talaia des d'on apreciar (o menysprear) les altre cultures. El respecte multicultural per l'especificitat de l'Altre no és cap altra cosa que una nova afirmació de la pròpia superioritat.[5]

[5] Slavoj Žižek, „Die repressive Toleranz des Multikulturalismus", Ein Plädoyer für die Intoleranz, Passagen Verlag, Viena, 1998, pp. 58. No existeix cap traducció catalana d'aquest text, així que totes les citacions que en faré són traduccions pròpies a partir de l'original alemany.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 35-40.

Ensayo sobre la interioridad

Filosofía y mindfulness

Antonio Jesús NUÑO LÓPEZ

UNED - Colegio La Asunción Málaga

Vivimos en una sociedad donde existe una dependencia tecnológica que día a día va en aumento. En pocos años, se ha avanzado más de lo que podría haber soñado el más imaginativo autor de ciencia-ficción de principios del s. XX. Esa forma de entender el mundo da lugar a un tipo de humanidad digital que presenta una serie de características nuevas que requieren toda nuestra atención como filósofos.

Además, la forma de pensar de las nuevas generaciones no tiene el mismo esquema que en siglos anteriores. Mientras antes se podía mantener una forma de pensamiento lineal que nos ayudaba a focalizar nuestra atención en un punto concreto para poder entender bien las cosas y los razonamientos, las personas de la era digital (jóvenes y no tan jóvenes), han desarrollado una manera de pensar diferente. Para explicarlo podemos tomar la imagen de las ventanas del sistema operativo "Windows" (valga la redundancia). Esta generación digital es capaz de tener abiertas varias ventanas a la vez, varios procesos que corren en paralelo y a los que se les presta atención durante unos segundos, a la par que se abre una nueva ventana a la que se le vuelve a prestar atención otros segundos para abrir una tercera o regresar a la primera que se había abierto.

Esta situación plantea varias cuestiones, unas de tipo psicológico donde la palabra "estrés" es determinante, donde el concepto de profundización cabe ser cuestionado y donde es necesario plantearse sobre la forma de ser filósofos en esta sociedad, así como la forma de presentar las reflexiones filosóficas sobre las cuestiones fundamentales a una generación cuya mente funciona por ventanas, por pequeñas píldoras de información que duran unos segundos

y que solo a largo plazo, y tras muchas repeticiones, lograrían algún efecto en la persona. ¿Es posible un trabajo filosófico serio y con profundidad en este contexto?

En estos últimos años se está hablando mucho en el mundo universitario y en la enseñanza Secundaria de mindfulness, de hecho, encontramos diferentes Máster y Expertos Universitarios dedicados a este tema. Con ellos los que se pretende es abrir la mente a un proceso "nuevo" de concentración plena. En una sociedad cuya forma de pensar está llena de ventanas y de mensajes de texto cortos (y normalmente llenos de faltas de ortografía), parece un camino necesario para mejorar nuestras condiciones de reflexión y atención.

Sirvan como ejemplos ilustrativos de esta preocupación el "Experto universitario Mindfulness en Contextos de la Salud" de la Universidad de Zaragoza. Si señalamos esta universidad, lo hacemos porque en 2013 se convirtió en la primera universidad española que ofrecía un título propio dedicado a este tema. También ahí encontramos el Máster propio en Mindfulness que la Universidad presenta a nivel internacional como un estudio de dos cursos académicos o el Diploma de Especialización en Mindfulness de un año que

> proporcionan una formación, basada en las evidencias científicas actuales y en la práctica continua, orientada a la capacitación profesional e investigadora. Van dirigidos a personas que deseen un mayor desarrollo personal y a profesionales sociosanitarios, de la educación, la empresa o el deporte, que quieran incorporar una técnica muy eficaz en estos campos".[1]

Entiende el máster con una finalidad profesional ofreciendo cuatro especialidades educación, empresa, sociosanitario y deporte y presenta el diploma como un elemento para crecimiento personal. Incluso existe la posibilidad de realizar la Tesis Doctoral sobre mindfulness.

Pero Zaragoza no es la única, encontramos en la Universidad de Málaga, el "Máster propio universitario en mindfulness: gestionar emociones eficazmente a través de la atención plena",[2] que pretende "dar formación teórica-práctica en inteligencia emocional a través del desarrollo de la atención plena. Integrando la práctica milenaria de la meditación en situaciones emocionales para su correcto afrontamiento".

Lo ofrecen desde el campo de ciencias de la Salud, y es llamativo ver como recurren en su presentación a la meditación como herramienta para confrontar las emociones. Además, los módulos de máster tocan aspectos tan diferentes como las aplicaciones clínicas, de empresa o de educación, así como herramientas para comprender el cerebro humano desde la neurología o la explicación de la atención plena como herramienta inicial para lograr este proceso de mindfulness.

Podemos encontrar también el Experto en Mindfulness de la Universidad Complutense de Madrid[3] y que, en su folleto de presentación junto al título de máster presenta a una mujer joven vestida de negro, sentada en posición de meditación tal y como nos viene a la mente cuando pensamos en una de tipo budista u oriental. El Máster "pretende dar competencias y aprender la secuencialidad de las técnicas de Mindfulnes y de sus pormenores y variantes de aplicación según los diferentes tipos y contextos de salud en la vida cotidiana de cada comunidad, grupo o individuo".

La lista resulta interminable ya que podemos ver cursos, expertos o máster en otras

[1] Tomado de la ficha de inscripción a dichos estudios de la Universidad de Zaragoza

[2] http://www.titulacionespropias.uma.es/informacion_curso.php?id_curso=6901885

[3] http://nirakara.org/mindfulness-en-contextos-de-la-salud-experto-universitario-universidad-complutense-de-madrid/

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 41-48.

universidades públicas como la de Almería[4] o privadas como la Camilo José Cela dedicada a contextos educativos[5] (por citar algunas) en centros psicológicos, en fundaciones con o sin ánimo de lucro y en asociaciones. Basta poner en un buscador de internet "universidad mindfulness" para encontrar todo este abanico de recursos.

Con este panorama de "ventanas" y "mindfulness" queremos plantear algunas preguntas: ¿Qué es esto del mindfulness? ¿De dónde surge? ¿Por qué motivo usamos un término en inglés y no uno en castellano? ¿Esto sirve igual para la educación, para sanidad, para lo personal o para lo colectivo? ¿Tendrá alguna relación con la filosofía? ¿Se complementan? ¿Son cosas enfrentadas? ¿Es otra forma de nombrar la reflexión filosófica o es otra realidad diferente? Si se trata de meditación, ¿el mindfulness podría ocupar hoy el lugar de las religiones tradicionales? ¿Tiene alguna utilidad real para la enseñanza y, en concreto, para la enseñanza de la filosofía? Intentaremos dar respuesta a estas preguntas y terminaremos acercándonos a un concepto "interioridad" que consideramos esencial para poder desarrollar nuestro trabajo filosófico en el s. XXI en este contexto digital y descentrado en el que nos encontramos.

Antes de continuar decir que creemos necesario hacer un aporte significativo a esta cuestión partiendo de varios frentes: los conocimientos filosóficos, los conocimientos teológicos, la participación en cursos de mindfulness y, en cierta medida, la fenomenología de la religión.

También queremos remarcar que en muchos centros de enseñanza pública, privada y concertada en España[6] se desarrolla de forma transversal en varias asignaturas el trabajo de interioridad.[7].

Sumando estos aspectos, nos vemos en condiciones de hacer un mínimo acercamiento a la relación de mindfulness y filosofía desde la perspectiva de la interioridad.

Pasemos entonces a ir contestando las preguntas que nos quieren ayudar a nuestra reflexión.

¿Qué es esto del mindfulness? ¿De dónde surge?

Siguiendo a Gaspar Hernández[8] podemos decir que la práctica del mindfulness tiene su origen hace 2500 años en la tradición budista con Siddhrta Gautama Buda, iniciador de esta tradición religiosa y filosófica. Pero realmente, debemos esperar al estadounidense Jon Kabat-Zinn para encontrarla a finales del s. XX desprovista de sus componentes y terminología oriental. A través de sus libros, entre los que destacamos, "Vivir con plenitud las crisis" (1991)[9] o "Mindfulness en la vida cotidiana" (1994)[10] da popularidad al término y comienza a usarse en ámbitos académicos. Este autor es un biólogo molecular, médico, escritor y profesor universitario en Estados Unidos[11] y actualmente dirige la Clínica para Reducción del Estrés y el Centro de Mindfulness[12] en la Universidad de Massachusetts.

[4] http://mindfulness.ual.es/
[5] http://www.ucjc.edu/estudio/experto-en-mindfulness-en-contextos-educativos/
[6] Omitimos en nombre del centro – por motivos de revisión ciega
[7] Madrid, San Sebastián o León por citar algunos.
[8] Hernandez, Gaspar, *Mindfulness: corazón y mente llenos*, mentesana.es, 18/12/2016
[9] En español en 2007
[10] En español en 2009
[11] Del InstitutoTecnológico de Massachusetts y del Haverford College
[12] Lo encontramos escrito Mindfulness y mindfulness, nosotros, a partir de ahora lo citaremos en minúscula.

Con estos datos podemos ver que el término está determinado en su origen por dos cosas: el budismo y la medicina aplicada a la psicología. En relación a lo religioso vemos que no estamos hablando de algo novedoso. La religión budista tiene una antigüedad y una tradición fuera de toda duda. Además, goza en occidente de un reconocido prestigio gracias a una buena campaña de marketing que la convierten en una práctica de moda en determinados ambientes "VIP" como actores de Hollywood o deportistas. Los caminos de la meditación budistas son de sobra conocidos y presentan diferentes vías para tocar la interioridad de la persona y conducirla a un estado de no-pasión a través del trabajo de la meditación, que se conoce como nirvana y que su estudio detallado queda fuera de esta reflexión.

Lo que sí entra en nuestro comentario es constatar cómo de forma práctica se ha llegado a convertir esa meditación budista en "algo no-budista" quitándole el aspecto religioso y usando un lenguaje cercano a la psicología o, quizá, a movimientos como la "new age", con un grupo fiel de seguidores que han puesto de moda esta forma de meditación con el nombre "mindfulness".

¿Por qué motivo usamos un término en inglés y no uno en castellano?

El castellano tiende a incorporar anglicismos al lenguaje coloquial para facilitar su expresión oral en determinados ambientes. En nuestra opinión es el caso del "mindfulness". Resulta más elegante hablar de un máster en mindfulness, que decir estoy cursando un máster de atención plena. La expresión castellana resulta, simple y quizá bastante básica. ¿Es necesario hacer un máster para aprender a prestar atención a lo que estás haciendo? Un profesor de universidad, un alumno universitario o pre-universitario que lleva muchas horas invertidas al estudio a lo largo de su vida, ¿necesita aprender a prestar atención a lo que está haciendo? ¿necesita que se le enseñe a concentrarse para hacer un examen o para estudiar? Son preguntas que pueden surgir de la expresión traducida al español que no se plantean al escuchar el término en inglés. En inglés suena más elegante y en español parece algo de segunda categoría.

¿Esto sirve igual para la educación, para sanidad, para lo personal y para lo colectivo?

Sorprende ver que los estudios universitarios que se plantean abarcan cosas tan diferentes como la sanidad, la educación, el deporte o la empresa. Si se ofertan, son caros y tienen buena acogida (en el de la Universidad Málaga es difícil conseguir plaza) será porque realmente personas de ámbitos tan diferentes encuentran una utilidad.

Podemos imaginar que en el mundo de la sanidad sea necesaria la atención plena cuando un médico o un enfermero ha pasado 14 horas de guardia y, de repente, se encuentran que entra por urgencias un enfermo con un problema de vida o muerte. Es necesario que en ese momento los profesionales de la salud tengan herramientas para superar su cansancio acumulado y, más allá del subidón de adrenalina que tienen en esos momentos, pongan toda su capacidad personal en salvar la vida a esa persona.

También resulta fácil pensar que es útil para un alumno de Secundaria, aprender herramientas para poder concentrarse mejor cuando estudia, para que deje de lado la inmediatez del móvil y dedique espacio real al estudio de asignaturas poco atrayentes para él y que debe cursar de forma obligatoria.

En el deporte, un atleta que escala una montaña, un corredor de fondo o uno que lanza la jabalina debe prestar atención plena a lo que hace si pretende conseguir una mejor marca, así como debe centrarse en el entrenamiento para aprovechar el tiempo y hacer lo que corresponda en cada momento.

El mundo de la empresa, nos da otro marco, porque el empresario necesita que su empleado esté concentrado al cien por cien en lo que hace para mejorar las ventas y la calidad de su servicio. Aquí nos atrevemos a decir que no sería tanto una herramienta para el crecimiento personal, como provocar la atención plena de la persona para el bien del capital.

Hemos visto también, que el proceso de mindfulness se oferta como una fuente de beneficios en lo personal y en lo colectivo. Existen prácticas aplicables a las personas concretas con una dinámica de concentración de un minuto repartida varias veces al día u otras con una sola meditación al día de 45 minutos. Hay otras dinámicas grupales, con sesiones donde el profesor o el entrenador o el encargado de la empresa pone a todo su grupo a realizar una sesión guiada de concentración, relajación y atención con el fin de lograr mejores resultados en lo que cada uno hace.

¿Tendrá esto alguna relación con la filosofía?

¿Se complementa con ella? ¿Son dos cosas enfrentadas? ¿Es otra forma de nombrar la reflexión filosófica o es otra realidad diferente?

Aquí nos acercamos a la idea central que nos ocupa y nos preocupa. Parece difícil pensar que el futuro inmediato de la filosofía sea próspero, en una sociedad descentrada y tecno-dependiente, que tiene una forma de pensar en ventanas y que pueda darse así un contexto de reflexión filosófica seria, profunda y de calidad sin darle alguna herramienta que sirva de ayuda.

Afirmar, entonces, que el mindfulness, desde el punto de vista teórico, no tiene nada que ver con la filosofía ni en su origen ni en su forma y que incluso pueden ser dos cosas enfrentadas, entendiendo al primero como un sucedáneo del segundo. Pero, por otro lado, desde el punto de vista práctico, consideramos que es una herramienta útil y necesaria teniendo en cuenta las características de nuestra sociedad.

Argumentamos estas afirmaciones.

Desde el punto de vista teórico (dejando de lado la idea de filosofía que pueda tener cada corriente filosófica y que podría dar lugar a un estudio más detallado sobre qué entendemos por filosofía hoy) y siguiendo a Ortega y Gasset[13] decimos

> Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física.[14]

[13] Citamos exclusivamente a Ortega y Gasset y a otros filósofos españoles teniendo en cuenta el contexto de esta ponencia de la Red española de filosofía y dejando al margen deliberadamente a otros autores que también podrían enriquecer esta argumentación.

[14] Obras Completas, Edición de la Fundación Ortega y Gasset, Centro de Estudios Orteguianos, Ed. Taurus, Madrid, 2008. VIII, 150

Debemos buscar Filosofía que sea Filosofía con mayúscula y nada más, sin sucedáneos ni distracciones. Intentar adaptar la forma del aparato filosófico a pensamientos religiosos (aunque estén laicizados) o a pensamientos de tipo psicológicos (para mejorar la concentración) sería hacerle perder a la Filosofía lo más profundo de ella misma, sería hacerle perder su esencia y de esa forma la estaríamos condenando a muerte. Si tenemos en cuenta que todas las ramas del saber parten, en su origen, de la Filosofía y que teología y psicología deben su estructura y su base al pensamiento filosófico, no podemos dar más importancia a las consecuencias que al origen. No podemos convertir a la Filosofía en un fruto de la psicología o de una religión sin lenguaje religioso.

La Filosofía no es ciencia, sino que, recordando a Bergson, la Filosofía nace de una emoción pura a base de una concentración de pensamiento[15] aunque deba tener un marco científico al que adscribirse.

Se trata, entonces de reivindicar el papel de la Filosofía (con mayúsculas) frente al mindfulness (con minúsculas), o como decimos en castellano, a la concentración plena.

Otra cosa es que, desde un punto de vista práctico el mindfulness pueda resultar un medio útil a la Filosofía. Si tenemos una sociedad a la que le cuesta mantener su atención en un solo punto, a la que una reflexión larga puede resultarle tediosa porque su mente salta de un tema a otro rápidamente, ¿cómo podemos hacer Filosofía? ¿Cómo podemos transmitirla? ¿Cómo revertir esta dinámica? Aprendiendo las técnicas de concentración y reflexión que esta corriente pseudo-religiosa puede aportarnos. En eso sí vemos una utilidad real y concreta para este siglo XXI.

Desde la Enseñanza Secundaria a la Universitaria; desde el alumnado al equipo docente y, teniendo en cuenta el ritmo de vida acelerado que la sociedad nos marca, esta práctica nos ayuda el tomar conciencia plena de lo que estamos haciendo en cada momento. Solamente podremos avanzar en la Filosofía en España en la medida que podamos ser personas que concentren su energía en un solo punto fijo, concreto y determinado para resolver los grandes temas filosóficos. Lo demás será, sin duda, un sucedáneo de filosofía o una serie de afirmaciones que, bajo apariencia de profundidad, no dejen de ser superficiales. Las afirmaciones meditadas con detenimiento serán aquellas que dejen huella y que puedan repetirse una y mil veces y a las que se les pueda sacar un nuevo matiz, a favor o en contra de ellas, en cada nueva lectura. Las afirmaciones superficiales dejan una pequeña huella en el recuerdo y en la memoria, pero carecen de profundidad y se olvidan con la misma rapidez que han llegado.

Resumiendo, en la práctica el mindfulness es una ayuda a la Filosofía teniendo en cuenta las características de nuestra sociedad para poder centrarse. En la parte teórica, son dos cosas enfrentadas.

Mindfulness y religiones tradicionales

Ahora bien, desde el punto de vista de la Filosofía de la Religión, si se trata de meditar, ¿el mindfulness ocupa hoy el lugar de las religiones tradicionales?

Unido a la forma de pensar por ventanas, el fenómeno religioso pasa hoy por dos estadios diferentes: la secularización y la adaptación. Tanto el cristianismo, como el budismo, así como otras tradiciones se enfrentan en su interior con el problema de una sociedad donde Dios no es importante, donde lo absoluto se ha sustituido por lo inmediato y donde el concepto de Dios o

[15] Ramírez Voz, Jesús, La generación decisiva, Xorki, Madrid, 2016, p.166

no interesa, o se está en contra o directamente se ignora su existencia. Cuando conceptos como "salvación", "vida eterna", "reencarnación" o "resurrección" han movido en el pasado los corazones de las personas para adscribirse a un determinado credo, hoy no dicen nada a una inmensa mayoría de la población que va en aumento. En el mejor de los casos, habrá personas que se autodenominen creyentes de una religión pero que hacen esa religión a su medida.

En esta línea, la adaptación, significa, que la persona creyente del siglo XXI, en el mundo occidental, asume lo que le interesa de su religión e ignora o rechaza lo que no coincide con su forma de pensar. Ocurre en el cristianismo con los "creyentes no practicantes" o con los que dicen "creo en Dios, pero no en la Iglesia", olvidando que en el seno del catolicismo son dos aspectos que no pueden ir separados para mantener la fidelidad a su doctrina. Pasa también en el budismo, cuando determinados famosos hacen gala de ser practicantes de esa religión, pero su día a día está lejos de los principios que el propio budismo marca.

No olvidemos el origen religioso budista (y secularizado) del mindfulness, ni olvidemos su finalidad orientada a la meditación sobre uno mismo. Tampoco obviemos el hecho que aquellos que practican midfulness de forma constante y por decisión personal lo viven con un gran sentido de pertenencia. Podemos afirmar, entonces, que efectivamente todo lo que rodea a esta práctica de relajación y concentración tiene una forma que se asemeja a una especie de religión-sin-religión y sin pretensión de serlo.

¿Tiene alguna utilidad real para la enseñanza y, en concreto, para la enseñanza de la filosofía?

Para responder a esta pregunta tomamos como punto de partida, un artículo aparecido en el periódico La Razón[16] donde habla de "filosofía mindfulness". Aquí realmente no hace referencia al término filosofía con el rigor de un estudio filosófico o de una corriente filosófica, sino que menciona filosofía como sinónimo de un estilo de vida. Señala 7 hábitos útiles para aquellas personas que quieran trabajar esta realidad diciendo, además, que el mindfulness va más allá de las tendencias, porque se refiere a algo que está dentro de nosotros, de nuestra mente. El yo consciente debe hacer un ejercicio para tomar consciencia de sí mismo con toda su profundidad. Para lograrlo este artículo nos dice que se necesita: curiosidad, perdón, gratitud, compasión, paz, vulnerabilidad y aceptación.

La persona que quiera adentrarse en esta filosofía de vida, debe entonces mantener una actitud de curiosidad ante la vida, vivir cada cosa como si fuera la primera vez que la vives. Además, debe aprender a vivir con el error propio y de los demás practicando la virtud del perdón. Tener una actitud agradecida, nos hace más felices e incluso se invita a hacer una lista de las cosas por las que dar gracias. Habla de una compasión positiva, que nos ayuda a cuidarnos a nosotros mismos y a los demás. Todo esto nos llevaría a la paz, a vivir en paz, a tener paz interior y se cimienta en el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad, es decir se cimienta en el reconocimiento de nuestras propias carencias y en aceptarnos tal y como somos.

Es posible que veamos con agrado encontrarnos un estudiante de filosofía que reúna estas características como punto de partida para poder realizar un verdadero ejercicio filosófico. Probablemente muchos de los profesores de Filosofía en España en Secundaria y Bachillerato se sentirían felices con un par de alumnos por clase que tengan esas características. Quizá si

[16] Tiene fecha del 31 de octubre de 2014 y cita al psicólogo clínico Eliseo Goldstein (cfr. http://www.larazon.es/7-habitos-para-acercarse-a-la-filosofia-mindf-AL7793147)

nos quedamos solamente en esos puntos tendríamos un nivel de aula bueno, pero si no se avanza más terminaríamos convirtiendo la Filosofía en un manual de auto-ayuda.

Nuestra propuesta: Interioridad.

Una vez que hemos visto los puntos a favor y en contra que vemos a la relación entre Filosofía y mindfulness, queremos presentar un término que se puede usar en ambos campos y que es algo genuino de nuestro idioma, es el término: interioridad.

La Real Academia de la Lengua en una de sus acepciones habla de interioridad como "cualidad de interior", es decir la calidad, condición o naturaleza de aquello que está en la parte de adentro y que solo se siente en el alma como principio de la actividad propiamente humana.

Con el término interioridad nos estamos acercando a lo más íntimo de nosotros mismos, a aquello que da origen a nuestra actividad como personas, a aquello que nos diferencia de los otros seres vivos. Es esencial para la humanidad cultivar, cuidar, conocer y mejorar esa cualidad de interior. En la medida que la conozcamos y tratemos con asiduidad, van a surgir preguntas y respuestas personalizadas a los grandes problemas de la humanidad sobre la vida, la muerte y el sentido de nuestro ser en el mundo. En otras palabras, va a surgir verdadera y genuina Filosofía.

Proponemos el término interioridad mejor que el de mindfulness porque entendemos que la interioridad tal y como la acabamos de explicar no tiene los defectos del mindfulness, es decir, no proviene de ninguna religión a la que se le quita su lenguaje religioso, tampoco es un sucedáneo de nada ni es una forma de explicar las cosas desde lo superficial, más bien al contrario. Es un acercarse a aquello que nos distingue como seres humanos, que nos hace ser lo que somos cada uno de forma individual y no ser otras personas. A su vez, es lo que nos identifica como raza humana dentro del mundo y más allá de las fronteras de una raza o de un país. Por otro lado, se puede entender que interioridad engloba a mindfulness y lo convierte en algo más pequeño, en una herramienta, en un medio para alcanzar la interioridad, un mal necesario que ayude a una sociedad descentralizada, superficial y digitalizada en exceso a encontrar de nuevo su centro. Un medio para tocar la cualidad de interior, pero no un fin en sí mismo.

Interioridad y Filosofía van, entonces, de la mano más allá de modas y solo podremos hacer una buena reflexión filosófica en la media que toquemos la cualidad de interior de lo que tengamos delante, o la cualidad interior de nosotros mismos. Nuestra tarea filosófica en este s. XXI no será tratar una cuestión de método, ni una cuestión de fenomenologías, ni será un tema de análisis textual o de defender la importancia de la Filosofía frente a las ciencias experimentales, será una tarea de interioridad, de recuperar el gusto por la esencia de las cosas, por la intimidad de las cosas, de recuperar lo esencial de nuestra humanidad y que la sociedad pueda entrar en contacto con esa esencia alienada por la descentralización y las prisas.

Si en el mito de Platón se hablaba de una realidad que está fuera de la caverna y más allá de las sombras, hoy la interioridad nos lleva a darle la vuelta al mito y a pensar que la humanidad vive fuera de la caverna, mirando las sombras que hay dentro y necesita saber qué es lo que pasa dentro de la cueva y ponerle nombre para poder así redescubrir la verdadera realidad que le rodea fuera y que no es capaz de apreciar por estar mirando las sombras, los sucedáneos, las adaptaciones de sí misma.

Es, en nuestra humilde opinión, el desafío filosófico que nos plantea este siglo XXI.

La Práctica Filosófica para la paz

Soledad HERNÁNDEZ BERMÚDEZ

Asociación Consulta Filosófica

La práctica filosófica es una actividad en la que un filósofo se ofrece para acompañar a sus consultantes durante una reflexión dialogada, orientada a clarificar, las preguntas, conflictos, retos o inquietudes existenciales de la persona. El filósofo asesor es una persona con formación filosófica, instruido en el diálogo lógico, ordenado, mayéutico… que proporciona a sus consultantes una ayuda humana efectiva consistente en aclarar ideas, reformular términos, aprender a pensar y en fin, conocerse a sí mismo a través de la palabra. La práctica filosófica trabaja con muy diversas edades, desde niños de 3 años hasta adultos de más de 80. Siempre trabajando a través del diálogo socrático, utilizando herramientas del pensamiento como: definir, conceptualizar, argumentar, problematizar… etc, y actitudes para pensar como: la paciencia, la escucha activa, la suspensión del juicio, la sorpresa, el rigor, la humildad… Todas estas herramientas y actitudes que se trabajan en grupo no sólo ayudan a pensar mejor, de manera más coherente y ajustada con la realidad sino que también fomentan el conocimiento de sí mismo y la consciencia del entorno. La creación de comunidades de investigación (caracterizadas por ser igualitarias, justas, y donde se trabaja la tolerancia, la no-competición, la suspensión del juicio, el respeto, la libertad de pensamiento y su expresión…) se rige por valores democráticos que fomentan la paz.

¿Qué es y en qué consiste la práctica filosófica?

La práctica filosófica es una actividad en la que un filósofo se ofrece para acompañar a sus consultantes durante una reflexión dialogada, orientada a clarificar, las preguntas, conflictos, retos o inquietudes existenciales de la persona. El filósofo asesor es una persona con formación filosófica, instruido en el diálogo lógico, ordenado, mayéutico… que proporciona a sus consultantes una ayuda humana efectiva consistente en aclarar ideas, reformular términos,

aprender a pensar y en fin, conocerse a sí mismo a través de la palabra. Se tiene la idea de que la filosofía es aburrida, intelectual y alejada de la realidad… Pero, verdaderamente, la filosofía no es más que una actitud ante la vida, una forma de vivir y cuestionarse… De manera que es algo muy práctico y útil a la hora de enfrentarnos con nuestro día a día. El asesoramiento filosófico parte del supuesto de que buena parte de los conflictos humanos son, en su origen, de naturaleza filosófica, pues es la filosofía personal de cada uno la que conforma las actitudes básicas ante la realidad, ante la vida. Por ello, busca apoyar a quienes desean comprender y comprenderse, incrementar sus habilidades de reflexión, imprimir una dirección más consciente en su vida, enriquecer y ampliar sus perspectivas, a quienes aspiran, a vivir con más congruencia, lucidez y conciencia. A lo largo de nuestra vida surgen preguntas, conflictos o retos que tenemos que atender, que no son patologías clínicas ni pertenecen a disfunciones psicológicas… El asesor filosófico entiende que las crisis son inseparables del desarrollo del ser humano y que carece de sentido patologizarlas por sistema. Sin embargo, siempre que el asesor considere que la situación u objetivos que plantea el consultante no se adecuan al tratamiento filosófico y requieren, en cambio, un abordaje psicológico, lo derivará a los profesionales correspondientes.

Filosofía para niños:

Trabajamos con niños desde la etapa infantil para trabajar capacidades como pensar por sí mismos, elegir, posicionarse, argumentar, escuchar, saber estar…

Filosofía con adolescentes:

En la adolescencia necesitamos cuestionar nuestro mundo, cuestionarnos a nosotros mismos y al resto, necesitamos posicionarnos y conocernos para poder actuar con firmeza y decisión. Con adolescentes trabajamos la consciencia de ellos mismos, la argumentación, el respeto a las diferentes ideas, la reformulación, el control de las reacciones…

Filosofía para adultos:

Tanto en el trabajo, como en el medio familiar o entre amigos, conocerse a sí mismo resulta esencial para relacionarse con los demás y reaccionar adecuadamente ante los problemas de la vida. La práctica filosófica es útil para todas las edades de la vida.

Filosofía en la vejez:

La soledad, la muerte, o la falta de trabajo del pensamiento y la memoria son tal vez más grandes cuando el tiempo pasa. Los diálogos filosóficos son un buen medio para continuar trabajando la memoria, la reflexión, la escucha y otras tantas herramientas del pensamiento más.

Filosofía en el campo social:

Muchas formas de lo que se ha dado en llamar discapacidades, el riesgo de exclusión social, o las situaciones radicales del sujeto y la vida, pueden ser mejor comprendidas y vividas de forma más calmada y lúcida a través de la práctica filosófica.

Filosofía y mediación:

Conocer las formas de resolución de conflictos dentro del ámbito laboral, familiar, vecinal… etc, y servirnos de la práctica y el diálogo filosóficos para ello, resulta de enorme interés, y nos dota de herramientas para conocernos, escucharnos, atendernos, aceptarnos y modificar nos tanto a nosotros mismos como a nuestro entorno…

Filosofía y orientación laboral:

El conocimiento de sí mismo es la clave para el arraigo en los diferentes entornos, con los otros y con el mundo en general. Encontrar sus propios gustos, sus proyectos, sus metas y su forma de encarar la vida a través del diálogo filosófico permiten realizar con objetividad proyectos de futuro…

Filosofía en hospitales:

¿Y por qué no llevar la filosofía práctica allí donde el dolor, la muerte, el nacimiento, la espera, y otras partes de la vida están tan patentes?

¿Cómo fomenta la consecución de la paz?: Las cuatro dimensiones:

Dimensión intelectual: pensar por uno mismo:

– Comprender las ideas de los otros y las suyas.
– Argumentar.
– Iniciarse en la lógica: relacionar conceptos, mostrar coherencia de las ideas y su legitimidad.
– Desarrollar el juicio.
– Formular preguntas y objeciones.
– Reformular una idea o modificarla.
– Analizar.
– Articular ideas, clarificarlas y estructurarlas.
– Utilizar instrumentos conceptuales y crearlos: error, mentira, verdad, absurdo, identidad, contrarios, categorías…
– Trabajar la relación entre el ejemplo y la idea.
– Verificar que se ha comprendido una idea.
– Proponer conceptos e hipótesis.

Dimensión existencial: ser uno mismo:

– Singularizar el pensamiento universal.
– Controlar reacciones propias.
– Tomar consciencia de sí mismo: ideas y comportamiento.
– Tomar distancia con uno mismo, con sus ideas y su forma de ser.
– Trabajar su manera de ser y su pensamiento.
– Ver sus propios límites, aceptarlos, verbalizarlos y trabajar sobre ellos.
– Interrogarse, descubrir el error y la incoherencia en sí mismo y reconocerlo.

-Expresar identidad personal por medio de juicios y elecciones y asumirla.

Dimensión emocional: sentir y pensar las emociones:

– Aceptar las emociones.
– Aprender a analizar emociones.
– Aprender a manejar o servirse de las emociones.
– Aprender a distinguir emociones en uno mismo y en los otros.
– Aprender a comparar emociones.

Dimensión social: ser y pensar con los otros:

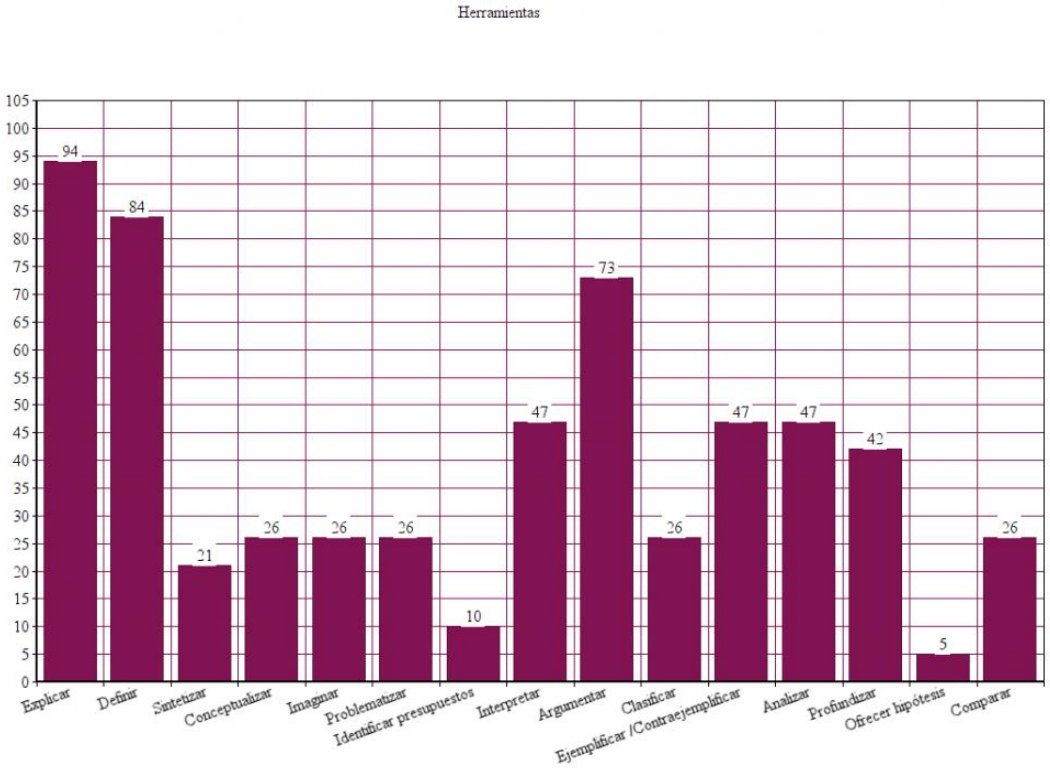
– Escuchar al otro, darle espacio, respetarlo y comprenderlo.
– Interesarse por el pensamiento del otro: descentrarse por medio de la reformulación, las preguntas y el diálogo.
– Asumir riesgos e integrarse en un grupo.
– Comprender, aceptar y aplicar las reglas de razonamiento y funcionamiento.
– Discutir las reglas de funcionamiento.
– Responsabilizarse: modificación del estatus de la persona frente al estatus del maestro y del grupo.
– Pensar con los otros en lugar de competir: aprendizaje de la confrontación de ideas y de la emulación.

Las herramientas del pensamiento que se utilizan para todos estos objetivos en sus cuatro dimensiones, podrían ser los que siguen: definir, ejemplificar, sintetizar, analizar, buscar contrarios, universalizar, particularizar, conceptualizar… Algunas de las actitudes que se trabajan siempre en nuestros talleres son: sorpresa, humildad, suspensión del juicio, disponibilidad, distancia, rigor, responsabilidad, confrontación, posicionamiento…

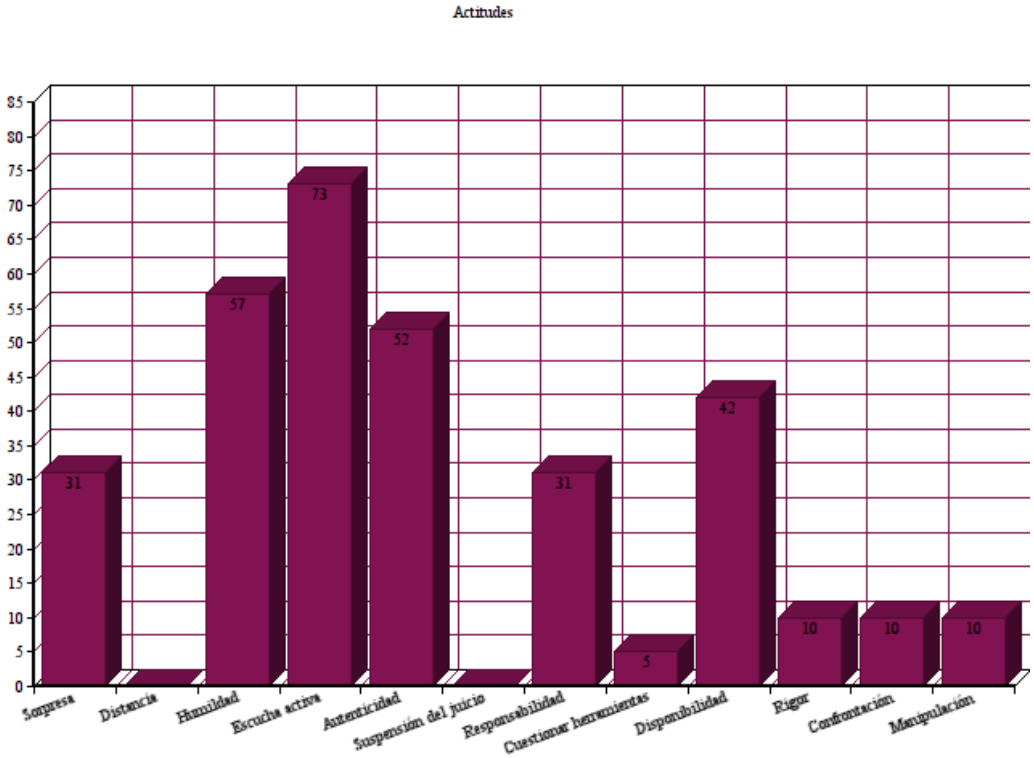
¿Cuando no va de razones… de qué va? Resultados de nuestra práctica filosófica:

Tanto en el Instituto en el que trabajamos con adolescentes, como en los centros de logopedia con niños, o en centros sociales con personas con discapacidad y en consultas individuales y cafés filosóficos con adultos, tenemos constancia de que ha habido enormes progresos y una mejora del nivel de consciencia en los siguientes campos e ítems. Estas son las mejoras que se han producido en el curso 2015-2016 en la utilización de herramientas del pensamiento, en tanto por ciento:

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 49-54.



Estas son las mejoras que se han producido a lo largo del curso 2015-2016 en la práctica de actitudes del pensamiento, en tanto por ciento:



Los resultados sobre habilidades emocionales nos muestran que hay una mayor confianza en sí mismos, que hay una mayor confianza de los padres hacia ellos, y un mayor respeto entre ambos. En los resultados sobre habilidades intelectuales vemos claramente como aprenden más fácil a aprender junto con un aprendizaje de métodos de estudio o formas de memorización. En cuanto a las habilidades existenciales también observamos grandes cambios: se produce un mayor nivel de consciencia de sí mismos, un mayor nivel de auto-conocimiento y una mayor consciencia del entorno. Para las habilidades sociales los resultados son sorprendentes, pues la comunicación con las familias se hace mayor de mejor calidad, y observamos también mejoras en la elección de relaciones de amistad.

La imagen corporal

Una propuesta didáctica para la enseñanza de las prácticas corporales a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty

Emilio Ginés MORALES CAÑAVATE

SEFE - UNED - EIPS

Prólogo

Este trabajo de investigación tuvo sus prolegómenos hace ya cinco años, durante el curso 2012/2013, en el que, tras haber realizado los estudios de Filosofía y terminada la tesis titulada *El saber del cuerpo: Percepción en Merleau-Ponty e Intuición en Bergson*, se inició un período de transformación en la Escuela Internacional de Psicomotricidad (EIPS) con la finalidad de reorientar los fundamentos teóricos y prácticos sobre los que se apoyaba, liderado por el autor de esta ponencia, al ser director pedagógico de dicha escuela.

En este centro se realizan anualmente cursos de Posgrado de un año sobre Educación Psicomotriz y Terapia Psicomotriz con la Universidad de Comillas; en ellos, profesionales de diversas ramas, entre las que se encuentra prioritariamente la Pedagogía, la Psicología o la Salud, se perfeccionan en la manera de comprender el fenómeno del cuerpo.

Las bases teóricas de dicha disciplina, como la psicomotricidad, aun en sus inicios, han sido siempre consideradas fundamentalmente desde dos perspectivas: la primera, el Conductismo, al trabajar la dependencia Estímulo corporal–Respuesta motriz; la segunda, el Psicoanálisis, al profundizar en las relaciones entre las vivencias traumáticas de la infancia y su influencia en la edad adulta. Ambos enfoques trataban de asociar como dependientes de la personalidad del individuo, y no como consustanciales a ellas, manifestaciones motrices y

corporales tales como el equilibrio, la torpeza motriz, la descoordinación o la agnosia corporal.

Estas aportaciones, lejos de ayudar a los profesionales, aumentaron la confusión, pues el cuerpo no se consideraba como fenómeno de estudio central, sino que era considerado como un instrumento secundario al servicio de los procesos mentales. No obstante, de un modo progresivo y con el transcurso del tiempo, las aportaciones de la Filosofía, la Fenomenología y, especialmente, el trabajo de Merleau–Ponty, son cada vez más valoradas y reconocidas para comprender teóricamente el cuerpo vivido y trabajar con él en educación y terapia, tal y como se aprecia en las referencias bibliográficas de numerosos trabajos[1].

La Fenomenología se acerca al cuerpo como expresión originaria. Nuestra investigación se centró en «la imagen corporal». Existían dos aspectos fundamentales a tratar: en primer lugar, ¿cómo trabajar el fenómeno de la imagen corporal de tal forma que los profesionales tuvieran una propuesta didáctica fenomenológica para investigar sobre este tema? En segundo lugar, ¿cómo elaborar una metodología en el marco filosófico de Merleau–Ponty? A la primera pregunta la respuesta fue elaborada a partir del «Prólogo» a la *Fenomenología de la Percepción (Fenomenologie de la Perception)*; la segunda a través del debate conjunto sobre «*Algunos aspectos tratados en "Interrogación e intuición" (Interrogation et intuition) y "entrelazo–el quiasmo" (l´entrelacs-le chiasme)*» de su obra Lo *visible e invisible (Le visible et l´invisible)*. Todo esto se hizo siempre con el auxilio de otras obras de carácter filosófico que eran citados por el filósofo o que ayudaban a clarificar nuestras ideas; a ello se unió el trabajo práctico que ayudó a comprender los conceptos partiendo de la experiencia vivida en la sala, ya que a menudo teoría y la práctica coincidían.

Introducción

¿Qué posee de esencial el fenómeno de la imagen corporal? Hallamos la respuesta al reducir la esencia del cuerpo mismo a un «estar ahí» no ligado a un estímulo externo o a una fuerza espiritual interna que la anime. Tampoco hay que dividirla en «partes extra partes» (cabeza, corazón, miembros) para desgranar su esencia, como ha hecho la Psicología al separar la *psique* humana en factores como la memoria, el lenguaje o el pensamiento.

¿Cómo podemos acceder entonces al estudio de esta presencia tan singular? «Estar ahí» no es algo simple, ya que si se pretende hacer filosofía fenomenológica hay que crear la situación «dentro de la existencia[2]». El adverbio «dentro» exige el compromiso de no mantenerse en una superficialidad plana como la lisura de un cristal, sino de llegar al sentido central del fenómeno.

El primer paso a seguir fue colocar al cuerpo como objeto de trabajo, y para ello se hizo necesario reivindicar su estatuto fáctico, esto es, como un fenómeno observable. Era necesario «situar al cuerpo en el mundo», arrojado «entre las cosas». Los sujetos exponían su cuerpo como un objeto más en situaciones lúdicas imitativas, simbólicas o representativas que, dada la actividad perceptiva incesante del cuerpo, no dejaban de transformarse.

Sin embargo, el intento de reducir la imagen corporal a un hecho, del que también se pueden extraer conclusiones, hace necesario no olvidar que el fenómeno se estudia no como

[1] Panhofer, H.; Ratés, A. (editoras), *Encontrar compartir, aprender. Máster en danza y movimiento. Jornadas del Décimo aniversario,* Servei de publicacions de Universitat Autónoma de Barcelona. Barcelona. 2014.

[2] Merleau–Ponty, M., «Avant-propos»,en *Phenomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945/ 2010, p. 7.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 55-70.

«ser ahí» sin más, sino que su descripción requiere un sujeto capaz de extraer trazos objetivos de aquello que ha vivido subjetivamente. Para llegar a tener esta capacidad se requiere un trabajo prolongado a lo largo de los años.

Por lo tanto, no es lo mismo hablar sobre el cuerpo en un estado de relajación que en un estado de excitación o de miedo. De ese modo, las situaciones de trabajo se desarrollan en una atmosfera cálida y proclive a la manifestación corporal relajada y sin trabas, en donde como primera consigna se establece tratar de «describir sin intentar explicar o analizar[3]».

Era fundamental cambiar el modo de hacer Filosofía, pues ésta se ha reducido comúnmente al ámbito del análisis conceptual. Sin embargo, en esta propuesta la afirmación Merleau–Pontiana ayudó sobremanera a centrar el trabajo: «La fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de llegar a una consciencia filosófica total[4]».

La construcción fenomenológica requería, en este caso, jugar previamente con la imagen corporal y sensibilizarse hacia ella de distintos modos hasta reconocerla como modo de ser que también puede acceder a escorzos de objetividad.

Desde esta perspectiva, Merleau–Ponty se opone al filósofo que se pregunta si se hace Filosofía cuando los sujetos parten del movimiento y de la acción corporal sensible. El filósofo francés valora la descripción vital del fenómeno antes que la conceptualización intelectual del mismo.

Por lo tanto, se hace necesario el desarrollo de un nuevo método didáctico de acuerdo a la verdadera naturaleza del fenómeno, ya que cualquier imagen es, por el mero hecho de presentarse al sujeto, un cruce afectivo entre pasividad sensible y actividad motriz.

Este camino ya fue planteado por autores como Marx, que contemplaba el fenómeno de la explotación en los cuerpos de los trabajadores procedentes de las clases obreras; por Nietzsche, al relacionarlo con la tragedia teatral y la diatriba entre lo apolíneo y lo dionisiaco; o por Freud, al investigar sobre las fuentes de excitación que se perciben en distintas zonas corporales, las cuales son reacciones particulares del sujeto ante las apariciones de objetos exteriores que se encuentran a la vez fuera y dentro del individuo. Percepciones de dolor y placer situadas en la boca o los genitales que «se desprenden al yo de la masa sensorial[5]».

Primer Problema: ¿Cómo trabajar el fenómeno de la imagen corporal con una didáctica fenomenológica?

Un fenómeno como el que estudiamos se encuentra en un intermundo que ha de ser percibido por dentro y por fuera. Todo ello resulta forzoso para comprenderlo y evitar caer en la tentación de anteponer las etiquetas teóricas a lo vivido. La tarea didáctica era hacer *epojé* de ellas y darle así un valor tanto a lo que se vive como a lo que se piensa.

Para realizar la tarea anteriormente mencionada, durante la investigación se pusieron entre paréntesis las operaciones con las que la Psicología ha construido el cuerpo objetivo. Por ejemplo, aunque Piaget[6] consideró que el estadio sensoriomotor era el fundamento de las operaciones mentales de cero a dieciocho meses, en nuestro trabajo las operaciones de «la casualidad y el efecto» —por ejemplo— eran motivadas por una práctica estrictamente basada

[3] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception,* op. cit., p. 8.

[4] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception,* op. cit., p.8.

[5] Freud, S., «El malestar en la cultura», en *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid, 1974, Tomo VIII, pp. 3019–3020.

[6] Piaget, J.; Inhilder, B., *Psicología del niño*, Morata, Madrid, 2002, pp.24–48.

en el efecto sensorial que produce actuar en un mundo que parece adaptarse a tus deseos y que se prolonga durante toda la vida. Los «esquemas» eran secuencias de acciones producidas por el placer de actuar y ordenar el entorno, y la «permanencia» se edificaba en un contexto en el que el sujeto disfruta por encontrarse con las mismas acciones gratificantes día tras día hasta el final de su vida.

La actividad sensoriomotriz no es una fase que va hasta los dieciocho meses, tal y como postula Piaget, sino que es la misma actividad perceptiva (sensible y motriz) que atraviesa toda la evolutiva del individuo, sostén de sus relaciones y su pensamiento. Perspectiva dialéctica que da forma a la Psicología de autores como Henri Wallon, que también influyeron en Merleau–Ponty: «No bastaría con siquiera inventariar, en cada período, todos los factores que se unen, pues lo importante no es tanto su presencia como sus relaciones o su papel. Lo que distingue entre sí las fases, es un estilo particular de comportamiento[7]».

Al describir el fenómeno del cuerpo y su imagen, el profesional tiene que desprenderse de explicaciones causales mecanicistas como el Behaviorismo, espiritualistas como el Psicoanálisis o incluso sociales como la corriente sistémica, para así entrar en contacto con la experiencia del fenómeno.

¿Cómo puede la persona librarse de estos condicionantes? Mediante la descripción de la experiencia tal y como es, dentro de un marco especialmente acondicionado para que el sujeto experimente con su cuerpo hasta poder descubrir y conceptualizar sus hallazgos percibiendo el placer o el displacer sensible en el que la imagen corporal resulta «tocada». Hay que despojarse de los bloqueos que crean las explicaciones naturalistas basadas en las relaciones causa–efecto o asociaciones estímulo–respuesta.

El objeto de estudio que era la imagen corporal había de ser percibida como un «paisaje vivo» sobre el que se construye la geografía de los conceptos *a posteriori*[8]. Por lo tanto, el primer objetivo es sentir la existencia antes que tener una idea de la misma, despertar la presencia antes que su «idea». De ese modo, vivirse como «aparecer» da lugar a un vínculo práctico con el mundo: la imagen corporal es la fuente de todo aprendizaje y sobre ésta gira el resto de las imágenes, tanto internas como externas, tal y como afirmó Henry Bergson en el primer capítulo de su libro *Matière et Memoire*[9].

La experiencia fenomenológica cuestiona la tendencia a hacer de la conciencia una interioridad, la cual asimila lo divino e intangible a la razón, tal y como dijo Agustín de Hipona[10]. El interior es, según el idealismo, el que recibe todos los mensajeros corporales y los enjuicia al superar la percepción sensible e imponer sus operaciones o categorías en cada etapa. Es como si la evolutiva del sujeto se convirtiera en una compilación de síntomas más que de descubrimientos, y el crecimiento estuviera sujeto a una programación anticipada.

El trabajo de investigación sobre la imagen del cuerpo requiere, en cambio, «reflexionar teniendo en cuenta lo irreflejo», explorar los contornos oscuros del cuerpo, sus zonas latentes, las figuras y delineamientos, así como las direcciones para percibir hacia dónde conducen al sujeto.

Por ello se ha de seguir la huella de Kant en *La Crítica de la Razón Pura*, que concebía unido el mundo sensible con lo inteligible. En caso contrario, ¿cómo se podrían comprender

[7] Wallon, H., *Del acto al pensamiento,* Psique, Buenos Aires, 1978., p. 105.

[8] «Como la geografía respecto del paisaje, en el que se aprendió por primera vez que era un bosque, una pradera o un río», Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenology de la perception,* op. cit., p.9.

[9] Cfr. Bergson, H., «Matière et Mèmoire», en Oeuvres, PUF, Paris, 2001, pp. 161–356.

[10] Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones,* disponible en Librodot.com, URL: *ww.w.diocesisdecanarias.es/pdf/**confesionessanagustin**.pdf*

las categorías si se prescinde de los sentidos[11]? El *Cogito* no aporta por sí mismo nada si no se dirige hacia algo que intenta desentrañar, si no pone al sujeto en situación experimental y de descubrimiento ante su propia imagen, la de los otros y la de los objetos.

Por lo tanto, durante la investigación se parte de una imaginación intuitiva antes que intelectual, de una «subjetividad pre–reflexiva[12]» que se siente auto–afectada interna y externamente por las imágenes corporales que percibe. La imagen corporal parece un contorno cerrado, aunque guarda dentro de sí la pasividad y la actividad: es forma e idea, pero también espíritu, en la medida que la persona es acción e impulso dirigido al mundo.

Por otra parte, el fenómeno de la imagen corporal, lejos de presentarse al sujeto como forma estática en un fondo inamovible, se muestra como un «campo de percepción» dinámico que trasciende la capacidad de ordenación de las «leyes de la Gestalt», las cuales organizan la forma y el fondo en «simetría», «constancia», «simultaneidad»… La Gestalt concibe la percepción dentro de un diseño lógico.

En cambio, desde nuestra perspectiva la evolución del sujeto no puede basarse en la contemplación de la imagen corporal como un holograma repetible, sino como anunciadora de una ontología de la diferencia en cada persona, tal y como Merleau-Ponty argumentó: entre lo visible y lo invisible[13]. Esta diferencia es la piedra angular de todo acercamiento educativo o terapéutico para respetar la diversidad. En la investigación sobre este desvelamiento con sujetos de todas las edades se conjugan de un modo trasversal la diversidad salvaje y la sedimentación en cada etapa.

EDAD	FASES DEL APARECER	MODOS DE DARSE
0–3	El aparecer salvaje del fenómeno: situación sensoriomotriz en el mundo. Mostrarse–desaparecer. El nacimiento, institucionalización de un porvenir.	—El deseo de dar y recibir, ser percibido y escuchado, abrazar y ser abrazado. (Mostrarse–ocultarse–dormir–despertarse). —Posibilidades de situación espacial, exposiciones al hambre, el frío, la pesadez, las luces.
3–6	La intencionalidad como institucionalización de una experiencia histórica de relación con el medio (cuerpo–objetos–otros).	—Mantenerse en un recinto cerrado. Construirse y Habitar una casa–cuerpo que proteja. —Expresar emociones como conductas animales–hombres. —Primeras organizaciones del mundo en lo bueno y lo malo.
6–12	Moverse dentro de las reglas para ser aceptado y nunca abandonado por el otro. Ilusión de ser reconocido y reconocerse en el otro.	—Roles familiares: imitar estar enfermo, ser cuidado y curado. —Roles sociales: el espectáculo: la fiesta–el viaje–el circo. —Roles culturales: el rey–la reina–El héroe–la bruja–el pirata–el bandido–el mago–la maga.
12–17	La diferencia (entre lo visible y lo invisible): lo lateral de la imagen: el silencio, el lenguaje indirecto y tácito. El sueño. Aperturas de núcleos de verdad: El movimiento auténtico.	—Reactivación de lo instituido anteriormente (0–6), según un Edipo patológico o formador. —Elaboración de significaciones subjetivas: las emociones y su reverso: crear–destruir-seducir–atemorizar–guerrear. La piel (el tatuaje). —Elaboración de significaciones objetivas: robots–

[11] Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Biblioteca virtual universal, 2003, p. 138, disponible en la URL www.biblioteca.org.ar/libros/89799.pdf

[12] Cfr. Rivera Rosales, J., *Kant: «la crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, Aula abierta, UNED, Madrid, 1988, pp. 138–152.

[13] Cfr. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, 2012, p. 113.

		maniquíes–el disfraz–el personaje—el comic–la máscara.
17–60	Habitualidades: «Mi adhesión en el mundo». Simetría–lateralidad–extensión–situación–ritmo. La regla. De lo visible y lo invisible.	—Representar relaciones. Afirmar (sentir autentico)–negar (sentir falso). El otro, imagen de nuestras decisiones en el que nos reconocemos y nos completamos. —Reproducir en lo real y en lo imaginario: el hijo/a. El arte (baile–pintura–música. Teatro).
60…	La desaparición salvaje: desaparecer–aparecer.	—Articular materia y memoria: naturaleza, el cuerpo sufriente, el dolor físico–psíquico y los recuerdos.

La descripción parte entonces de una génesis perceptiva de la imagen corporal que se desenvuelve en un campo experiencial en donde el desarrollo evolutivo se llena de detalles sensitivos, impresiones fugaces y táctiles que circulan entre un tejido de relaciones sensibles cercanas a la ensoñación y a la realidad, permitiendo así al sujeto actuar en un mundo a la vez que lo imagina.

La imagen corporal aporta al individuo, cuando es observada, una unidad que permite a la vez la facticidad y la virtualidad, al ser percepción que se expresa afirmándose, pero también abriéndose al contacto con el exterior. En relación a esto último, tal y como informa Merleau–Ponty: «trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y en el que todos los actos se presuponen»[14].

Las investigaciones fenomenológicas realizadas por los profesionales se aprovechan didácticamente de esta virtualidad al completar las experiencias personales con los aportes de distintas disciplinas. El objetivo era que cada profesional empezara a tejer alrededor de su experiencia nudos de relaciones desde distintos campos de trabajo —Educación, Psicología, Psiquiatría, Ciencia, Música, Pintura, Teatro— partiendo de su propia experiencia concreta en la sala.

Como venimos diciendo, los participantes en la investigación del fenómeno aquí estudiado aprendieron a supeditar todos estos conocimientos a la práctica, llevando así a suspender la complicidad que habían asumido con ellos en las enseñanzas académicas. Siguiendo el consejo de Merleau–Ponty, al llegar a la sala de trabajo se daban por sabidas al igual que se olvidaban: «[…] la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final[15]».

El trabajo de investigación afronta la génesis de la imagen corporal como «idea» infinita tal y como la define Hegel, pero haciéndola extensiva a la materia corporal y no solo a la mental: «Universalidad existente en sí y por sí que solo existe en el pensamiento […] existe la forma, pero como forma infinita[16]».

La imagen corporal es deudora de esta forma infinita por la virtualidad de sus acepciones que pertenecen tanto a lo singular de la trama biográfica de cada una de las personas como a la multiplicidad de la colectividad en la que se ha fraguado. Por ello el estudio sobre la imagen corporal dura toda la vida y se inicia cuando el niño–bebé se mira la mano o toca sus pies, y se prolonga, por ejemplo, en las obras de artes religiosas que perciben los pies o las manos en una dimensión metafórica sangrante o gloriosa.

El trasfondo histórico de la imagen corporal es el reflejo de la existencia plasmada en una narración dramática a la que tenemos que «darle un nombre y dotarla de sentido[17]». No es lo mismo el reflejo frío de la imagen en el espejo que las sensaciones y emociones internas que

[14] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.10.
[15] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.14.
[16] Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p.544.
[17] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.19.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 55-70.

dejan una huella sensible que queda reflejada en cada pliegue de la piel.

La estructura del cuerpo combina la simetría —por ejemplo, de la izquierda y de la derecha— con una pluralidad de porosidades, texturas, colores, cicatrices y arrugas. El niño de tres años confunde su cuerpo con la grandeza o la fortaleza de los padres, y el adolescente de dieciséis años describe su imagen corporal por la alta sensibilización de sus zonas eróticas.

La imagen corporal no es entonces la delineación de un contorno o un reflejo visto en el espejo, sino que es algo activo y vivo; es, como el mismo espíritu, «una conciencia, pero también su objeto[18]». Conciencia que hace que el Yo se intuya inmerso en un mundo, es decir, un hábito objetivo que se abre a una historia por hacerse, «una historia que es cuerpo[19]» y puede estudiarse durante toda la vida.

Este proceso de investigación, ligado a la historia evolutiva del sujeto, hacía necesario integrar las distintas intencionalidades como parte de su especificidad didáctica. La materia que forma la imagen corporal se diferencia de la intensidad del espíritu, tradicionalmente considerado, en que no se da o expresa a sí mismo, sino también al otro: expresar es sentir el mundo interior y exteriormente, saberse perfecto y completo al igual que contradictorio y defectuoso hasta el punto de «deshacerse».

Por lo tanto, todo concepto se objetiva y sostiene para su legitimación ante un grupo que lo acepta. Las intencionalidades concretas y singulares surgen en el marco de una vivencia relacional con «el otro».

Esta investigación teórico–práctica exige la condición del otro como semejante copartícipe de las percepciones, y no como un extraño del que me separa un abismo. En los otros se refleja la percepción de la imagen corporal inscrita dentro de un saber comunitario que contribuyó a favorecer la comprensión teórica del fenómeno al combinar simultáneamente la experiencia singular y colectiva.

Tratado de esta manera comunitaria, el trabajo de investigación consigue que el sujeto aprenda que el universo que trae consigo la imagen del cuerpo no se encuentra encerrado en su práctica, sino que ésta se redescubre inscrita en el medio humano y, como propone Merleau-Ponty, «ser del mundo y horizonte permanente de todas las *cogitationes*[20]».

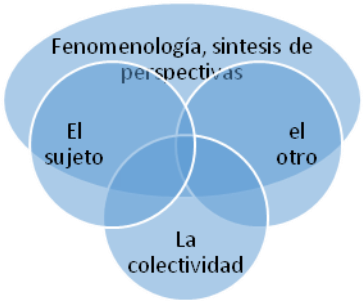


Figura 1. La investigación fenomenológica incluye la inclusión de todas las perspectivas acerca de un mismo fenómeno.

La imagen corporal se presentó ante aquellos que la investigaban como imagen muda, aparecer figurativo silencioso, *protoconciencia* misteriosa. Este aparecer cuasi–fantasmático dejaba de serlo al abrirse a un «lenguaje expresivo» de cualidad motriz, gestual, postural y

[18] Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, op. cit, p. 62.
[19] Merleau–Ponty, M., «Avant-propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.18.
[20] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.13.

actitudinal.

La didáctica fenomenológica requiere que los sujetos se interroguen sobre la percepción de la «imagen» como expresión sensible interior volcada hacia afuera, y es tarea de la fenomenología revelar el misterio de la imagen corporal en su evidencia tanto superficial como profunda. La interrogación individual y en grupo estimula la percepción de un universo que se expresa cada vez con mayor claridad.

Estos mundos se reflejan en la práctica de los profesionales y en los debates sobre ella. Para ampliar lo vivido se recurre a la utilización de entrevistas, encuestas y observaciones de las prácticas de otros profesionales u otras fuentes: bibliografía sobre el tema, descripciones literarias, biografías o anecdotarios o experiencias cotidianas, obras de arte que ilustran estas imágenes, expresiones artísticas o idiomáticas, etc.

La confrontación continuada de lo privado y lo público resume la iniciativa de Merleau–Ponty de convertir la fenomenología en una «fenomenología de la génesis[21]» que hace nacer el sentido de lo colectivo a partir de la experiencia naciente del sujeto, y viceversa. La didáctica fenomenológica se rencuentra y fortalece también en territorios comunes afectivos. Como afirmó Husserl, «las esencias deben de llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia[22]».

Como resumen de este apartado se puede decir que la didáctica fenomenológica más apropiada para investigar la imagen corporal precisa de una didáctica basada en el juego y en la pluralidad de percepciones que surgen a partir de él. Se recrea la existencia misma a través del contacto corporal con el cuerpo, con los objetos y con el otro: un mundo de relaciones que se describen tanto de un modo objetivo como subjetivo.

La cosa misma, que era la imagen corporal, aparecía como paisaje vivo, centro alrededor del cual giraba el resto de imágenes tanto internas como externas, modelándose en las expresiones corporales y también conceptuales al ser éstas definidas.

Desde esta perspectiva la imagen corporal no era una instantánea fotográfica, ya que su sola presencia conlleva a una continua interrogación sobre su identidad como fenómeno «ahí» para ser descrito y comprendido. Este cuestionamiento logra, como la verdadera filosofía, «que se aprenda de nuevo a ver el mundo y a tomar decisiones que empeñen todas nuestras vidas[23]».

Segundo problema: ¿Cómo elaborar una metodología en el marco filosófico de Merleau–Ponty?

Las percepciones tallan en la imagen corporal un relieve determinado durante el periplo vital de la persona. Esta geografía es contemplada por el sujeto durante las sesiones en una proximidad–distancia que permite la comunicación entre sus vivencias actuales y su experiencia acumulada sin que ninguno de los dos pierda su intensidad. Es fundamental ahondar en este aparecer de la imagen corporal, dado que dirige al sujeto consciente hacia «el corazón de las cosas, haciéndose mundo y haciéndolas carne[24]». Los objetivos que se persiguen son:

—Comprobar hasta qué punto la persona tiene una experiencia equilibrada de sujeto y de

[21] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.18.
[22] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.15.
[23] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.21.
[24] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p. 123.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 55-70.

objeto o, por el contrario, si existe una «deformación incoherente» que, o bien le traslada al mundo de los objetos manipulados, o bien al de los sujetos manipuladores.

—Aceptar la imagen corporal como parte integral de uno mismo: el que se mira a sí mismo no debe de ser un extraño a sí mismo ni al mundo al que mira[25].

—Experimentar la imagen corporal como síntesis de un nudo de relaciones forjado en la experiencia.

La metodología para lograr estos objetivos consiste en que el sujeto se interrogue acerca de cómo la imagen corporal se modifica gestual y posturalmente de acuerdo con las relaciones que establece.

Para ello, siguiendo las orientaciones de Merleau–Ponty, la persona elabora un mapa diseñado como las dos mitades de una naranja que interactúan entre sí —el sujeto y el objeto[26]— en una dialéctica constante que no llega a completarse nunca. La primera refleja cómo la persona toca o percibe el mundo; la segunda, cómo es tocada en una dinámica introspectiva y extrospectiva constante, siguiendo la aportación de Husserl acerca del fenómeno de las *ubiestesias* —por ejemplo, la mano que percibe y que es percibida, que toca siendo sujeto y que es tocada siendo objeto.

Figura 2**.** La imagen corporal se modela en la interacción continua entre el sentir subjetivo al tocar y el sentir objetivo al ser tocado.

Al plantear la coincidencia parcial bergsoniana en el ser carnal, el autor realiza una crítica velada a las corrientes psicológicas freudianas y conductistas que convierten el cuerpo en un acumulador de «recuerdos puros»[27] que funcionan como sustancias–estímulos en la psique del individuo. Sin embargo, el filósofo afirmó que la carne estaba preñada de todas estas percepciones, y que éstas eran mucho más que elaboraciones mentales: eran gestadoras de vida, creadoras de una «suerte de dehiscencia que abre mi cuerpo en dos […] la filosofía debe de acompañar este estallido[28]».

> Pero lo que es de naturaleza psicológica no podría aplicarse exactamente al espacio ni entrar por completo en el marco del entendimiento. En un momento dado ¿mi personalidad es una o múltiple? Si digo que es una surgen voces interiores que protestan, las de las sensaciones, sentimientos, representaciones entre las que mi individualidad se divide. Mas si afirmo que es distintamente múltiple, mi conciencia se subleva con la misma fuerza; afirma que mis sensaciones, mis

[25] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p. 122.
[26] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p. 122.
[27] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.164.
[28] Merleau–Ponty, M. *Le visible et l´invisible*, op. cit., p. 162.

sentimientos y mis pensamientos son abstracciones que hago sobre mí mismo y que cada uno de mis estados implica los demás. Por lo tanto, soy unidad múltiple y multiplicidad una[29]».

Merleau–Ponty, que compartía también esta visión de síntesis y pluralidad, hacía una llamada para que, en nuestro caso la imagen corporal, no fuera investigada como una cosa superficial, sino que se había de ahondar en su aparecer para investigar la densidad oculta que latía tras su forma. Si bien, como se dijo anteriormente, cada una de las fases se produce de un modo dialéctico y relacional, señalamos un posible orden metodológico que facilita la investigación sobre el tema elegido de la imagen corporal y aquellas disciplinas en las que ésta se halla implicada.

Una imagen corporal hipnótica

En un principio la imagen corporal fue interrogada en su frontalidad, prácticamente sin movimiento, ya que no es fácil desposeerse de su aparición como mensaje indescifrable ante el que no se sabe qué decir, como si la mirada sobre ella estuviera cegada y presa de un poder hipnótico que sumiera a la persona en un narcisismo originario que impidiera cualquier tipo de diálogo interrogativo. Una fuerza que abduce al sujeto hasta considerarse observado por las cosas, siendo conducido hacía la pura estética de la forma en vez de hacia su consistencia.

El campo perceptivo inquietante que la imagen del cuerpo ofrece en su frontalidad hizo plantear una situación experimental en la sala que consistió en lo siguiente: situados ante una pareja, sentir el impacto que produce observar a compañeros con máscaras moverse muy lentamente en la penumbra, y posteriormente contrastar estas impresiones con la observación de la expresión normal del rostro. En una perspectiva frontal, había que atender a las impresiones que producían las personas cuando éstas giraban o se desplazaban lentamente dentro del paisaje que se había constituido y entraban en contacto con el recinto allí presente.

Para darle consistencia a las percepciones era necesario diferenciar el cuerpo como cosa entre las cosas que se destaca de ellas, entender cómo la imagen corporal de un sujeto toca al resto de las imágenes tanto externa como internamente. La experiencia con personas lleva a una imagen corporal que se instituye como arquetipo al ser carne universal que forma parte de una clase específica de seres que se reconocen a través de ella: los seres humanos. Las imágenes no son vistas externamente como fantasmas superficiales y sin carnalidad, sino que son cuerpos sintientes y sentidos que interactúan entre ellas.

Una imagen corporal expresiva

En este segundo momento surgió el interrogante de cómo hacer salir la imagen corporal de su frontalidad, ya que ésta era por principio secundaria si no iba acompañada de una experiencia expresiva que la enriqueciera internamente.

Se puso en movimiento a los sujetos: por una parte, el dinamismo consigue desembarazar a la persona del hechizo propio de la imagen corporal estática; por otra parte, permite crear una atmosfera de variación y transformación a la que puede interrogarse desde la diferencia que expresa cada movimiento, gesto o postura.

El trabajo de investigación requería retornar al *dato inmediato de la conciencia corporal* como «ser donante» en proceso de duración, y no como «ser dado» ya acabado y completo.

[29] Bergson, H., «L´evolution creatrice», en *Oeuvres*, op. cit., p. 713.

La variación perceptiva abre un proceso de vivenciación que despliega un universo de significado anti–predicativo escondido en los pliegues posturales: «El núcleo de la preocupación Merleau–Pontiana es el movimiento por el que el ser trasciende su mera materialidad hasta su existencia significativa y, a la inversa, el hecho de que todo significado se enraíza en la vida[30]».

Para investigar este fluir vital se trabajó en parejas el movimiento expresivo de una de las personas sumergida en la dirección y el ritmo que le marcaba su propia intimidad sin preocuparse de ser observada por la otra. Mientras tanto, el testigo percibía cómo estos movimientos le afectaban planteándole interrogantes a su vez sobre sí mismo. Posteriormente hablaban entre ellas y cambian los roles.

Era necesario entonces ensayar la articulación del sentido renunciando a retenerlo en la inmovilidad para aprehenderlo en su misma esencia, que era el movimiento expresivo como interrogación: ¿qué hay detrás de la experiencia muda? ¿Cómo puede ésta expresarse e interpretarse? Unimos la filosofía de Merleau–Ponty con Henri Bergson cuando afirman que para comprender a un objeto es necesario orientar en varias y sucesivas direcciones los puntos de vista acerca de él. La interrogación es el manejo de la intuición para acercarse al corazón del objeto, a su espesor, que no es un tiempo de fijación sino su fluir[31].

La imagen corporal como estilo de ser

Se requiere un tercer paso que oriente al vidente hacia lo invisible, que prolongue el contorno del cuerpo tanto hacia afuera como hacia adentro hasta tomar contacto con la carnalidad que comprende su movimiento. En la medida que se sienta la imagen corporal como una pertenencia —«La carne como inscripción de una verdad[32]»—, la mera imagen corporal abandonará su status de fantasma incorpóreo y adquirirá un estilo carnal anclado en cada situación.

Por lo tanto, en las sesiones es preciso ligar continuamente este aparecer de la imagen del cuerpo a una pregunta que abra una franja entre el Yo y el mundo, en el que la diferencia entre uno y otro se desvele. A partir de las actitudes, posturas y gestualizaciones que adquiere la imagen corporal singular se define «la habitualidad» propia de cada uno: un modo de decirse que ha de ser comprendido como «Yo puedo» creador, y no tan solo como un «Yo me muestro» repetido.

Esta tarea de significar la expresión corporal como un lenguaje primordial afirmativo emerge de las impresiones sensoriales que dan interioridad a la imagen del cuerpo al investirla emocionalmente, y exterioridad por su poder virtual y simbólico como arma, acción, ofensa o como seducción. La motricidad es un lenguaje físico–psíquico primario que dialoga con todo aquello que le afecta, ya que surge de la vida y de la acción. Su generalidad surge de la necesidad que tiene todo ser humano de dar una respuesta a sus afecciones, por lo que dicha universalidad es también el tema de la Filosofía[33].

Atender al proceso de la investigación sobre la imagen corporal requiere indagar en cómo

[30] López Sáenz, M.C., «De la sensibilidad a la inteligibilidad», en *Investigaciones fenomenológicas*, nº 6, UNED, Madrid, p. 221.

[31] Cfr. Bergson, H., «Introduction á la metaphisyque», en *Oeuvres*, op. cit., p.1410. Contrastar con Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.168.

[32] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.177.

[33] Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.166.

el movimiento se instituye en expresión de un «estilo de ser». Todo ello deberá ser explorado a lo largo del trabajo en el seno de un esquema corporal que, en cada detalle de su caminar, gesticular o expresarse habla del sujeto y de todo su mundo.

El lenguaje del cuerpo no anula a la persona, sino que al ser global activa un tráfico oculto de relaciones entre zonas visibles e invisibles en dos planos diferentes: interioridad–exterioridad. El estudio de esta circulación es el objetivo propio de cualquier disciplina que desee comprender la psique de los individuos. Para llevarlo a cabo hay que situarse dentro de ella, y no afuera como un mero observador.

La expresión da a la imagen corporal una dimensión ontológica al permitir manifestar el ser en su lado más personal y animar a las otras imágenes a que muestren su paisaje, un campo en el que yo puedo formar «un solo espacio de conciencia […] siendo los otros cuerpos conocidos por mí como el mío[34]».

Una imagen corporal sintiente–sentida

El mundo es entonces el «enlace» de mi estilo con el del otro, el intercambio de mi imagen corporal y su poder de visibilidad con la del otro, la percepción de cómo cada uno de sus pliegues, de sus arrugas, son talladas en el marco de la lucha y el conflicto, del prejuicio, de la confrontación con la ley y la libertad. Cada fondo contextual produce un sentir distinto, por lo que la imagen corporal no se presenta del mismo modo en vivencias tan opuestas como la paz o la guerra, la relajación o la depresión.

Es en las hendiduras de la experiencia, ligada a un determinado contexto, donde se abren distintos estilos. En los horizontes de estos últimos existen diferencias o semejanzas entre unas imágenes corporales u otras, las cuales pueden ser percibidas como inconvenientes o saludables, dignas de cercanía, o, por el contrario, lejanía.

Por ello, al explorar cómo se resiente la imagen corporal en el juego y la repetición, resaltan determinados gestos, movimientos, posturas o expresiones que hacen visible un «sentir» proclive —por ejemplo— a la rigidez propia de la angustia o a la flacidez propia de la depresión o la melancolía. Por citar un caso, la madre de un adolescente explicaba cómo la apertura o la caída de los hombros de su hija era signo suficiente para que reconociera su estar en el mundo.

El trabajo sobre la sensibilidad perceptiva del sujeto le capacita para despertar su sensibilidad y cuestionarse aquel hipnotismo primario que le mantenía en el ámbito de lo fantasmático e intangible para buscar en el movimiento nuevos estilos de darse al mundo y de sentirlo: ¿ha sabido salir la persona del hipnotismo de la frontalidad de la imagen como detalle puramente estético? ¿Ha aceptado su estilo de mostrarse? ¿Es capaz de integrar las distintas imágenes corporales que le afectan sin perder su actitud ante la vida?

La tarea de las artes psicomotrices es descubrir, por un lado, cómo la imagen corporal se constituye como «sensible ejemplar» de subjetividad con el que cada persona se identifica en su interioridad y exterioridad, así como desvelar cuáles son sus proyecciones, sus proyectos; por otro lado, qué aspectos quedan guardados bajo la máscara de una imagen corporal acartonada que falsea la carnalidad viva y estrangula su sentido de la verdad.

[34] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.183.

Una imagen corporal que se recrea

En el desarrollo del crecimiento de la persona se constatan los distintos modos de crear un paisaje gracias a la sinergia que surge de la interacción entre las distintas imágenes corporales. La fuerza motivadora de la percepción intensificada crea un campo de acción semejante al sueño en el que se entrecruzan las acciones y las pasiones, de manera que la imagen deja de ser una aparición neutra para constituirse en «experiencia inminente, que mira un paisaje, que habla de él con alguien[35]».

A raíz de la experiencia individual y social, cada edad gesta un modo de ser carnal merced al trabajo laborioso y esforzado que supone tejer evolutivamente un doble recorrido de afuera hacia dentro que se guía por un deseo de comunicarse. Esta expresión precisa un trabajo paciente y silencioso para tejer un nudo de relaciones, un texto inscrito en cada imagen como un relieve.

En la sala se trabaja para que el sujeto sea capaz de recrear sus intencionalidades. Por ello ha de salir del encantamiento que produce una imagen corporal congelada en su pasividad y que no ha ahondado activamente en su carnalidad hasta hacer surgir un tiempo nuevo[36].

Precisamente por esta última razón el trabajo de esta didáctica basada en lo fenoménico interroga a cada edad, no como hace la psicología clásica aplicándose en la ordenación expositiva de la vivencia, sino en su devenir como vida instituyente a partir del aparecer salvaje hacia el que ha de retornar.

Este recorrido de la imagen corporal desde su aparecer salvaje es inmanente al ser humano, un «algo» por comprender[37]. Ahora bien, su continuidad y densidad requiere un enlace «serpenteante»[38] entre construcción reflexiva y libertad cuyo fundamento es el deseo hacia los otros. La imagen corporal se recrea en su aparición a lo largo de toda la historia del individuo, siendo ese «algo» que fecunda la profundidad insondable del «fenómeno» para comprenderse como sujeto en trasformación que también ha de ser conceptualizado.

Conclusiones

En los últimos años Merleau–Ponty y su perspectiva fenomenológica son una fuente recurrente en aquellas materias y disciplinas que trabajan con el cuerpo, como la psicomotricidad, la danzo terapia, la expresión corporal o el teatro. Todas ellas encuentran en la Fenomenología de Merleau–Ponty una nueva perspectiva cuyo objetivo es abrir el cuerpo a las percepciones y a donde ellas nos conducen.

La estimulación perceptiva exige situaciones en las que se experimente en el presente para trascenderlo. Antes que encerrarse en una técnica solipsista e introspectiva destinada a ejercitarse en una función u otra según un objetivo ya programado, la persona rompe con estas didácticas tradicionales meramente rehabilitadoras para superarlas.

En este estudio hemos tratado de desvelar por qué el apoyo de este autor en concreto, y de la Fenomenología, se hacen imprescindibles para la creación de una didáctica y una metodología nuevas que pueden ampliarse también a la enseñanza de muchas otras materias, incluida, por supuesto, la Filosofía.

[35] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.185.

[36] Merleau–Ponty, M., «Avant–propos», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.491.

[37] Cfr. Merleau–Ponty, M., «Autrui et le monde humain», en *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p.404.

[38] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.244.

Hemos partido de la imagen corporal porque ésta se presenta como el eslabón perdido en esa cadena de continuidad que va desde el fenómeno más primitivo de la mera exposición del fenómeno hasta su carnalidad. La intensificación continua de las percepciones nos lleva a las afecciones, y éstas necesariamente hacen al sujeto preguntarse por su sentir e intentan darle un significado y conceptualizarlo. De aquí que la Fenomenología abarque un contexto «afectivo–cognitivo» cuya generalidad conviene indudablemente a la Filosofía.

El aparecer en sí mismo, la forma de la imagen, han sido sobrevalorados por una educación en la que los contenidos habían de ser contemplados como fotografías de escenas ajenas a la experiencia propia, sin tener en cuenta que percibir exige una intencionalidad corporal cuya función no es representar sino, como en los sueños, percibir más[39]. Merleau–Ponty propone un aprendizaje cuyo sentido y dirección sea recorrer la distancia entre la forma y su fondo trabajando laboriosamente la materia sensible[40].

En primer lugar, la perspectiva de Merleau–Ponty abre un nuevo enfoque para que el sujeto se enfrente a sí mismo en la desnudez que proporciona el fenómeno del cuerpo, como imagen esquemática a la que hay que encarnar.

En segundo lugar, este aprendizaje no se adquiere situando al investigador como a un espectador al que le cuentan qué es lo que sucede afuera de sí mismo, sino dentro de una existencia que es la suya y de la que debe apropiarse de nuevo al intensificar sus percepciones y la vitalidad que éstas conllevan: ha de salir del hipnotismo que la imagen ya dada produce y a la que nos tiene habituada la educación tradicional.

Por todo ello, existir es el primer objetivo de esta forma de enfrentarse al mundo, para lo cual se requiere un contacto con la propia experiencia personal. No es un magisterio que da las explicaciones y las significaciones por anticipado, sino que su primer objetivo es describir lo que se experimenta para poder después darle un sentido.

De ese modo el estudiante se transforma en filósofo, ya que requiere que quien se forma se interrogue percibiéndose en el centro de la cosa misma gracias a una metodología práctica y subjetivizante que no ha sido teorizada de antemano como algo neutro e impersonal. Para evolucionar, la persona precisa ir constantemente de la casi–subjetividad a la casi–objetividad.

En el trabajo presentado sobre la imagen corporal se observa claramente cómo la metodología requiere circular desde un paisaje que en principio es mera forma hacia un fondo vivo en el que la geografía de los conceptos se construye *a posteriori*. Se edifica sobre este aparecer, que en principio se presenta como misterioso y que, sin embargo, tiene un trasfondo coherente.

Esta coherencia se desvela porque el sujeto ha de expresarse primero, para después poder comprender las semejanzas y diferencias con los otros y así articular su estilo de ser y darse al mundo. Este estilo se fundamenta en una intencionalidad corporal que no ceja de situar al ser humano en territorios sensoriomotrices abiertos a la imitación, al juego, al símbolo o a la representación.

Metodológicamente, la fe perceptiva no está situada en la contemplación mística del orden ya proyectado, sino en la posibilidad de que surjan núcleos de verdad y orden a partir del aparecer salvaje que vincula perceptivamente el sujeto al mundo, hasta adquirir una coherencia inestable o *practognosia* que es fundamentalmente inteligencia corporal.

Esta didáctica cree firmemente que esta inteligencia establece un arco intencional entre el

[39] López Saénz. M. C., «Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica», en *Devenires. Revista de filosofía de la cultura*, nº 21, Universidad Michoacana, México, 2010, p.171.

[40] Merleau–Ponty, M., *Le visible et l´invisible*, op. cit., p.247.

lenguaje de la expresión corporal y el que nutre los conceptos. El trabajo consiste en tejer un nudo de relaciones que haga posible salir a la persona de la percepción de la imagen corporal como un objeto fantasmático, confuso e indefinido, para establecer una comunicación interior entre conciencia y acción gracias al dialogo entre sensibilidad y entendimiento[41].

Apoyándose en su experiencia en la sala, el investigador ha de constituir un mapa entre sentir y sentido. Por lo tanto, debe situarse en una proximidad–distancia del fenómeno estudiado, de modo que puede comunicarse con él preguntándose acerca de la dinámica relacional que entabla con el mundo y que nutre sus experiencias.

La labor didáctica y educativa de este trabajo persigue que la persona supere el poder hipnótico que la subsume en un narcisismo originario que impide cualquier tipo de diálogo con lo que se experimenta. Porque enseñar filosóficamente no es convertir a los aprendices en espectadores de imágenes vacías que aprenden como si fueran observados por las cosas.

Aprender no es caer en una pura estética formal que como única metodología ofrece la memorización mecánica de un esquema que es solo forma sin fondo en el que sostenerse. En resumen, el trabajo realizado es ejemplar en relación a la didáctica de los fenómenos, pues muestra que hay que abrir franjas, fisuras o relieves en un paisaje que no es plano, sino sinuoso.

El sujeto asume su evolución con el terror que implica encontrarse en su propio cuerpo dentro de un contexto salvaje en el que el aparecer ha de convertirse, por naturaleza, en deseo, búsqueda inmanente de la historia individual. Pero es también libidinoso al querer encontrarse con el mundo en una pluralidad de dimensiones: sensitiva, afectiva, expresiva, gestual, simbólica, representativa.

Instituir es crear un nexo progresivo entre cuerpo y psique con el que el sujeto consigue, tras numerosas anticipaciones y regresiones perceptivas, dar un sentido a sus acciones. Lo que permite el crecimiento personal y la salud terapéutica es saber escuchar estos sentidos, traducir los mensajes corporales y tomar decisiones.

La evolución sigue el objetivo fundamental de la fenomenología y se presenta no como un proceso programado sino como la constitución de nuevas configuraciones[42]: «crecimiento por olas sucesivas, o a través de desvíos»[43] en las que juegan tanto el propio devenir como los temas ya aprendidos, los cuales serán precisados mediante descubrimientos científicos, literarios, filosóficos o artísticos, siempre a partir de las vivencias prácticas.

Cada fase evolutiva va fecundando las siguientes, y en cada una de ellas se exige una nueva recreación de las percepciones: una conciencia realmente saludable que revela que somos seres constantemente situados en un desequilibrio perceptivo creador que antes que ser rechazado debe ser, por el contrario, razonado con una racionalidad práctica y creadora.

[41]Cfr. Escribano, X., *Sujeto encarnado y expresión creadora,* Prohoms, Barcelona, 2004, p.151.

[42]Cfr. San Martín, J., «Apuntes para una fenomenología del cuerpo», en Rivera Rosales, J. y López Sáenz, M.C. (coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas,* UNED, Madrid, 2002, p.152.

Bibliografía

Bergson, H. (2001), *Oeuvres*, PUF, Paris.

— *Matière et Mèmoire*, pp.161–314.

— *L´intuition philosophique*, pp. 1345–1385.

— *Introduction à la métaphysique*, pp. 1392–1431.

— *La pensé et le mouvant*, pp. 1251–1477.

De Hipona, Agustín, *Confesiones*, disponible en Librodot.com, URL w.*ww.diocesisdecanarias.es/pdf/confesionessanagustin.pdf*

Deleuze, G. (2012), *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores.

Escribano, X. (2004), *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Prohoms, Barcelona.

Freud, S. (1974), «El malestar en la cultura», en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Hegel, G. (1994), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad.

Husserl, E. (1992), *Invitación a la fenomenología*, Pensamiento Contemporáneo, Barcelona.

Kant, I. (2003), *Crítica a la razón pura*, Biblioteca Virtual Universal.

López Saénz, M.C.:

— «Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica», en *Devenires Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, nº 21, Universidad Michoacana, México, 2010, pp.162–197.

— «De la sensibilidad a la inteligibilidad», en *Investigaciones fenomenológicas*, nº 6, UNED, Madrid.

Merleau–Ponty, M. :

— *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, Paris, 2010.

— *Le visible et l´invisible*, Gallimard, Paris, 1979. Versión en español, Merleau–Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

— *La institución la pasividad*, Barcelona, Anthropos, 2012.

Morales Cañavate, EG. (2014) *Psicomotricidad y terapia*. *Teoría y práctica*. Editorial Duende. Madrid.

Panhofer, H.; Ratés, A. (editoras) (2014), *Encontrar compartir, aprender. Máster en danza y movimiento. Jornadas del Décimo aniversario.* Servei de publicacions de Universitat Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Piaget, J; Inhilder, B. (2002), *Psicología del niño*, Morata, Madrid.

Rivera Rosales, J. (2013), *Kant: «la crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto.* Aula abierta, UNED, Madrid.

San Martín, J. (2002), «Apuntes para una fenomenología del cuerpo», en Rivera Rosales, J. y López Saénz M.C. (coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid.

Wallon, H. (1978), *Del acto al pensamiento*, Psique, Buenos Aires.

Fenomenología de la educación a distancia

El sustrato digital

Adrián BUENO JUNQUERO

UNED - Sociedad Española de Fenomenología

Introducción

En primer lugar, quisiera dedicar esta primera frase a los organizadores de este segundo congreso internacional, a la Red Española de Filosofía, así como a los miembros de la Sociedad Española de Fenomenología por su permanente compromiso en eliminar las fronteras divisorias que constantemente amenazan con hacer desaparecer la filosofía y las ciencias humanas. Asimismo quisiera agradecer a los participantes, investigadores e investigadoras presentes hoy, y en especial a los profesores y profesoras dedicados a mantener viva la pasión por la filosofía, haciendo de ella su vocación.

A continuación me dispongo a presentarles algunos interrogantes que se han ido despertando en mí a lo largo de mi formación filosófica y que todavía me siguen suscitando nuevas formas de pensar la educación, desde mi experiencia vivida y la pasión por la fenomenología. Mi comunicación pretende situar las bases de un análisis fenomenológico sobre la educación a distancia, dirigido a intuir, describir y expresar los modos y formatos de esta nueva modalidad educativa que ha transformado por completo la idea de la educación. Siguiendo esta cronología –intuir, describir y expresar–, presentaré en primer lugar los modos intuitivos de acceso a esta nueva forma de educación, atendiendo al carácter digital de su aparición como modo primario de manifestación –de captación intuitiva–. El análisis se inicia, por tanto, con una investigación en torno al *sustrato digital* de la educación a distancia como intuición individual primaria que permite y garantiza el acceso al fenómeno, ubicando la función que desempeña la distancia en este contexto, precisando así algunas conexiones entre ambos niveles.

Una vez establecido este punto de partida trataré de elaborar una descripción adecuada sobre la educación a distancia desde una perspectiva fenoménica, a partir de su aparición o surgimiento. Esto implicará, como veremos, el análisis de los caracteres del fenómeno de 'educar' a distancia, es decir, atendiendo al educar en tanto que acto llevado a cabo de un modo originario a partir de una determinada relación entre profesor y alumno. Esta relación entre profesor y alumno, constitutiva del acto de educar a distancia, será expuesta a partir de sus principales caracteres como su naturaleza bidireccional o su dilatada temporalidad, por ejemplo. El marco de estos análisis llevará el nombre de "temporalidad y bidireccionalidad" y constituye el segundo momento de mi intervención.

Por último, sin agotar la compleja dimensión de esta modalidad educativa, quisiera aventurarme a presentar algunas coyunturas que ofrece la educación 'a distancia' y facilitar en la medida de lo posible el diálogo filosófico con otras disciplinas para enriquecer la naturaleza fenomenológica del análisis. Con la intención de habilitar un espacio para dialogar en torno a la digitalización de nuestra educación, la función que desempeña la distancia y sus coyunturas a la vez que sus desventajas, presento un último capítulo conclusivo, abierto, dedicado a fomentar la cultura digital de la educación comparándola con la educación tradicional, haciendo visibles algunos de sus nexos.

El sustrato digital. Lejanía intuida

Considero esencial iniciar el análisis tomando en consideración la distancia como rasgo distintivo de esta modalidad de educación, un elemento que a pesar de no constituir la nota esencial del acto de educar a distancia, adquiere una función primordial en la medida en que configura el horizonte determinante y definitivo para el surgimiento del fenómeno. La razón por la que considero que la distancia protagoniza un papel relevante, aunque no estructural, como veremos, es la desaparición de la espacialidad, o mejor dicho, la desaparición del *aula* como espacio donde la educación tradicional consuma su praxis a través de la transmisión unilateral del aprendizaje. Esto implicará la intuición de una *lejanía* fundamental.

A raíz de esta desaparición, el alumno, que recibe y envía mensajes escritos, consolida su posición de sujeto *activo* –cuando envía– y sujeto *pasivo* –cuando recibe– del acto de educar a distancia, arrojado a la necesidad de constituir su propio espacio sentido tras la desaparición del aula, siguiendo la acertada fórmula de Max van Manen sobre la importancia de la constitución de la experiencia a través del espacio en el marco de la investigación educativa, donde asegura que «el espacio vivido o espacialidad constituye el espacio sentido» (van Manen, 2003, 120). Si bien la configuración del espacio sentido será determinante para la consumación de los múltiples aprendizajes, los modos primarios de acceso al fenómeno de la educación a distancia no son traídos al ámbito accesible de lo dado a través de la ausencia de la espacialidad. Por el contrario, el fenómeno de la educación a distancia lo vivencio a través de mi entramado de experiencias gracias a un soporte *digital* sobre el que aquél se erige y se actualiza. Es a través de una imagen digital –una pantalla– que se efectúa la educación a distancia, ya sea a través de foros internacionales, el campus virtual, *Skype* o simplemente a través del correo electrónico. No cabe duda alguna que todos estos formatos virtuales, además de ser *digitales*, constituyen el soporte, el medio y el *modo* a través del cual la educación a distancia se efectúa, se desarrolla y dinamiza los aprendizajes. De aquí se despliega el carácter *digital* de la educación a distancia como nota esencial o estructural del fenómeno.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 71-77.

Ahora bien, como se ha mencionado al inicio del capítulo, la distancia juega un papel determinante en la configuración de los caracteres del acto de educar a distancia. Cuando atendemos al fenómeno de la educación a distancia, éste se me da a través de una particular sensación de distancia, mucho más pronunciada que en la educación tradicional, caracterizada por la ausencia de espacialidad, pues la relación profesor-alumno no se da en un espacio físico sino a través del sustrato digital. Esto implica automáticamente la intuición de una lejanía. Esta lejanía intuida separa las dos subjetividades –profesor y alumno– y pronuncia un distanciamiento determinante a la hora de configurar los modos de surgimiento de los aprendizajes, algo sumamente interesante porque no sólo acentuará la separación espacial, como veremos, sino que responderá a toda una lógica del cumplimiento, donde la intención de *aprender* –la intencionalidad del aprendizaje– puede incluso llegar a reducirse si se reduce la sensación de lejanía con el 'otro'. Podemos denominar a esta graduación fenomenológica del cumplimiento de la intención de aprender, es decir, del acto intencional de *aprender* dirigido a adquirir el aprendizaje, como *graduación del aprendizaje*, algo que excluye, de por sí, cualquier connotación rígida del aprendizaje. Todo aprender, por tanto, llevará implícito una distancia y se consumará gradualmente a través de un soporte digital, que imprimirá una lejanía más o menos pronunciada en función el formato digital.

Con lo expuesto hasta ahora, sabemos que la *graduación* del aprendizaje se da efectivamente a través del *soporte digital* y descansa en el horizonte de la distancia o *lejanía intuida*. Cabe tener en cuenta este doble nivel de tratamiento en la medida en que no todos los soportes digitales imprimen el proceso gradual del aprendizaje del mismo modo. Dependiendo del sustrato digital la lejanía se reduce más o menos, pues aunque la distancia física sea la misma, no lo es su sensación; algunos formatos digitales descansan en un horizonte de distancia concreto que produce una sensación de más lejanía –lo que causará una graduación más dilatada de los aprendizajes a causa de una prolongación de la temporalidad de los mismos–, mientras que otros, por el contrario, *reducen* la lejanía haciendo cumplir las intenciones primarias de *aprender* de un modo más completo. Pongamos un ejemplo.

Si un profesor imparte una clase de filosofía vía *Skype* con su alumno, no cabe duda alguna que la educación a distancia se da a través de lo *digital*, pues es su medio de manifestación y en última instancia su sustrato o soporte material. Ahora bien, este tipo de educación a distancia –que por definición es esencialmente digital– se caracteriza por la presencia de los rostros, los gestos, el lenguaje corporal, y en definitiva, una comunicación que se da *como si* (*als ob*) fuera en persona. Estamos ante una intención de aprendizaje más cercana a la modalidad de intuición sensible –captadora de los datos procedentes de la sensibilidad de un modo originario–, lo que implica, por tanto, un cumplimiento más directo, causado por la reducción de la lejanía a través de una *emulación* de la sensibilidad. Todo soporte digital que presuponga la presencia sensible del otro –siendo éste un elemento constitutivo de todo fenómeno de educación a distancia– pero no esté ahí, produce una *emulación* de la sensibilidad. Esta emulación conserva los caracteres de la fuente de la sensibilidad en la medida en que causa la sensación de estar delante *como si* fuera en persona, y esto es relevante, pues aún no habiendo contacto físico, dicha emulación produce una sensación de cercanía que a su vez causa una *reducción* de la lejanía intuida. Así es como se torna comprensible el uso considerable del *Skype* como soporte digital emulador de la sensibilidad, generador de cercanía y causante de una adquisición más sólida y más directa –a la vez que más inmediata, como veremos– de los aprendizajes graduales.

Que se adquieran más sólidamente los aprendizajes significa que el *ideal de graduación* del aprendizaje se ha cumplido de un modo más evidente, ya que la intención que sirve de base y motiva el aprender ha sido llenada a raíz de la emulación *sensible*, por ejemplo a través de los significados que producen los gestos o simplemente escuchando la voz. Todos estos datos producto de la emulación confieren a la nueva sensibilidad –sensibilidad *emulada*– no sólo el carácter de fuente de evidencia –tan ampliamente debatida en la fenomenología– sino la posibilidad de variar incluso el modelo de perceptividad sobre el cual la subjetividad recibe sensaciones (*Empfindungen*), que deja de ser físico para pasar a ser virtual. Pero esto no ocurre en otros formatos digitales como por ejemplo el correo electrónico, donde el fenómeno de la educación a distancia se da efectivamente a través del soporte digital pero no imprime una reducción intuitiva de la lejanía. En este sentido la intuición que sirve de base a la lejanía no es llenada del mismo modo que la intuición de contenido sensible emulado en el formato digital del *Skype*, sino que se cumple de un modo inferior, lo que produce una adquisición del aprendizaje gradualmente menor. Expliquemos a continuación qué consecuencias se pueden extraer de aquí.

Temporalidad y bidireccionalidad

Los dos ejemplos mencionados muestran dos soportes digitales diferentes a través de los cuales puede efectuarse la educación a distancia. Naturalmente hay muchos más, pero tengamos en cuenta estos dos ejemplos en la medida en que representan dos modos diferenciados de captación intuitiva de la lejanía, y por lo tanto, dos *ideales graduales* del aprendizaje distintos. Ahora bien, siendo precisos, ¿qué comporta esta diferencia de grados en la consumación del aprendizaje? Responder a esta pregunta implica ahondar más en las capas últimas de sentido que subyacen al fenómeno del educar a distancia. A continuación presento una descripción profunda y detallada sobre los caracteres del 'acto' de educar a distancia que origina esta modalidad de educación.

Hemos puesto de manifiesto la presencia de una determinada graduación del aprendizaje, condicionada por el tipo de intuición que la subyace y en última instancia por la naturaleza del soporte del digital, que condiciona el modo con el que se consuma el aprendizaje. No cabe duda alguna que todo aprender es el resultado de un proceso de intercambio de saberes, dado en la distancia –con una cierta lejanía intuida– y a través de un determinado soporte material. Asimismo, se ha descrito la lejanía como el horizonte de la educación a distancia, intuida por el sujeto que actualiza el aprendizaje llevando a cabo el acto de *aprender*; todo ello muestra la función fundamental que desempeña el soporte digital en la medida en que puede hace posible una emulación de la sensibilidad, y con ella, un cumplimiento evidente y efectivo de la intención subyacente. Ahora bien, si nos adentramos en el aprendizaje altamente cumplido a través de una emulación sensible –el caso del *Skype*–, hallamos el dato de la inmediatez, o lo que siendo más precisos podríamos denominar como una adquisición más rápida del aprendizaje por la presencia de los datos sensibles emulados que facilitan la comprensión y amplían el horizonte de la praxis hermenéutica; la mayor inmediatez o mayor rapidez de la adquisición del aprendizaje hace referencia, en última instancia, a una determinada concepción de la temporalidad responsable de imprimir la duración de los aprendizajes. En este sentido, cuando participo de una clase a distancia vía *Skype*, siendo por ejemplo estudiante, soy el sujeto *pasivo* que almacena el conocimiento, tomo apuntes, veo los gestos del profesor, escucho su voz, y en definitiva, soy el sujeto que comprende las series graduales del aprendizaje. No cabe duda alguna que la duración del aprendizaje en este caso, a través de

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 71-77.

este formato, imprime una temporalidad muy distinta de la que resulta de un proceso de aprendizaje vía correo electrónico, donde el aprendizaje se materializa a través de una serie de tiempos-de-espera entre correo y correo, y donde incluso se alteran, como veremos, las funciones que desempeñan los sujetos en cuanto al acto de educar –el sujeto *pasivo* es potencialmente *activo* y el *activo* potencialmente *pasivo*–.

Por tanto, cuando decimos que el soporte digital fija una determinada intuición de lejanía porque puede ser reducida tras la emulación, consolidando una *graduación del aprendizaje*, nos referimos por un lado a la lógica del cumplimiento que se hace efectiva en cada caso y que consumará la calidad de la enseñanza, pero por otro lado también nos estamos refiriendo a la función que desempeña el soporte digital en relación con la *temporalidad* o duración del aprendizaje; dicha duración, que viene dada por la naturaleza del soporte, determinará la posibilidad –como ocurre en el correo electrónico– de la presencia de sub-aprendizajes dados en cada uno de los correos a través de la intuición de una lejanía que prolonga la duración de los aprendizajes y causa una dilatación de la temporalidad de los mismos, produciendo intervalos de tiempo o tiempos-de-espera entre correo y correo, tan determinantes como esenciales a la hora de consumar el aprendizaje último o definitivo. Decimos, por tanto, que el *soporte digital* a través del cual se efectúa la educación a distancia determina el ideal *gradual* del aprendizaje en la medida en que imprime una cierta temporalidad posible de ser alterada si la naturaleza del soporte lo permite, a través de una reducción de la lejanía. Sin embargo, y a pesar de la importancia del carácter temporal en las diferentes capas o niveles de intuición de los aprendizajes, la temporalidad por sí sola no responde a preguntas sumamente importantes como la del origen de la educación a distancia entre profesor y alumno. En este sentido he introducido en alguna ocasión el carácter de *acto* de la educación a distancia, identificando el fenómeno como un 'educar' al que le es correlativo un 'aprender', pero todavía no me he pronunciado al respecto.

El modo originario de aparición de la educación a distancia no cabe duda alguna que es el *soporte* o sustrato digital a través del cual se inicia la relación. Identificamos en toda enseñanza a distancia una relación constitutiva, es decir, la necesidad de una interrelación de carácter fundante entre el profesor y el alumno, sin la cual no podría darse la enseñanza. Lo característico de esta modalidad de educación no es el hecho de constatar una relación estructural y necesaria entre profesor y alumno, presente en todas las modalidades educativas. Prueba de ello es la clase magistral tradicional, donde la relación se erige entre un profesor y una multiplicidad de alumnos, o por ejemplo una clase particular que imprime una relación entre un profesor y un alumno. El rasgo distintivo de la educación a distancia es la posibilidad de que ambos puedan iniciar la relación, es decir, el hecho de que en un momento determinado el profesor, mediante un correo electrónico o un mensaje en el campus, inicie una conversación mediante el alumno y ejecute el *acto de educar* –en sentido amplio–, siendo el sujeto *activo*, pero también a la inversa, ya que el alumno puede *solicitar* mediante un correo la ayuda de una determinada idea o la corrección de un fragmento, volviéndose sujeto *activo*. En este sentido denominamos *actividad* al sujeto que inicia el contacto y *pasividad* al sujeto que lo recibe. Asimismo, través de la interrelación entre la actividad y la pasividad se conjugan las actividades y pasividades *potenciales*, en la medida en que el sujeto *activo* que envía el correo electrónico o el mensaje en el campus –salvo que su función sea meramente informativa, ya que no estaríamos ante un acto de educación sino un acto *informativo*– se torna *potencialmente* pasivo, ya que inicia la posibilidad de *recibir* la siguiente toma de contacto, y así sucesivamente. Esta interrelación dinámica, tan presente en el correo electrónico, constituye una modalidad de educación a distancia caracterizada por una

temporalidad parcializada en intervalos o tiempos-de-espera entre correo y correo, lo que dicho más técnicamente podríamos definir como la temporalización de la interrelación actividad-pasividad o juego de activos-pasivos. Este juego de activos-pasivos reflejado en tiempos de espera, traído al ámbito de la graduación del aprendizaje y la lógica del cumplimiento, quedaría reflejado en términos de una *bidireccionalidad* constitutiva de todo acto de educar y su correlato: el acto de aprender. Todo acto de educar, por tanto, en la medida en que es *bidireccional*, se constituye a partir de un juego de activos-pasivos que da lugar a un acto de aprender, que le es *de suyo*, por su misma realización, como correlato.

Pongamos como ejemplo. Yo le envío a mi profesora un correo donde le sugiero una corrección de mi reciente texto. En este caso, no cabe duda alguna que ella y yo estamos teniendo una educación a distancia, bidireccional, esencialmente digital, dada a través de una amplia distancia y una temporalidad prolongada y dilatada. Este carácter dilatado de la temporalidad del acto de educar, que imprime en definitiva una duración, es causado por la presencia de tiempos-de-espera denominados juegos de activos-pasivos. Así como en la educación tradicional, la clase magistral, tiene una duración fija –de una o dos horas aproximadamente–, la educación a distancia en este caso imprime una temporalidad mucho más dilatada que se *da* a través de lo digital *en* el horizonte de una lejanía intuida, responsable del juego de activos-pasivos, y en última instancia de la *graduación del aprendizaje*; todo ello permite el aumento cuantitativo de los aprendizajes, ya que la presencia del juego de activos-pasivos como resultado de la lejanía intuida, siendo ésta propia de la naturaleza del sustrato digital, produce automáticamente la dilatación de la duración del aprendizaje, lo que hace posible dividirlo por estratos o niveles y cumplir gradualmente la intención subyacente. En todo acto de educar a distancia, por tanto, pueden identificarse tres elementos: (1) una lejanía, (2) una temporalidad dilatada y una (3) bidireccionalidad. La transversalidad de estos tres momentos o notas estructurales determinará el grado de cumplimiento de la intención de aprender subyacente a toda modalidad de educación a distancia. Pero también podemos hallar algunas conexiones con la modalidad educativa tradicional, así que tengamos en cuenta algunas reflexiones.

¿Horizontal o vertical?

Los análisis desarrollados en los dos primeros capítulos han descrito los modos de manifestación del fenómeno de la educación a distancia a través de las particularidades del acto de educar a distancia. Por motivos de extensión no es el momento de comparar los modos originarios de intuición del acto de educar y el acto de educar a distancia, pero sí que resulta interesante destacar algunos denominadores comunes y constatar algunas divergencias.

Cuando hablamos de educación muchas veces se despierta el interrogante del modo en el que se imparte la enseñanza. Decimos que la clase es unidireccional si el profesor imparte una materia al alumnado en el espacio de una clase, donde éste simplemente adquiere el conocimiento y es responsable de adquirir el conocimiento asistiendo a las clases, cumpliendo con sus obligaciones, siguiendo el plan educativo del centro, pero muchas veces sin tener la oportunidad de devenir sujeto *activo* en la realización de la enseñanza. En estos casos suele hablarse de una enseñanza vertical que imprime en una dirección el aprendizaje vía transmisión. Vale decir que esta modalidad de enseñanza está prácticamente en crisis, mas cada vez se apuesta más por un sistema horizontal caracterizado por métodos transversales de enseñanza, prescindiendo de la lógica unidireccional de la transmisión y potenciando el carácter activo del alumno en la adquisición de los aprendizajes.

En relación con el análisis que llevamos realizando, esta dicotomía vertical-horizontal se difumina con la proliferación de modalidades de educación a distancia. En efecto, en una relación de educación a distancia se presupone una dimensión horizontal de tratamiento por su misma naturaleza bidireccional, producto de una distancia o lejanía intuida como horizonte, a diferencia de la educación tradicional de la clase, donde se presupone, desde un inicio, una relación de unilateralidad que muchas veces acaba derivando en imposiciones verticales. Tengamos en cuenta que uno de los factores determinantes de este fenómeno de *verticalización* podría ser la presencia de múltiples direcciones o "multidireccionalidad", ya que el acto de educar no se constituye a partir de dos subjetividades mediante el juego de activos-pasivos sino que se articula a través de un colectivo, donde por lo tanto la adquisición del aprendizaje se difumina a causa de la presencia de otros factores externos difícilmente controlables.

Lo que sí es constatable es la presunción de una dimensión horizontal inicial en la educación a distancia, fruto de la naturaleza bidireccional del acto particular de educar a distancia. En efecto, este carácter bidireccional no vertical es originario de la educación a distancia en la medida que viene dado originariamente en la enseñanza, es decir, en el mismo momento en que ésta se origina. No ocurre así en la educación magistral, donde ha de ser fruto de una decisión voluntaria del profesor, con lo cual, para darse, digamos que debe ser adquirida y no viene dada de serie por definición. Pero esto no quiere decir que en la educación a distancia no pueda darse la verticalidad, que naturalmente puede darse, pero es una verticalidad *potencial* que no viene dada de un modo originario. Por ejemplo, en el soporte digital del correo electrónico, resulta muy difícil hacer vivencia de la verticalidad y experienciar así la naturaleza bidireccional o la intención de la otra subjetividad en cuanto al modo de impartir la enseñanza, sino que el acto de educar, en la medida en que ya es bidireccional, presupone una transversalidad horizontal.

Por lo tanto, cabe señalar que el carácter bidireccional de la educación a distancia, naturalmente más complejo que el tradicional, suspende originariamente la presunción de unilateralidad presuntiva de la educación tradicional en la que el profesor es el que tiene el conocimiento e inicia la educación –el acto de educar–, guiando al alumno en la consecución del saber imprimiendo en él una serie de responsabilidades. En la modalidad tradicional, el profesor, en la medida en que actúa y ejecuta voluntariamente el acto de educar, se convierte en sujeto *activo* del acto de educar, y difícilmente puede llegar a devenir sujeto *pasivo*, ya que el alumno ostenta la pasividad. Como se ha puesto de manifiesto, esto no ocurre en la relación bidireccional que se despliega de un acto de educar horizontal, algo que en la modalidad magistral ha de ser producto del profesor pero que en la modalidad 'a distancia' viene dado de un modo originario.

Con todo lo expuesto sugiero finalmente tener en cuenta la siguiente reflexión. Así como el fenómeno digitalizador limita en numerosas ocasiones nuestra vida cotidiana, imprimiendo incluso necesidades artificiales que nos hacen distanciarnos de nosotros mismos, imponiendo fronteras, no está de más tener en cuenta que, a veces, el horizonte de la distancia que articula la virtualidad digital también puede proporcionarnos ventajas a la hora de expandirnos como humanidad, aunque también vale decir, honestamente, que muy pocas veces podemos gozar de ello.

Bibliografía

Van Manen, Max (2003), *Investigación educativa y experiencia vivida*, Idea Books, Barcelona.

Entre el relato épico y la hermenéutica

Pedagogía de la filosofía

Rosa María RODRÍGUEZ LADREDA

UNED - Centro Asociado de Jaén

Introducción

Quiero plantear como tema de la presente comunicación cierta reflexión autocrítica acerca de las metodologías pedagógicas al uso en la enseñanza de la filosofía, las cuales se pueden entender insertas en la problematicidad propia de la filosofía como disciplina. Las concepciones que se manejan acerca de la filosofía, son fruto, en gran medida de la historia circunstancial que ha forjado nuestra realidad presente y, en otra medida importante, de las justificaciones creadas por los profesores y que forman parte de los mitos, tópicos y tabúes constitutivos de la disciplina filosófica. En el primer caso, están implicados los dirigentes y las ideologías políticas cuyo protagonismo acaba cristalizando en leyes y políticas educativas. En el segundo, están implicados los profesores de filosofía y filósofos o ponentes de la disciplina. Entre ambos grupos de agentes no siempre existe el diálogo pertinente, ni siquiera la claridad filosófica necesaria para saber a qué interpretación de la disciplina se acoge un planteamiento legislativo. Cómo las interpretaciones que los filósofos hacen de la filosofía mediadas por las ideologías políticas y pedagógicas en boga acaban constituyendo no sólo el estatus de la filosofía en el sistema educativo sino el de la filosofía como disciplina y, a la inversa, es el objeto de la reflexión de la que quiero hacerles partícipes con la presente comunicación. Se trata, realmente, de un camino de ida y vuelta, algo que se suele olvidar

cuando se trata de implementar el currículum de la asignatura de Filosofía. Se presupone que sabemos lo que constituye la disciplina y que las leyes de educación sólo tienen que asignar horas lectivas. Sin embargo, los grupos políticos suelen confiar en profesionales afines, ideológicamente hablando, o de un lobby afín, por encima de la experiencia profesional o del conocimiento que puedan tener de la enseñanza. De ese modo, personalidades de perfil muy particular y hasta discutible dentro de la disciplina acaban por influir fuertemente en la implementación del currículum de la Filosofía como asignatura dentro del sistema educativo. A la inversa, la existencia de la propia disciplina y el mantenimiento de los estudios superiores depende, a su vez, no sólo de la carga horaria dentro del sistema educativo sino de la función social que cumple o, al menos, de la credibilidad social en la misma. Con el telón de fondo de una nueva implementación legislativa de la asignatura de Filosofía en la enseñanza secundaria nefasta, por lo inapropiado a la praxis propia de la enseñanza secundaria, descontextualizada, porque obvia las variables históricas tan imprescindibles en la interpretación de la filosofía, y desde un concepto disciplinar obsoleto, quiero centrarme en una cuestión que está en el gozne de la pedagogía y de la interpretación de la Filosofía como disciplina; a saber, a través de la reflexión sobre arte y método en la enseñanza de la filosofía.

La pedagogía en general, no sólo en filosofía, conlleva esos dos componentes, y, tristemente, eso es algo que la disciplina pedagógica tiende a olvidar en la actualidad. En la enseñanza de la filosofía en particular hay un tendencia a primar el método frente al arte como estrategia pedagógica, lo cual, dada la peculiaridad de la filosofía como disciplina, agudiza la naturaleza artificiosa del método pedagógico que en muchos casos es más fruto del anquilosamiento que produce la repetición que del carácter auténticamente metódico de la reflexión filosófica. Y tercero, porque ambos componentes afectan a la interpretación de la filosofía como disciplina y, por ende, de su estatus en el sistema educativo.

Enseñar es un arte

Me interesa en este sentido destacar la necesidad de revitalizar la enseñanza filosófica atendiendo a esa otra dimensión olvidada por los profesionales de la filosofía que es la dimensión del arte, no sólo porque enseñar es un arte en sí mismo, porque se desarrolla en el ámbito de la experiencia del sujeto y de la comunicación que es siempre y en el caso de la enseñanza, de un modo sustantivo[1], intersubjetivo sino porque el propio resultado sustantivo es una creación objetiva, a saber la modelación de la conciencia.

El método es una suerte de pautas de comportamiento repetibles y de resultados previsibles. La finalidad de tener un método es, precisamente, saber a qué atenerse; es decir saber qué hacer en cada momento y tener ciertas garantías acerca de qué resultados vamos a obtener. Por eso, la ciencia pedagógica y la política educativa centran todos sus esfuerzos en promocionar lo que consideran las pautas del correcto método pedagógico. En cambio el arte es el resultado de la capacidad creativa del sujeto, pertenece al ámbito de la experiencia subjetiva, de resultados imprevisibles[2], capaz de crear nuevas pautas de conducta válidas sólo en su singularidad, y que si son repetibles dejan de ser arte para convertirse en método.

[1] Con el adjetivo "sustantivo" me refiero a que la propia sustancia o realidad objetiva del aprendizaje es resultado de ese acto de comunicación en que consiste la enseñanza.

[2] "Imprevisibles", pues no está garantizada qué clase de experiencia ni siquiera qué contenido se genera en el sujeto o sujetos de la comunicación.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 79-89.

En el acto de comunicación que es el enseñar y aprender, la mayor parte es arte, percepción subjetiva de las señales que percibe el enseñante por su parte y el aprendiz por la suya, percepción subjetiva que es recreación. Si en esa percepción mutua no fluye la comunicación de alguna clase, la experiencia como emoción no estará presente y el proceso de enseñanza-aprendizaje quedará frustrado en la parte más viva, experiencial, emocional y satisfactoria, que es en último término vivencia estética. El conocimiento y el aprender es arte en la medida en que es experiencia de la intuición intelectual que resulta placentera. La experiencia del conocimiento es placentera, produce agrado y belleza, del mismo tipo que la contemplación de un panorama agradable a la vista. Si al aprendizaje y a la enseñanza le falta ese componente, será algo, rutinario, le faltará la creatividad necesaria para que la vivencia sea gratificante. El método, en cambio, se adquiere por la repetición, la adquisición del hábito y de la disciplina que se produce por el ejercicio y la práctica. Se puede aprender de las dos maneras, y lo que no se puede adquirir de una de ellas se puede compensar con una carga mayor de la otra. En general, el profesorado prefiere adoptar una rutina metódica que le facilite la labor diaria y le permita sentirse seguro.

Dos conceptos de filosofía: uno próximo al arte y otro a la ciencia.

La filosofía contemporánea se ha escindido en dos, la filosofía que se ha aproximado tanto a la ciencia, queriendo ser ella misma ciencia sin conseguirlo, antes bien proclamando su fin como ha hecho el positivismo y la filosofía que proclama la metafísica en su proximidad al arte, tal vez porque piensa que esa es la única forma de supervivencia que le queda a la filosofía en el mundo dominado por la técnica, como propugnaba Heidegger[3]. A grandes rasgos, podemos destacar estos dos conceptos de filosofía, a saber, uno próximo a la ciencia y otro próximo al arte, basados ambos en el mismo prejuicio y el consiguiente complejo; a saber, el entender la filosofía como una disciplina con pretensiones de verdad, "la ciencia suprema" como diríamos en términos aristotélicos, consagrados por la Metafísica. Después de erigirse en ciencia suprema y fracasar en el empeño, al ser remplazada por la ciencia moderna, que parecía cumplir mejor las pretensiones de verdad que la filosofía se arrogaba, se convirtió en una ciencia con complejos, a saber el complejo de querer ser ciencia y no poder serlo; ya entrado el siglo XX, llegaría la renuncia a ser ciencia con pretensión de verdad y la admisión de que sólo puede ser análisis y método lógico para unos o arte literario para otros. Por tanto, ya sea por la vía de la filosofía analítica como por la de la hermenéutica, el complejo que se ha tratado de superar ha sido el de las "pretensiones de verdad".

Entretanto, en el sistema educativo español, se evolucionó de una implementación metafísica de la asignatura de Filosofía hacia una implementación científica, con los resultados actualizados de las principales ciencias humanas y biológicas. La praxis educativa se centró en el análisis lógico de la argumentación, el debate y el comentario de texto, tres tipos de tareas pedagógicas que han venido justificando la presencia de la filosofía en el sistema educativo. Por otro lado, la presencia de la ética filosófica en la enseñanza abrió el horizonte a la reflexión ética en un marco más amplio que el del catolicismo, que hasta la transición monopolizaba la enseñanza de la ética.

[3] "Podemos interpretar también la palabra de Aristóteles, diciendo: el arte es más filosófico que la ciencia". Una palabra que da que pensar en nuestra época, donde la fe en la ciencia, entiéndase en la ciencia natural y en la cibernética, comienza a organizarse como la nueva religión. Más filosófico que la ciencia y más riguroso, es decir, más cercano a la esencia de la cosa, es…el arte"., *Observaciones relativas al arte, la plástica, el espacio* Martin Heidegger (1964).Edit. Universidad pública de Navarra, 2003

Dos maneras de enseñar

En relación a esas dos concepciones de la filosofía podemos esbozar también a grandes rasgos dos modos de enseñar filosofía: uno el relato épico de la filosofía, y otro el literario, como un estilo de escritura.

Si la filosofía es un arte, como en las interpretaciones metafísicas contemporáneas se arguye[4], apunta a lo inefable de la existencia o a la ruptura de la palabra que es la poesía para expresar ese pensamiento sentido. La enseñanza de la filosofía ha de apuntar a enseñar a sentir la existencia como pensamiento, algo que no sólo no cabe en ningún método que poder transmitir de forma pautada y rutinaria sino que tampoco existe la posibilidad de una formación pedagógica del profesorado que garantice su capacidad para transmitir tal enseñanza, porque tal capacidad sólo puede nacer de la propia vivencia filosófica como tal. Transmitir la pasión por pensar supone la presencia de tal sentimiento subjetivo en el transmisor y cierta capacidad para contagiarse de él en el receptor. La filosofía en este sentido se aproxima a la poesía como han defendido Zambrano[5] y Heidegger.

Aquellos que creen que la filosofía es una disciplina con "pretensiones de verdad"[6] se inclinarán a la concepción metódica de la filosofía [7] y creerán que su labor pedagógica consiste en enseñar preferentemente alguno de esos métodos, analizando críticamente los demás. Ni que decir tiene que éste es el punto de vista más común entre el profesorado de filosofía y que da lugar a la esclerosis de la filosofía no sólo por el modo de transmitirla sino sobre todo por lo que se transmite. La filosofía esclerotizada se convierte en algo sustantivo, y por tanto, más metódico y más fácil de transmitir, da lugar a lo que llamo el "relato épico" de la filosofía.

Sin esa esclerosis generada por la transmisión, la filosofía no es más que literatura, puro relato autobiográfico, "lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera"[8]. La metodología pedagógica que se deduce de esta concepción de la filosofía que aproxima la filosofía a la literatura, se acerca más al arte que a la ciencia, a la sugerencia y a la provocación que a la transmisión de algo sustantivo; a

[4] Que nuestra existencia sea en el fondo poética no puede, en fin, significar que sea propiamente sólo un juego inofensivo. …El fundamento de la existencia humana es el diálogo como el propio acontecer del lenguaje. Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del ser". *Arte y poesía*, Martin Heidegger (1937), edit, FCE 1958

[5] "El poeta no sabe lo que dice y, sin embargo, tiene conciencia, un género de conciencia. Una especial lucidez privativa del poeta y sin la cual, cuántas páginas Platón no hubiera dejado de escribir". *Filosofía y poesía*, M. Zambrano (1937), Ediciones del Orto, 1997

[6] Nietzsche desmitifica la veneración por la verdad que sienten los filósofos, o al menos de la que se han apropiado. Se trata en realidad de una "voluntad de verdad" que, más allá de toda lógica y de toda argumentación, podría responder a un instinto para la supervivencia de la especie, el de crear valores. *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial 1980, De algún modo el concepto de filosofía como "pretensiones de verdad" trivializa el de filosofía como "voluntad de verdad", pero tiene connotaciones similares, al tratar de manifestar la duda sobre el auténtico alcance de las teorías filosóficas de la verdad.

[7] Creen que cada sistema filosófico responde a un método filosófico y que la historia de la filosofía estudia los distintos métodos filosóficos que en la historia ha habido. Por ejemplo, idealista, empirista, racionalista, hermenéutico, historicista, analítico, etc.

[8] Nietzsche, op. citada, pag. 26.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 79-89.

saber, la provocación de la reflexión[9], del aprender a leer lo que es propio, los sentimientos y pensamientos propios; en último término a poner en valor la propia experiencia subjetiva, o reconocer los propios valores.

La enseñanza de la filosofía desde esta perspectiva se vuelve puro arte literario que practica la hermenéutica de los textos.

Es preciso reconocer que en tanto que enseñar es un mostrar, en este caso, lo que se puede mostrar de la filosofía son los textos de los filósofos, estos son los datos, los hechos de la disciplina, el material de trabajo que suministra el arsenal de términos, conceptos o teorías sobre los que discutir, opinar, sublimar o valorar. Pero, ¿qué sentido tiene una hermenéutica del texto que no tome en consideración la relatividad histórica, el contexto? La hermenéutica del texto filosófico es, en gran medida, historia de la filosofía. Aunque para muchos ésta se reduce al contexto biográfico del autor, esta praxis es incompleta. Sólo la adecuada contextualización histórica dota de interpretación realmente significativa al texto filosófico. Una lectura sólo internalista del texto filosófico limita mucho la comprensión significativa del mismo. En este sentido, las dos disciplinas en las que se versiona la enseñanza de la filosofía en el sistema educativo español, la Filosofía de 1º de Bachillerato y la Historia de la Filosofía de 2º de Bachillerato necesitan vincularse con la historia de la filosofía, aunque de modos diferentes, según la interpretación que se haga de la disciplina.

En la asignatura de Filosofía de 1º desde la LOGSE, ley editada por el PSOE en el 90, se vincularon sus contenidos con las distintas ciencias humanas, en un afán de acercar la filosofía a la ciencia actual, del momento. Y así se ha mantenido hasta que en la LOMCE se ha implementado con pretensiones de ofrecer una disciplina filosófica autónoma, con contenidos y vocabulario específico, pero anacrónica, es decir al margen del tiempo en el que crearon términos, conceptos, teorías y escuelas en una sincronía incomprensible de tiempos y lugares diferentes.

Es imprescindible insertar el texto en la historia de la Filosofía, transmitir un relato que dote de significado al texto, sus términos, sus problemas y soluciones, la tarea del profesor consiste en gran medida, en adaptar dicho relato al que lo recibe para que lo incorpore a su propio bagaje cultural, mental; para que lo asimile, lo haga suyo. Al adaptarlo, lo recreamos y el que lo recibe al aprenderlo, a su vez, también lo recrea, lo que le facilita la comprensión del texto.

La disciplina de Filosofía de 1º ha sido siempre la más difícil de afrontar, por parte del profesorado, debido a la inseguridad que genera el carecer de algo que enseñar, no son los textos de los filósofos, ni son sus filosofías, que es lo único de que disponemos para mostrar, pues hacerlo sin el relato histórico conduce a un simulacro de disciplina autónoma. Y también es cierto que para los foráneos a la disciplina, el estatus de esta asignatura resulta indefendible. Por un lado, mantenerla como la exposición de las teorías científicas en boga en la década de los 80 y de los 90 aún tenía sentido, por la necesidad de modernización de la mentalidad científica, y además era sostenible porque el discurso científico, aún tenía una sola lectura. Parecía haber una sola opinión científica verdadera.

Pero, cuando la LOE intentó hacer lo que luego ha hecho la LOMCE, es decir eliminar la obligatoriedad de la Historia de la Filosofía y dejar como común sólo la Filosofía de 1º, se optó por convertir la asignatura de 1º en una asignatura socialmente útil, formando a los

[9] La reflexión es un acto de volver sobre sí mismo, sobre la propia conciencia, leyendo en ella lo que ya está de algún modo escrito por la experiencia.

alumnos como ciudadanos. Si la implementación fue o no correcta, es otra cuestión, lo relevante en cuanto al tema que estoy exponiendo es que se cuestionaba la idoneidad de una asignatura de aproximación científica, para ello se creó otra impartida por científicos pero que seguía siendo de carácter ideológico. La consideración pluralista y valorativa de la ciencia ha adquirido más peso y eso ha afectado a la filosofía como disciplina con pretensiones de verdad.

El cuestionamiento de la historia de la Filosofía tanto en la LOE como en la LOMCE y su exclusión del bachillerato de ciencias puede que tenga la misma raíz causal.

La mayor parte de la historia de la filosofía que ha venido a constituir lo que llamo el relato épico de la filosofía está dominada por el empeño de aproximar la filosofía a la ciencia, por su pretensión de verdad, en virtud de tales empeños se ha creado una imagen desvirtuada de sí misma, queriendo creer que es ciencia o más ciencia que la propia ciencia, es decir "episteme", conocimiento probado, tratado del ser. Pero también ha tenido que sufrir los desengaños sucesivos que le ha producido la imposibilidad de tal empeño. Los fracasos postmodernos del Positivismo, la filosofía analítica o la Metafísica heideggeriana no son más que algunos ejemplos de esos desengaños.

La línea filosófica del relato épico y las pretensiones de verdad asalta hoy las ciencias humanas y/o sociales haciéndolas creer que son las grandes sustitutas de la filosofía como ciencia; se ofrecen como tales y caen en el mismo craso error filosófico de que es posible la ciencia filosófica aunque sea restringida al ser humano, a saber, el humanismo como ciencia.

La otra línea filosófica, la de la proximidad a la literatura, al arte, es más difícil de contar, de transmitir, de enseñar, no permite la evaluación pedagógica cerrada, abierta a la subjetividad está expuesta a la valoración más estética que ética, a la interpretación plural de la historia, no se adapta bien al libro de texto, sino que sólo puede basarse en los textos.

Tercera opción: la filosofía no es arte ni ciencia, en el interior de ella laten dialécticamente. Arte/ciencia. Dionysos/Apolo

En realidad, creo que la filosofía no es ni una cosa ni otra, ni ciencia ni arte, sino que oscila entre ambas sin ser ninguna de ellas.

Expone Nietzsche muy bien esta tercera perspectiva que, según entiendo, define la situación del filósofo respecto a la ciencia y al arte. Al contar el recorrido de sus vivencias en *El nacimiento de la tragedia* redactó: "Ciencia, arte y filosofía crecen ahora tan juntos dentro de mí, que en todo caso pariré *centauros* "[10]. La filosofía ha oscilado entre esos dos polos, en la historia, como disciplina aproximándose a uno o a otra, entre el misticismo y la racionalidad, entre el sentimiento y el conocimiento, desde Platón y Aristóteles, quienes abrieron respectivamente el paradigma poético-literario y el racional-científico. Pero antropológicamente, también puede decirse que arte y método se oponen y se necesitan en filosofía, como lo apolíneo y lo dionisíaco, en una postura que antagoniza el arte como la expresión de lo irracional frente a la ciencia como expresión de lo racional, propios del ser humano. Antagonizaba Nietzsche en la obra citada el espíritu dionisíaco de la literatura griega, en particular de la tragedia como inspiradora o expresión de una cultura vital, impulsada desde el mito frente a la cultura posterior griega presidida por el logos de la

[10] Cita de carta a su amigo Rhode en febrero de de 1870; referencia en la "Introducción" de Andrés Sánchez Pascual, pag 11 de *El nacimiento de la tragedia*, alianza editorial, 4ª edición 1979.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 79-89.

filosofía, por lo apolíneo. Pero, creo que arte y método pueden entenderse como manifestaciones culturales antagónicas que coexisten en cada cultura aunque puede haber preeminencia de una manifestación frente a la otra en épocas diferentes de una misma cultura, como detectó Nietzsche en la cultura griega.

Apolíneo y dionisíaco corresponden a principios psicológicos y vitales que se expresan en distintos comportamientos y actividades antropológicas. Desde el punto de vista gnoseológico, la palabra encuentra su arte propio en la literatura y el método encuentra su expresión en la ciencia, pero la filosofía no es ni una ni otra sino expresión del pensar la complejidad humana. Y la filosofía para expresar la complejidad antropológica ha de aproximarse unas veces al Arte y otras a la ciencia. Desde este punto de vista, la filosofía no puede verse como antagónica ni de uno ni de otra, si acaso, sus conceptos serán híbridos de ambos. Pretender la escisión es desnaturalizar la filosofía porque es desnaturalizar el ser humano. La filosofía aparece así como mediadora entre la literatura y la ciencia. En *Humano demasiado humano* el antagonismo arte y ciencia queda mediado por el filósofo, aunque reconoce Nietzsche la proximidad del filósofo a la ciencia, le interesa el modo en que se ha dado esa aproximación en algunos momentos como entre los presocráticos o en la filosofía histórica del XIX, en los que la filosofía ha tenido los ojos abiertos a la contradicción.

Cerca de cuál de los dos, arte o método enfocamos la enseñanza de la filosofía, dependerá, en gran medida, de nuestra posición filosófica o, lo que es lo mismo, de nuestro particular modo de entender la filosofía. Las pretensiones de verdad de la filosofía la aproximan sensiblemente al ámbito de la ciencia, aunque debido a esa tendencia haya tenido que sufrir fuertes crisis, desengaños, que es como atrevo a calificar las conclusiones positivistas del fin de la filosofía, o despechos que es lo que parecen algunas inclinaciones de la filosofía contemporánea hacia la poesía o el arte. La filosofía oscila entre dos métodos o estilos de producción y de uso del lenguaje, a saber, el literario y el científico, sin ser ninguno de ellos, por más que se empeñen algunos o más equivocados que hayan estado los filósofos al respecto.

La enseñanza del "relato épico" de la filosofía

La transmisión teórica de lo que hemos denominado "relato épico" de la filosofía, construye un paradigma disciplinar a través de un diálogo interno y progresivo entre los distintos paradigmas filosóficos; corresponde a una concepción de la filosofía como búsqueda de la verdad. Llamemos a esta interpretación de la historia de la filosofía versión A del "relato épico" de la filosofía. Una lectura metafísica de la historia de la filosofía, como historia de los sistemas filosóficos, explicando la coherencia interna de cada uno de ellos y tal vez valorando los errores y aciertos de cada uno de ellos desde el catalejo del sistema verdadero, puede encajar en este enfoque; pero, también, una lectura positivista que dé cuenta del progreso habido en la historia, gracias a la superación de los errores por el avance filosófico hasta descubrir la ciencia verdadera.

El "relato épico" necesita del libro de texto, como "constructo" que "enseñar" y "aprender". Es el soporte que da seguridad al profesor de filosofía en su tarea, que la aproxima al estilo de las demás asignaturas.

El materialismo histórico nos lega la perspectiva "contextual" que al poner en referencia la filosofía con el marco histórico, social, cultural y político, rompe la estrategia continuista del relato épico; la filosofía deja de ser esa búsqueda de la verdad continuada a través del tiempo para convertirse en una verdad relativa a la sociedad en su circunstancialidad histórica, lo que

es tanto como decir que tiene que abandonar sus pretensiones de verdad. La perspectiva sincrónica de la historia en relación a los sistemas de pensamiento ha sido incorporada, al "relato épico" modulándolo parcialmente, en el sentido de que los sistemas del pensamiento filosófico no son sólo personales sino que representan épocas históricas, sociedades o culturas. Desde esta perspectiva, los sistemas filosóficos aunque sean creaciones personales de los filósofos, no es ése su valor histórico, sino el ser expresión de una época o de una sociedad y por tanto el ser en realidad paradigmas ideológicos. En este caso, cuando el relato épico de la filosofía incorpora la perspectiva sincrónica de la historia, el protagonismo épico no le corresponde tanto a los filósofos a título individual como a la sociedad; el pensamiento del filósofo sólo sería la expresión de la conciencia de la sociedad. La búsqueda de la verdad no se entiende tanto como una labor filosófica pura sino como un avance social. La conclusión lógica de este punto de vista épico en el que se sintetizan la visión diacrónica y la sincrónica y la metafísica como búsqueda de la verdad, es el positivismo y por tanto el fin de la filosofía misma. El relato épico, en realidad, conduce al fin de la filosofía, tanto en versión positivista (paso a la ciencia) como analítica (la filosofía como análisis del lenguaje). Llamemos versión B del relato épico a esta interpretación relativista respecto de la historia, la sociedad y la cultura.

¿Cómo conjugar la perspectiva del diálogo interno de la filosofía a través del tiempo con la perspectiva contextual histórica? Esto es lo que en la práctica se ha convertido el "relato épico", a saber, en una lectura sociocultural del paradigma de las "pretensiones de verdad" de la filosofía: Filosofía como expresión ideológica de una "cultura" con "pretensiones de racionalidad". Denominamos "cultura occidental" a la cultura con pretensión de racional, avalada por el "relato épico" de la historia de la filosofía, en su "versión C".

Por otra parte, la filosofía como hermenéutica libera a la filosofía de sus pretensiones de verdad y permite entender el "relato épico" en cualquiera de sus versiones como una interpretación posible pero no la única. Puesto que el "relato épico" es una interpretación de la filosofía en relación con la historia y en relación consigo misma, es posible cambiarlo. Si hacer filosofía es dotar de sentido la realidad, la filosofía "recrea" la realidad, no está atada a lo que es o a lo que hay, es posible utilizar los textos de los filósofos para efectuar nuestra propia interpretación, para al "recrear" crear nuestra propia vida. La aproximación hermenéutica al texto requiere una lectura atenta a la singularidad del texto y al mismo tiempo abierta, en la que tenga cabida el sujeto. Desde esta perspectiva hermenéutica de la filosofía, el libro de texto no es tan útil como herramienta en el proceso de enseñar-aprender, es aconsejable, en cambio, la aproximación a los textos "originales", pero reconociendo la apertura del texto, que, en muchos casos, obliga a una exégesis fina en la que tiene lugar imprescindible la contextualización, no para citar o repetir cuál loro lo que pudo afirmar alguien sino para interpretar desde el presente.

Autocrítica del modo de enseñar filosofía en España

Ciertos hábitos y actitudes muy frecuentes en la reproducción de la filosofía como disciplina en España, son fruto de circunstancias históricas de diverso tipo, a saber, sociales, políticas e institucionales. Creo que hay poca conciencia de esa relatividad histórica entre los "filósofos" españoles que tienden a creerse miembros de una comunidad más amplia y transmisores de una tradición disciplinar universalista, de cuño y factura europea. Sin embargo, esta percepción no es común al resto de países europeos, mucho más pegados a sus propias tradiciones filosóficas, surgidas a partir de los pensadores notables respectivos. En

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. IV (2017): 79-89.

general, hemos hecho nuestros los textos y sistemas de pensamiento de los pensadores notables de los distintos países europeos, como peldaños de una historia común y fruto de un diálogo entre ellos. Creo que lo más nuestro es precisamente esa forma de ver la historia de la "filosofía europea", como ese diálogo interconectado a través del tiempo y que ha forjado una cultura filosófica común. Historia que, en efecto, no está en ninguna parte, sólo a nivel de la segunda enseñanza, y que tal vez no la haya escrito nadie aún de forma exhaustiva y rigurosa, pero que está en el alma y cultura oral y colectiva de los "filósofos" que escriben y enseñan historia de la filosofía en secundaria, aunque a nivel académico nos sirvamos de las historias que han escrito autores de otras nacionalidades. Creo que podemos denominar a esta "historia de la filosofía" canonizada, dogmatizada y esclerotizada por la repetición, el "relato épico" de la historia de la filosofía europea. El carácter épico de este relato tiene una notable influencia de la filosofía alemana del siglo XIX, en cuanto a la metodología histórica, y como diálogo conectado por un prisma cultural universalista, es un resultado elaborado por los pensadores de la Escuela Católica, aunque posteriormente haya sido reinterpretado de forma laicizada por filósofos ubicados fuera de ella.

A fuerza de repetirlo, este relato creado en la transmisión de la historia de la filosofía, especialmente en la enseñanza secundaria, ha tomado cuerpo de "disciplina", regida por ciertos criterios o principios-guía. A saber, la historia de la filosofía responde a la búsqueda infatigable de la razón por encontrar la verdad, la cual se ha ido abriendo paso a través de los pensamientos de los filósofos, los cuales han ido refutando los errores unos de otros. No obstante, el "paradigma épico" de la historia de la filosofía deja cierta insatisfacción, el regusto amargo de "auto-refutarse", pues la filosofía no cumple "ni por asomo" las expectativas que promete, pues queriendo ser cada filosofía "la verdadera", y no teniendo ninguna más avales que la otra, que le permita eliminar a sus rivales con contundencia, queda claro que ninguna lo es y que ha sido o es una faena parecida a la del mito de Sísifo. El relato épico al que me estoy refiriendo, tiene las características propias de la Épica, a saber, transmisión oral, repetición a través de las generaciones, de las gestas heroicas de personajes importantes, que en este caso trata de mostrar la repercusión colectiva para la humanidad, de los pensamientos de personajes ilustres que han contribuido a esa búsqueda inacabable de la verdad.

Comentario de texto y disertación

En la Comunidad Andaluza se ha llegado al consenso de que una prueba de comentario de texto es lo adecuado para evaluar la madurez filosófica de los alumnos que acaban la enseñanza secundaria, dejando al margen las pocas voces que reclaman la inserción de una pregunta teórica en la prueba. Por mi parte, comparto los argumentos que avalan la conveniencia de este tipo de prueba para evaluar el conocimiento de la filosofía, el problema no está ahí sino en la interpretación del comentario de texto filosófico.

Según el concepto de filosofía que se maneje, conforme al relato épico y de pretensiones de verdad o al concepto literario, textual de la filosofía se enseña y valora un tipo de comentario de texto. Desde la perspectiva textual y literaria se entiende la naturaleza de la filosofía como interpretación subjetiva, recreación personal de la realidad, pensamiento creativo, experiencia estética del pensamiento.

Este concepto de filosofía impulsa también un concepto de comentario de texto más libre, menos cerrado y orientado de lo que habitualmente interpretamos los profesores de filosofía, abierto a la subjetividad del intérprete, del lector del texto. El texto no es un "pretexto" para

contar el pensamiento canónico del autor sino un "comunicado" sugestivo que hay que interpretar también en clave personal. Esta línea de trabajo, más creativa, tiene menos seguidores entre los profesores de filosofía. Solemos pensar que un texto para comentar es sólo un pretexto para exponer la filosofía canónica del autor del texto, es decir, lo que contienen los libros de texto. Este es un prejuicio muy arraigado en los profesores de filosofía que les impulsa a preparar la asignatura de Historia de la filosofía al margen de la lectura de los "textos" de los autores. Creo que sería recomendable en pro de la creatividad y fomento de la libertad de pensamiento superar este prejuicio que arraiga en lo que he denominado el "relato épico", a saber, una lectura continua y cerrada de la historia de la filosofía que arranca a su vez de un concepto de filosofía con "pretensiones de verdad.

La enseñanza dialéctica de la filosofía tampoco tiene muchos adeptos y los profesores tienen dificultad para enseñar la identificación de la temática o de la cuestión que se disputa en el texto. La disertación entendida no como discurso solemne sino como argumentación y contra-argumentación de alguna cuestión acerca de la cual se disputa es una metodología o género de literatura filosófico que se puede desarrollar en relación a un texto, como comentario de texto filosófico, que tampoco se compadece bien con el relato épico y con pretensiones de verdad sino con una concepción pluralista y relativista; tal vez por ello, tampoco es muy popular entre el profesorado. Sin embargo, creo que es un enfoque saludable y que permite revitalizar el comentario de texto.

El concepto de filosofía como arte

Destaco el aspecto creativo del pensamiento filosófico, como creador de mundos posibles, creador de ontologías. Se trata necesariamente de una visión pluralista y creativa de la ontología, no como captación del ser, sino como creación de mundos posibles, a partir de la percepción subjetiva del filósofo y la selección que éste efectúa de los distintos aspectos de lo real para justificar su particular visión del mundo y que, sin embargo, podría ser adoptada por otros. Esta visión de la filosofía se hace eco de la importancia del sujeto en la filosofía, a diferencia de la ciencia, para la cual la detección y construcción del objeto es lo más importante.

Desde el punto de vista de la verdad del conocimiento, prima el objeto sobre el sujeto, aunque, en realidad, el sujeto está siempre presente y es importante tanto para el arte como para la ciencia. Pero la libertad subjetiva es mayor en el arte que en la ciencia, aunque en la civilización tecnológica contemporánea ambas son caras de una misma moneda; arte y ciencia permiten construir una multitud de universos de objetos diversos, se alían en un nuevo universo técnico que se ha dado en llamar tecno-científico. La filosofía del presente sólo puede hacerse eco de la nueva ontología pluralista en la que arte y ciencia se alían, no puede volverse monocorde e inclinarse a sólo una de las caras de la misma moneda, es decir, de la civilización contemporánea. Como resultado de que la subjetividad entra en la ciencia y la objetividad en el arte el antagonismo sujeto/objeto se borra, lo cual es el síntoma más característico de que estamos en la postmodernidad filosófica. En cualquier caso, el objeto de la ciencia o el ser de los metafísicos está lejos de ser algo dado, una realidad objetiva dada que hay que conocer, pues el conocer lo dado es sólo la condición para producir lo deseado. Cualquiera de las teorías del conocimiento que han desarrollado el concepto de conocimiento como "representación", descripción, reflejo de lo que "hay" está errada si lo que quiere es describir cómo acontece, se forma y desarrolla el conocimiento humano. La presencia creativa del sujeto, ya sea individual o colectivo, no es sólo una constante sino sobre todo una variable

a tener en cuenta en toda descripción de lo que hay, de lo que ha habido y de lo que habrá. En este sentido, dos filosofías aparentemente antagónicas como la filosofía analítica, o la metafísica heideggeriana me parecen agotadas. Ambas se enfrentan a lo dado, como ser o como lenguaje pero se muestran insuficientes para ofrecer apertura de mundos nuevos, nuevas ontologías vitales. Al replegarse a lo dado, se cierran a lo posible.

Pues bien, desde esta perspectiva ontológica, el texto tiene que ser interpretado y la subjetividad del que escribe y la del que lee han de formar ambas parte del juego de la interpretación.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen V

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ, Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY, Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO, Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS, Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN, Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID, Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ, Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen V

Secciones temáticas 8: Filosofía política

Coordinación: Fina BIRULÉS BERTRAN (Universidad de Barcelona) y Ángel PUYOL GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

Sección temática 9: Filosofía y género

Coordinación: Elvira BURGOS DÍAZ (U. de Zaragoza) y Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ (U. Autónoma de Madrid)

Madrid, 2017

ÍNDICE

Páginas

FILOSOFÍA POLÍTICA

Democracia, y filosofía, como apoderamiento. Portugal, por ejemplo 9-22
Luis G. SOTO

De la importancia de la universalidad de los derechos humanos, en la participación ciudadana 23-30
Agustina ORTIZ SORIANO

El trabajo. El definidor central del ser humano 31-41
Antònia CERDÀ FIOL

Intersubjetividad desobediente en Hannah Arendt: ni héroes solitarios ni masas rebeldes 43-57
Miquel COMAS OLIVER

A ética e a política em Kant e Rawls. Rediscutindo a tolerancia a partir do respeito 59-63
Ana Luísa CAMPOS CASSEB y José Claudio MONTEIRO DE BRITO FILHO

El valor de la confianza en las relaciones político-institucionales. Su alcance y sus límites 65-79
Ginés Santiago MARCO PERLES

Conflicto, odio y democracia 81-93
Harold VALENCIA LÓPEZ

Marx e a Guerra Civil Americana: escravatura, capitalismo e socialismo 95-104
Paulo Fernando ROCHA ANTUNES

La última frontera: la (pena de) muerte. Para una deconstrucción onto-teológico-política 105-111
Delmiro ROCHA ALVAREZ

FILOSOFÍA Y GÉNERO

Masculinidades, sexualidad y género 115-128
Iván SAMBADE BAQUERÍN

Razón y útero. La sorprendente intervención de G. Casanova en un tópico secular 129-143
Stella VILLARMEA

Sección temática 8:

Filosofía política

Democracia, y filosofía, como apoderamiento[1]

Portugal, por ejemplo

Luís G. SOTO

Universidade de Santiago de Compostela

Pensar la crisis, Portugal como ejemplo

Pensar la crisis, examinar la situación y evaluar las soluciones es una tarea de la filosofía. De hecho, en los últimos años y en las más variadas geografías, estas cuestiones han generado, sobre todo fuera de la filosofía, una producción ingente de pensamiento: descripciones, diagnósticos, pronósticos, propuestas y prescripciones acerca de la crisis. Mas, también dentro del campo filosófico, la presión de las circunstancias ha motivado y movido una reflexión sobre la crisis y sus salidas y sobre el papel que en ello le pueda caber a la filosofía.

Por mi parte, sumándome a esta tarea, me pareció, desde el comienzo, que podría ser interesante adoptar una posición distante y explorar una vía indirecta. Por eso, en primer lugar, en vez de poner el foco de atención en un sujeto próximo, y en el que yo mismo estuviese implicado, escogí, como objeto de reflexión, un lugar ajeno, aunque no lejano: Portugal. Y, en segundo lugar, para conocer y tratar los diagnósticos y propuestas portugueses acerca de la crisis, decidí poner en un segundo plano la filosofía y atender, primero, voces

[1] Apoderamiento: utilizo esta palabra, habitual en el lenguaje jurídico en castellano, porque puede expresar perfectamente lo que se suele denominar "empoderamiento". "Apoderar" es dotar de un poder, "apoderamiento" es el acto y el efecto de apoderar. Sin forzar demasiado la lengua, "apoderarse" puede significar "dotarse de poder a sí mismo". Y, de ahí, "apoderamiento".

procedentes de otros campos, como la sociología, la economía, el derecho, la política. Esta doble preferencia por lo otro, otro país y otros saberes (o sea: un sujeto y una mirada diferentes) no significa preterir lo propio, la condición de sujeto y la tarea de filosofar, sino intentar encontrar esa condición y esa tarea en el camino. Cabe señalar algún precedente ilustre e ilustrativo de nuestro proceder: Kant y su evaluación, como espectador, de la Revolución Francesa (Kant 1798)[2].

En suma, más o menos al modo de Kant, vamos a escrutar en nuestra actualidad procurando hallar signos que nos indiquen por donde van las cosas y, sobre todo, por donde podemos y debemos ir: alguna acción que, en el acontecer presente, muestre un sentido de futuro. Por nuestra parte, vamos a centrarnos en un caso y una situación concretos: Portugal en y frente a la crisis en este primer lustro de la segunda década del siglo XXI[3]. Examinaremos varias aportaciones de tenor diverso y de base preponderantemente sociológica, jurídica, económica y política,... sin olvidar la filosofía. Pretendemos, con este proceder, colocarnos a distancia y fuera de juego, pero también ver desde cerca, como espectadores interesados, con una "simpatía rayana en el entusiasmo" (Kant 1798: 88) y sin "miedo a existir" (Gil 2008), un panorama marcado por la pérdida de poder, un desapoderamiento, del estado y la sociedad.

Del maremágnum bibliográfico, seleccionamos cinco voces significativas, representativas de ángulos y propuestas diversos: Boaventura de Sousa Santos (Santos 2011), Paulo Trigo Pereira (Pereira 2012), João Ferreira do Amaral (Amaral 2013), José Medeiros Ferreira (Ferreira 2014) y José Gil (Gil 2008). En las cuatro primeras, hallamos análisis y diagnósticos, no filosóficos, de la coyuntura económica y la situación de crisis que atraviesa Portugal, así como propuestas de acción política que, a juicio de esos cuatro autores, deben protagonizar la sociedad y el estado portugueses. En la última (Gil 2008), encontramos una reflexión, nítidamente filosófica, sobre el sujeto: Portugal. Aunque esta última indagación es anterior a la crisis[4], incide tanto sobre el fondo de la cuestión como sobre el horizonte de salida.

Contra la auto-flagelación

Boaventura de Sousa Santos[5], sociólogo y jurista de proyección internacional, publica en 2011 un libro de importancia e impacto sobre la crisis: *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação* (Santos 2011)[6]. Quizá en el título, en la referencia la auto-flagelación, hay un eco del debate suscitado por Gil 2008[7].

Santos (2011: 11-12) parte de la premisa de que la definición de la crisis condiciona la

[2] Reactualizada, entre otros y en clave posmoderna, por Lyotard (1986).

[3] Tenemos en cuenta, además de Kant, otro precedente: Lacasta (1988), sobre el Portugal que emerge en y de la Revolución de los Claveles.

[4] *Portugal, Hoje. O Medo de Existir* se publica en 2004, alcanzando una notable difusión y un eco perdurable. En 2007 sale la 11ª edición, ampliada. Citamos por la 12ª edición (Gil 2008).

[5] Boaventura de Sousa Santos, sociólogo y jurista, doctor por la Universidad de Yale, profesor de la Universidad de Coimbra, Distingueshed Legal Scholar de la Universidad de Wisconsin, Global Legal Scholar de la Universidad de Warwick.

[6] En 2012 salió una 2ª edición aumentada, que incluye dos nuevos prólogos (a la segunda edición portuguesa y a la edición brasileña) y, a modo de epílogo, un "diario de la crisis" (Santos 2012).

[7] En una entrevista, concedida a Alexandra Barata, en *Jornal de Letras*, 30/06/2005, Gil afirma: "Contrariamente à ideia de certas pessoas que dizem que o livro vai na oitava edição porque os portugueses gostam de se autoflagelar [...]" (Gil 2008, 194). Por otra parte, Santos cita el libro de Gil (Santos 2011, 29-30).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 9-22.

salida de la crisis, la solución que se procure y que se pretenda implementar. Es una realidad polimorfa y, en gran medida, informe. No debemos verla como un acontecimiento, algo que sucede, sino también —y sobre todo— como una acción, algo que se hace. La crisis, como mínimo, es un acontecimiento que se gestiona[8]. Y aquellos que la gestionan y/o gestionen buscan la salida más adecuada para sus intereses. De hecho, los países se encuentran con una crisis cuyo diagnóstico y pronóstico les vienen dados, así como la terapia prescrita. Será preciso, en consecuencia, tener amplitud de miras y contemplar otras soluciones.

En opinión de Santos, la crisis en Portugal tiene varias dimensiones y no se origina solo por errores cometidos por el estado y la sociedad portugueses. Santos subraya la corresponsabilidad europea: al lado de la responsabilidad propia, está la de la Unión Europea (UE). Portugal llega a la situación de crisis, en buena parte, por la política que debe hacer en el marco de la Europa comunitaria. Para Santos (2011: 54-57), cuando Portugal se integra en la UE, ya está en crisis el modelo social europeo. De hecho, está desapareciendo. Portugal inicia un proceso de desarrollo y crecimiento aparentemente al amparo de ese modelo social, pero, en realidad, según la lógica neoliberal. Es decir, a base de préstamos obtenidos a bajo interés en los mercados financieros. Desde muy pronto, Portugal (el estado, los bancos, las empresas públicas y privadas) se ve obligado a recurrir a los préstamos para financiarse. Los obtiene a intereses bajos porque los acreedores toman como referencia una hipotética integración europea según el patrón común alemán, es decir, como si todos los países fuesen —o fuesen a llegar a ser— como Alemania. Al desvanecerse este espejismo, y visualizarse la diferencia portuguesa, se dispara el precio del dinero, el endeudamiento, el déficit, etc. Para Santos (2011: 56-57), los acreedores concedieron desde el principio préstamos haciendo este cálculo y, además, con la seguridad de que las instituciones europeas iban a obligar a las clases medias y pobres al pago de la deuda.

Por otra parte, contemplando las posibles soluciones, Santos señala el impacto negativo de la austeridad: las medidas de austeridad significarán, no la salida de la crisis, sino el agravamiento de la crisis. En su opinión (Santos 2011: 59-78), esta política va a incrementar la desigualdad social, continuar el desmantelamiento de la clase media[9], incidir negativamente sobre el trabajo (más desempleo, mayores jornadas, menos derechos), agravar el endeudamiento familiar y minar la "sociedad-providencia" portuguesa. Llama "sociedad-providencia" a las redes de inter-relaciones basadas en lazos de parentesco y vecindad que responden a una lógica no mercantil y de reciprocidad en las prestaciones (Santos 2011: 74). Junto con la economía informal (o sumergida), ha venido funcionando, en los últimos treinta años, como refugio y reserva frente al desempleo y el endeudamiento. El impacto de la crisis sobre la sociedad-providencia puede ser devastador, con especial incidencia en las mujeres.

Para Santos (2011: 16-18), la solución será otra e implica combinar lo político y lo social, lo institucional y lo extra-institucional, el corto y el largo plazo, lo concreto y lo general. Simplificando, el sujeto de esa acción debe ser, a la par, el estado y la sociedad. En nuestra opinión, es importante subrayar el protagonismo de ambos. Por ejemplo, y muy en concreto, la movilización social debe traducirse en un cambio electoral (Santos 2011: 81-83). No es un aspecto menor, pues de este cambio electoral debería seguirse un cambio institucional. La acción comprende, como medidas de urgencia y primeros pasos, "la desobediencia financiera y la reestructuración de la deuda" (Santos 2011: 87-88, 94-95) y, con mayor extensión y profundidad, "democratizar la democracia". Cosa que significa la inclusión de la deliberación

[8] Vid. Pureza 2015.
[9] Vid. Estanque 2012.

y la participación —de elementos deliberativos y participativos— en la democracia representativa (Santos 2011: 103-105). Entre las reformas en el estado propuestas para "democratizar la democracia" (Santos 2011: 108-118), destacamos la reforma del poder judicial con vistas a convertirlo —al tornarlo accesible y ágil— en un auténtico poder, al lado del ejecutivo y el legislativo. Finalmente, según nuestro autor (Santos 2011: 96-98), no hay que excluir la hipótesis de salir de la UE (salida que también podría producirse por sanción, como consecuencia de la desobediencia financiera).

Deuda y déficit

En 2012, Paulo Trigo Pereira[10], economista, ofrece otra perspectiva (no exclusivamente económica) acerca de la crisis, sus causas y su gestión, en una obra sintética, pero detallista: *Portugal: Dívida Pública e Défice Democrático* (Pereira 2012).

Pereira (2012) proporciona una imagen diferente, próxima a las explicaciones y soluciones oficiales, es decir, las dadas por las instituciones de gobierno portuguesas y europeas[11].

Por lo que respecta a la definición de la crisis, Pereira entiende esta en los términos de una acción, considerando responsable de ella al estado portugués, como sujeto agente de una gestión deficiente durante los últimos 40 años[12]. En su opinión (Pereira 2012: 60-61), el estado portugués ha fallado en su propia gestión, porque ha producido un déficit y contraído una deuda insostenibles, tanto que lo han puesto al borde de la quiebra y de la pérdida de la soberanía. Y, para ese fallo —ese fracaso— político-económico, propone una solución política: democratizar (Pereira 2012: 124). Vista así, la crisis, más que un accidente, es la consecuencia de una acción: de un mal curso de acción, del que hay que responsabilizarse y que es necesario corregir.

Llama la atención, y resulta sorprendente, que, a pesar de señalar las consecuencias negativas de la obediencia obligada del estado portugués a las indicaciones de la UE, no sitúa a esta como corresponsable. Concretamente, en los comienzos de la crisis, en 2008 y 2009, el estado portugués, al aplicar las líneas trazadas por la UE, agrava la crisis que Portugal padece: su déficit, su endeudamiento (Pereira 2012: 31). De ahí, no se sigue para nuestro autor ninguna responsabilidad de las instituciones europeas.

El responsable de la crisis es el estado portugués (y, en el fondo, la sociedad portuguesa) por el incremento del gasto público y la alteración de la estructura institucional. Lo primero viene de atrás: incremento del empleo público y de los gastos en sanidad y educación, por encima de las posibilidades, es la respuesta irresponsable de los gestores políticos a las demandas del pueblo portugués en la democracia. Lo segundo es más reciente: la alteración de la estructura del estado surge como un ardid para escapar al déficit y al control por las instancias europeas (Pereira 2012: 45-47). El problema está en que estas vías de escape, exitosas a corto plazo, repercuten negativamente a medio y largo plazo, aumentando el déficit y el descontrol financiero. El estado modifica o transforma sus organismos buscando ganar autonomía financiera y también opacidad contabilista (Pereira 2012: 21-24). Los organismos estatales en la medida que se "mercantilizan" cuentan menos o incluso no cuentan a efectos del cálculo del déficit y la deuda públicos. De ahí, la tendencia a convertir las dependencias

[10] Paulo Trigo Pereira, economista, doctor por la Universidad de Leicester, profesor de la Universidad Técnica de Lisboa.

[11] Cfr. Bento 2011.

[12] Cfr. Pereira 2014 (en especial, 81-88).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 9-22.

de la administración (los servicios integrados) en organismos autónomos (fondos y servicios autónomos) y en empresas públicas o público-privadas. El grave problema es la ausencia de control, pues estas entidades están menos, poco o casi nada fiscalizadas (Pereira 2012: 48-50).

La solución, para no tener que recurrir más al rescate (y la austeridad subsiguiente), comprende acordar un "nuevo contrato social" y "renovar la democracia". Lo primero (Pereira 2012: 105-113), el nuevo contrato social, del estado con la sociedad, debe ser suscrito a la baja, reduciendo el compromiso del estado con los ciudadanos[13]: combatir la pobreza absoluta (y no, como ahora, la pobreza relativa). Y debe subrayar la obediencia a los dictados de la UE: fijar constitucionalmente un límite al déficit público, conteniendo el gasto. Dicho sea de paso, en la óptica de nuestro autor, dejar la UE es impensable. Lo segundo, "renovar la democracia", consiste en reformar levemente el aparato del estado y, sobre todo, los aparatos de los partidos políticos, introduciendo elementos deliberativos y participativos en las dinámicas de las élites dirigentes[14]. De hecho, se refiere (Pereira 2012: 86-88, 91-95) casi exclusivamente al llamado "bloque central", los partidos que llevan décadas turnándose en las funciones de gobierno en Portugal[15].

Salir del euro

En 2013, João Ferreira do Amaral[16], economista con una relevante trayectoria institucional nacional e internacional, publica: *Porque devemos sair do euro. O divórcio necessário para tirar Portugal da crise* (Amaral 2013).

Para Amaral (2013), en la integración en la Unión Económica Monetaria (UEM), es decir, la adopción del euro como moneda, está la raíz de los males de Portugal y en el retorno a la moneda propia, el escudo, la base de la salida posible de la crisis.

El hecho de poseer una moneda propia permite a un estado algo más, mucho más, que realizar una política monetaria, algo de por sí ya muy importante. La política económica que pueda realizar un estado depende en gran medida de que posea la capacidad de emitir moneda y regular su circulación. Y esto abarca más que la, de por sí importante, regulación de los tipos de cambio (Amaral 2013: 31-32).

En el caso de Portugal, en el siglo XX, incluidos sus últimos 25 años, el recurso a la desvalorización del escudo fue un importante instrumento para superar serias dificultades de la economía portuguesa. Desvalorizar la moneda propia permite colocar con ventaja, al abaratarse, los productos propios en los mercados exteriores. Esto se traduce en la entrada de dinero en el país y el aumento de recursos para financiar la economía propia. Esta posibilidad se hace más importante desde el momento en que Portugal deja de ser un país de emigración y, por lo tanto, no puede contar con las remesas dinerarias proporcionadas por los emigrantes para equilibrar su balanza comercial (Amaral 2013: 41-42). Hay que tener en cuenta que Portugal necesita importar, no solo para el consumo interno, sino para fabricar aquellos productos que coloca en el mercado exterior. Amaral señala como el estado portugués recurrió

[13] Cfr. "A crise do contrato social da modernidade e a emergência do fascismo social" (Santos 2010: 295-316).

[14] En expresión de Gil: los "interesses instalados", un tema casi intocable en la opinión y el espacio públicos (Gil 2014: 25-26).

[15] Centro Democrático Social-Partido Popular (CDS-PP), Partido Social Democrata (PSD), Partido Socialista (PS). Fuera de este "bloque central" estarían: Partido Comunista Português (PCP), Bloco de Esquerda (BE).

[16] João Ferreira do Amaral, economista, profesor de la Universidad Técnica de Lisboa, asesor del Presidente de la República (1991-2000), miembro de los comités de política económica de la OCDE y la CEE (1984-1989).

a esta medida, consiguiendo importantes beneficios y controlando el riesgo de inflación.

Ahora bien, la capacidad de emitir moneda y regular su circulación tiene otras funciones y ventajas. Así, el estado puede incentivar la economía indirectamente, respaldando, y controlando, la acción de la banca (Amaral 2013: 33-40). Los bancos, captando el ahorro y, a través del crédito, facilitando la inversión, dinamizan la economía. Y actúan como agentes creadores de riqueza, poniendo en circulación más dinero del que realmente atesoran. Esto es posible por el respaldo y control del estado: garantía de depósitos, regulación de tipos de interés, etc. Un estado sin moneda, no solo pierde la capacidad de intervenir en los tipos de cambio, queda también mermado en esta otra vía para influir en la economía. Por ejemplo, una crisis bancaria, como la sobrevenida con la crisis financiera internacional, resultará agravada por esta circunstancia.

Además, quedarse sin la capacidad de emitir moneda y regular su circulación afecta a la existencia y funciones del estado, que sin esa capacidad y falto de otros recursos puede verse en la imposibilidad de cumplir sus compromisos (Amaral 2013: 54-58). Solución: recurrir al préstamo y endeudarse, corriendo el riesgo de, en una espiral de endeudamiento, aproximarse a la bancarrota. Sin embargo, detentando esas capacidades, el estado evitará siempre la quiebra interna. Lo cual no solo es muy beneficioso a efectos internos, sino también para que ese estado pueda funcionar como agente de política internacional (Amaral 2013: 59-61).

En su día, Amaral (2013: 99-108) se opuso al Sistema Monetario Europeo (SME) y, con mayor razón, a la UEM. Con mayor razón, porque los peligros o, mejor dicho, los perjuicios eran mayores. Nada compensaba los factores negativos derivados de la renuncia a la moneda propia. E inclusive algunos de los factores positivos de la adopción del euro podían jugar, y de hecho jugaron, un papel negativo para la economía portuguesa. Es el caso de la bajada de los tipos de interés, que facilitó el acceso al crédito, destinado tanto a las inversiones como al consumo. Esto, unido a la imposibilidad del estado portugués de hacer política monetaria y al hecho de estar esta política en manos de la UE, tuvo consecuencias nefastas para la economía portuguesa. Según Amaral, eran previsibles y efectivamente acontecieron.

En primer lugar (Amaral 2013: 84-89), la economía portuguesa perdió competitividad, es decir, capacidad para colocar productos en los mercados externos debido a la alta cotización del euro, y la imposibilidad de devaluarlo. Los productos portugueses, que se basan en competitividad-precio, no pueden competir con otros extranjeros más baratos. Téngase en cuenta que otras economías basan la competitividad de sus productos en la calidad y en la innovación. Esto les reporta una especie de nicho de mercado y de situación de monopolio temporal. Para Amaral, es falaz sostener que invirtiendo en innovación se puede mejorar significativamente la competitividad de productos cuya ventaja reside en el precio. Los márgenes que se ganan son mínimos y no comparables con los obtenidos con una desvalorización cambial.

Por otra parte, en segundo lugar (Amaral 2013: 94-95), en ese contexto, y animadas por el acceso fácil al crédito, las inversiones se dirigen hacia aquellos bienes y servicios que no resultan afectados, o lo son poco, por productos importados. Son los llamados bienes "no transaccionables" (Amaral 2013: 42-43). Si a esta tendencia le sumamos el incremento del consumo, también facilitado por el crédito, y este recae en importaciones, el resultado será un acusado desequilibrio de la balanza comercial. Dicho con otras palabras, no entra en el país el dinero necesario para desarrollar la economía y para compensar aquel que sale. Y, finalmente, el mercado interno acaba por colapsar: al exceso de oferta de bienes no transaccionables, como por ejemplo los inmobiliarios, que no pueden ser colocados, o muy difícilmente, en mercados exteriores, se suma el descenso o la ausencia de demanda interna, por el

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 9-22.

agotamiento o la reducción de la capacidad adquisitiva de los consumidores endeudados[17].

El remedio a esta situación, la bajada generalizada de salarios, para reducir costes y abaratar los productos es, para Amaral, una mala solución (2013: 43-44). Primero, porque es menos eficaz que una desvalorización y, segundo y tercero, por sus costes añadidos, las consecuencias negativas que tiene para el consumo, pues bajan los salarios de todos, y para la financiación del estado, que perderá parte de sus ingresos fiscales. El estado además agrava su situación al verse privado de sus medios propios y tener que destinar recursos al sostenimiento o apoyo de los agentes económicos como empresas y bancos dañados por la crisis. Para poder funcionar, el estado necesita endeudarse, recurriendo a instituciones privadas.

Para Amaral (2013: 117-123), la salida de la crisis comienza por la recuperación de protagonismo y poder de acción por parte del estado. La solución: salir del euro, permaneciendo en un SME flexible y dentro de la UE. Sin dejar de buscar nuevas alianzas, nuevos compañeros y nuevos escenarios de cooperación económica y política[18]. Debe ser un proceso de debate público, conducente a un referéndum, como el que no hubo y, en su opinión, tenía que haberse celebrado en el momento de la incorporación[19].

No hay mapa de color rosa

En 2014, José Medeiros Ferreira[20], historiador y político, con experiencia política nacional y europea eminentes, publica: *Não há mapa cor-de-rosa. A história (mal)dita da integração europeia* (2014)[21].

Ferreira (2014: 107-108), impulsor en 1977 de la adhesión de Portugal a la Comunidad Económica Europea (CEE), presenta la UE como un escenario de negociación permanente, en la que cambian, continuamente, los objetivos, las partes, los calendarios y las metodologías. Valora positivamente este aspecto "negocial", pero señala que ha llevado a mudanzas tanto en la mesa como en los objetivos que, en la actualidad, significan una auténtica mutación, perjudicial para Portugal. Así, cuando Portugal negocia la adhesión, entre 1977 y 1986, la CEE está cambiando, y cuando se incorpora en 1986 ha cambiado. Parte de los cuidados y matices incluidos en el tratado de adhesión quedan, al poco tiempo, invalidados. Lo que se va a traducir en sacrificios, provisionalmente compensados por la política de cohesión y los fondos estructurales europeos. Sin embargo, esta situación se verá seriamente afectada y demudada, al final del siglo XX, con las mutaciones en la mesa y en los objetivos de la UE.

En primer lugar, los cambios en la mesa de negociación tienen que ver tanto con el número de las partes, como el papel de estas. La entrada de nuevos miembros, la ampliación al Este, y

[17] Mamede (2016) ofrece una síntesis similar: sobre el papel de sectores y bienes "no transaccionables" (*non-tradable goods and services*) (2016: 28-29) y sobre la caída de la demanda (2016: 32-34).

[18] Con importancia, mas no solo, la lusofonía, los países de expresión portuguesa. Cfr. Epifânio 2015. También: Pereira 2014: 89.

[19] En 2016, el "brexit" incrementa la viabilidad de esta perspectiva.

[20] José Medeiros Ferreira, historiador y político, formado y profesor en las universidades de Ginebra y Nova de Lisboa, ministro de asuntos exteriores (1976-1978), diputado en la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa (1995-2005).

[21] El título hace referencia al "mapa de color rosa" que, en el siglo XIX, simbolizó la pretensión (fallida) de ampliar el dominio colonial portugués en África, uniendo Angola y Mozambique, por medio de la incorporación de los territorios entre ambas colonias a la soberanía portuguesa. Semejante proyecto chocó con los intereses del Imperio Británico, que, con el apoyo (la inhibición) de las demás potencias coloniales europeas, frustró la pretensión portuguesa.

el refuerzo del poder de los estados centrales, la disminución de la capacidad de decisión de los pequeños países, diluye a Portugal en la UE. La Europa de los Ciudadanos, que poco lo fue, deja paso a la Europa de las Cancillerías, regida por las potencias centrales, en especial Alemania (Ferreira 2014: 117, 119, 122).

Además, en segundo lugar, se produce un cambio de objetivos, en el que el gradualismo y la indefinición característicos hasta entonces desaparecen imponiéndose la uniformidad y la rigidez (Ferreira 2014: 121). Es lo que sucede con la unión monetaria y los sucesivos pactos para asegurarla. Esta transformación resulta muy patente en la gestión de la crisis de la deuda soberana a partir de 2008, tanto en la actuación de las autoridades comunitarias como en la introducción, con un papel relevante, de instituciones ajenas y privadas, como el FMI y sus agencias y los bancos (Ferreira 2014: 131, 132, 139). Nuestro autor destaca el protagonismo de estas instituciones y la orientación de las soluciones comunitarias al beneficio de esas instituciones ajenas y privadas y de una parte de la UE, el Norte y, fundamentalmente, Alemania. A su juicio, son significativas las actuaciones de control y seguimiento llevadas a cabo por el Consejo Europeo y, en el caso de los países "rescatados", por la Troika[22] (Ferreira 2014: 131, 139). Estas políticas ahogan la economía de los países del arco periférico y, en casos como el de Portugal, acaban por igualar, por sus consecuencias negativas, las dos opciones de la alternativa: seguir en la UEM o salir del euro. El balance, negativo, de una u otra opción resulta similar (Ferreira 2014: 139, 144).

El problema de la deuda exterior no es nuevo para Portugal. Tuvo especial importancia a finales del XIX y también en el XX, después del 25 de abril de 1974. En esas ocasiones, Portugal se vio en la necesidad de recurrir a la captación de capitales, procedentes no exclusivamente de entidades privadas. En concreto, el préstamo que recibe el Portugal democrático de la Revolución de los Claveles es fundamentalmente público, avalado por estados (Ferreira 2014: 113-114). Para Portugal, era más importante la captación de inversiones exteriores que la obtención de medios de financiación externos. Ambos objetivos se perseguían con la entrada en la CEE (Ferreira 2014: 133). Pero la transformación de la UE en el siglo XXI y la crisis financiera a partir de 2008 dieron al traste con estas expectativas. La economía portuguesa sale perjudicada por la tasa de cambio en ecus, en 1992 con el establecimiento del SME, y por la tasa de conversión en euros, en 1999 con la creación de la UEM. Inicialmente, los fondos de cohesión y la aparente adaptación de la economía portuguesa compensaron las dificultades de la nueva situación. Que se convirtió en insostenible con la llegada de la crisis financiera y las políticas para combatirla y asegurar la unión monetaria en la UE ampliada, que ponen el énfasis en la deuda externa y el déficit presupuestario. Los pactos europeos y las medidas de rescate de la Troika son para Portugal como un "corsé", más que eso, una "camisa de fuerza" (Ferreira 2014: 133-134).

Para salir de la crisis, Ferreira subraya la necesidad de llevar a cabo una política exterior, y denuncia la pérdida de capacidad de negociación del estado portugués. Según Ferreira (2014: 112, 136, 143), Portugal se ha venido comportando en la CEE y la UE como un "buen alumno", cuando en ellas no hubo ni hay buenos maestros. Portugal perdió capacidad de negociación, por el debilitamiento tanto interno, por los poderes fácticos de la sociedad portuguesa, como exterior, en concreto en el seno de la UE. En este caso, la mala negociación llevó a una pérdida de la capacidad de negociar. Portugal (como Irlanda, Grecia, Italia y España) se incorpora al SME y la UEM en un contexto y unas condiciones que Ferreira caracteriza como facilitismo y flexibilidad (2014: 138, 140). Pero en términos generales, fue

[22] Troika: Unión Europea (UE), Banco Central Europeo (BCE), Fondo Monetario Internacional (FMI).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 9-22.

una mala negociación, con consecuencias nefastas económicas y políticas (Ferreira 2014: 144, 148). La economía portuguesa se centró en tres ces: crédito, casa, comida. O, dicho con otras palabras, banca, cemento y alimentación. El resultado: crisis de endeudamiento, pero buenas infraestructuras. Para Ferreira, el estado y el gobierno portugueses deben ser un agente activo para solucionar esta situación, en principio en el marco de la UE.

Ferreira (2014: 122-123) denuncia el papel reducido del BCE y la ausencia de un federalismo monetario en la actualidad. E insiste en que la UE debe hacer política financiera y comercial con una perspectiva de gobernanza mundial, señalando la necesidad de potenciar la OIT frente a la OMC[23] (Ferreira 2014: 135-136). Además, habría que tener en cuenta un posible, y necesario, retorno y reactivación de la Comisión Europea, del Presupuesto Europeo y del Banco Europeo de Inversiones. Todo esto depende de una nueva mutación en la UE: una renovación contractualista que abarque ciudadanos, pueblos y estados (Ferreira 2014: 142), la creación de nuevas instituciones como un senado igualitario y, en general, una democratización de la UE (Ferreira 2014: 155).

Mientras tanto, las perspectivas son negativas[24]: las medidas impuestas llevan a la destrucción del estado y la sociedad portugueses. Equivalen, para Ferreira, a una orden de emigrar: la población portuguesa debe seguir al capital, y este está fuera ((Ferreira 2014: 145, 146). En este contexto, la eurozona exige más de lo que ofrece (Ferreira 2014: 147) y hay que contemplar la posibilidad de salida (Ferreira 2014: 149). Ferreira no es partidario, opta por el sacrificio, pero no a cualquier precio. Ve grandes dificultades tras la salida (Ferreira 2014: 152), pero Portugal debe ir explorando esas otras posibilidades, adoptando una perspectiva de gobernanza mundial (Ferreira 2014: 153).

Conocimiento y práctica de la democracia

El balance de estas cuatro perspectivas coincide en mostrar un desapoderamiento del estado y la sociedad portugueses por efecto de la economía y la política dominantes. Los cuatro autores coinciden también en proponer la democratización como respuesta, aunque esta no posee siempre el mismo signo. Para Santos (2011) y Ferreira (2014), democratizar es una forma de apoderamiento, de reapropiación; para Pereira (2012), la democratización es un reconocimiento, la asunción, del desapoderamiento. También Amaral (2013) propugna, en términos de política económica y vía participación democrática, un apoderamiento.

Quien debe llevar a cabo esa democratización, imprimiéndole uno u otro sesgo, es Portugal: la sociedad y el estado portugueses. Mas, ¿en qué condiciones están estos sujetos? En 2004, el filósofo José Gil[25] había publicado un ensayo de gran impacto en la cultura política, e incluso mediática, portuguesa: *Portugal, Hoje. O Medo de Existir* (Gil 2008). Con posterioridad, ahonda en la cuestión, incidiendo sobre la identidad (Gil 2009) y siguiendo los avatares de la crisis (Gil 2014).

Para Gil (2008: 33-42), la práctica de la democracia depende del conocimiento de la

[23] Organización Internacional del Trabajo (OIT), Organización Internacional del Comercio (OMC).

[24] Cfr. "A UE como problema" (Mamede 2016: 35-41).

[25] Filósofo, formado en la Universidad de París (Vincennes) y profesor en la Universidad Nova de Lisboa. José Gil fue considerado por *Le Nouvel Observateur* ("25 grands penseurs du monde entier", décembre 2004-janvier 2005, hors-série 56) uno de los 25 grandes pensadores contemporáneos mundiales, junto con Richard Rorty, Peter Sloterdijk, Toni Negri y Slavoj Žižek. El propio Gil, en entrevista concedida a Alexandra Barata, *Jornal de Letras*, 30/06/2005, relativiza esta "nominación" (Gil 2008: 193).

democracia, cosa que en Portugal, supone un fuerte condicionante. Porque el conocimiento de la democracia depende de tres factores que, en su opinión, gozan de un nivel bajo: el conocimiento general, la circulación del conocimiento académico, el conocimiento específico del sistema democrático.

El conocimiento general, la formación y nivel educativos de la población, a pesar de haber mejorado en las décadas democráticas, continúan siendo bajos (Gil 2008: 35). Este factor condiciona los otros dos: la recepción del conocimiento académico y la adquisición del conocimiento de la democracia.

En opinión de Gil (2008: 35), el conocimiento académico se resiente de la ausencia de una genuina comunidad científica y, además, se trasfiere poco y mal a la sociedad. Los avances de la ciencia, sobre todo de las llamadas ciencias sociales y humanas, no se transfieren a la opinión pública, no se incorporan a la cultura general. Fallan la recepción y, antes, la transmisión, por no haber un espacio público.

La consecuencia es el poco y mal conocimiento de la democracia: las décadas de sistema democrático reportaron un aprendizaje de la democracia escaso por parte de la ciudadanía (Gil 2008: 35-36). En suma, los ciudadanos saben poco de la democracia, la conocen mal, y en consecuencia la practican poco y mal. En otras palabras, el pueblo posee escasa información y formación acerca del funcionamiento de la sociedad y de las instituciones políticas. Resumiendo, desconoce su propio protagonismo como sujeto, cuál sería el campo de acción, en qué instituciones, cómo funcionan, etc. En el límite, el pueblo y el ciudadano no conocen sus derechos: ignoran mucho o saben poco de sus "derechos cívicos y sociales", como señala Gil, incluyendo y subrayando el "derecho al conocimiento y la cultura" (Gil 2008: 36-37). En consecuencia, esos derechos se ejercen poco y mal.

En suma, el conocimiento de la democracia condiciona y en este caso lastra, dados los déficits indicados, la práctica de la democracia.

Ahora bien, no se trata solo de una cuestión de conocimiento y este constituye únicamente un aspecto, en cierta medida un efecto. Para Gil, los problemas relativos al conocimiento y la práctica de la democracia remiten, en Portugal, a otros tres: la ausencia de espacio público (Gil 2008: 38), la "no-inscripción" (Gil 2008: 38-40) y la normalización de la sociedad (Gil 2008: 40-42). Son tres factores relacionados, pero con entidad e importancia específicas.

En primer lugar, el espacio público aparentemente existe: es el ámbito conformado por los "media" de la comunicación social y la cultura de masa. Para Gil, este ámbito mediático no constituye un auténtico espacio público (Gil 2008: 24, 39-32). Ni tampoco el ámbito de relación directa del público, de los individuos singulares y de los colectivos, con la cultura, en concreto el arte y la literatura (Gil 2008: 25-26). Según nuestro autor, un espacio público requiere unos componentes y un ensamblaje que no se dan, o solo existen imperfectamente, en Portugal. Podríamos denominarlos: exterioridad, desubjetivación, interioridad, transformación, voces, sentido. Así, el espacio público debe constituirse como un "fuera", un espacio exterior, y ajeno, en el que puedan proyectarse e inscribirse las relaciones sociales, personales y colectivas (Gil 2008: 26-27). Después, en ese "fuera", debe producirse una desubjetivación, es decir, una anulación o, mejor, una suspensión de la autoría, y de la autoridad que de ella se deriva, de aquello que se somete a la consideración del público, que ha de pasar a ser considerado un bien colectivo, juzgado en términos objetivos (Gil 2008: 27, 30). Obviamente, para entrar en juego, para entablar una dialéctica, con ese "fuera", debe existir un "dentro", una interioridad propia de individuos y colectivos (lo que remite a una identidad) (Gil 2008: 27-28). Después, ese "fuera", esa exterioridad, debe ser un espacio de comunicación, de circulación y de transformación (Gil 2008: 28-29). Además, un espacio

público requiere la aparición y constitución de sujetos colectivos, agentes de enunciación e intervención (Gil 2008: 30-31). Por último, en ese "fuera" habrá de darse producción de sentido, de múltiples y contrarios sentidos (Gil 2008: 38). De estos factores carece, o los posee muy imperfectamente, el espacio público existente en Portugal.

En segundo lugar, la "no-inscripción" traba el conocimiento y sobre todo la práctica de la democracia (Gil 2008: 38-40). Representa, en nuestra opinión, el mayor obstáculo. Se trata de un fenómeno que afecta a individuos y colectivos, que caracteriza la personalidad y la actuación individuales y colectivos. Es como si la existencia se diese en una "niebla" (Gil emplea esta expresión), en la que las cosas se perciben, pero nada se registra (Gil 2008: 18-19, 21-22). También se podría hablar de una visión sin consciencia, sin persistencia, sin rastro (Gil 2008: 96). En consecuencia, la subjetividad no es afectada, o poco, no hay interacción, no se encadenan ni se entrecruzan acciones, no se produce sentido. Radicalizando, podríamos afirmar que no se constituyen subjetividades ni se desarrollan acciones, excepto las normales (de hecho, normalizadas). Gil vincula la "no inscripción" con el miedo, un miedo radical y total que denomina "miedo a existir". Es un miedo que está ya en la sociedad, antes de ser reduplicado por el estado. Muy gráficamente, Gil sostiene que es como si, en Portugal, al establecerse el contrato social, el estado resultante fuese débil e incapaz de otorgar seguridad a los ciudadanos. En consecuencia, el miedo propio del estado natural persistiría en la sociedad civil (Gil 2008: 66-67). Habría, en la sociedad portuguesa, un pánico al conflicto, al entenderse que este solo puede ser solucionado por medio de la violencia. Esa violencia larvada y temida, ínsita en las personas y en las relaciones privadas y públicas, llevaría a la inacción: a una acción que es, esencialmente y apenas, actuación siguiendo trillos consuetudinarios o normalizados. En la historia reciente de Portugal, el estado del salazarismo, el "Estado Novo", habría intensificado este miedo, añadiéndole otro: un miedo jerárquico y disciplinar que ese propio estado representaba y que paralizaba a la población, inhibiendo su capacidad de obrar (Gil 2008: 67-69). En opinión de Gil, el 25 de Abril eliminó al agente, el Estado Novo, pero no consiguió acabar con el efecto, el miedo. Este persistió con el devenir de la democracia, aumentando con la incorporación a la UE, que trae consigo la imposición de una normalización generalizada en la sociedad portuguesa (Gil 2008: 69-71).

En tercer lugar, la normalización suma y conjuga la disciplina y el control (Gil 2008: 40). Consiste en imponer o, más bien, establecer una homogenización, de individuos y colectivos, a partir de una "regla invisible" y una "autoridad invisible" (Gil 2008: 103-104). Rige, según señala Gil, la "norma única" que es la "ausencia de norma y de autoridad visibles" (Gil 2008: 112). La norma única está en continua renovación, actualizándose por procesos y procedimientos, que incluyen —al principio, en el medio y el final— evaluaciones[26]. Operan estableciendo un corte radical entre lo normal y la exclusión (Gil 2008: 105-106). Una exclusión, que en opinión de nuestro autor, amenaza con ser total. La normalización introduce un nuevo miedo: el miedo a la impotencia, el miedo a no ser capaz. Suma, pues, al miedo a poder, el miedo a no poder. Según Gil, la normalización produce en los sujetos una especie de "lavado de cerebro" (Gil 2008: 109). Una especie: no deja la mente en blanco, sino que la llena, produciendo una "imagen de sí" (Gil 2008: 70-72). Las personas y las colectividades quedan atadas por esa imagen, porque deben responder de ella ante sí y los otros y porque temen no poder hacerlo, no conseguir estar a su medida. En resumen, hay que ser y hacer conforme a la imagen. Y, de no conseguirlo, se pierde la imagen: no se es nada: he ahí la exclusión (Gil 2008: 113). En la historia reciente de Portugal, la normalización viene a

[26] Algún tiempo después, Gil vuelve sobre las evaluaciones: "A avaliação e a identidade" (Gil 2009: 51-59).

reduplicar el aplastamiento, el miedo, de la sociedad. La UE prosigue, y culmina, por otros medios la labor del Estado Novo. Este amedrentó al pueblo portugués: sin que la experiencia democrática inaugurada por el 25 de Abril gozase de tiempo y de formas para desvelar y desmontar ese miedo, la globalización y, en concreto, la UE insuflan un terror nuevo. Por ello, Gil (2008: 111-113) habla de doble aplastamiento: el pueblo, el público, las personas, la gente, estupefactos de un primer golpe, sin llegar a recuperarse de este (sin ni siquiera llegar a entenderlo), reciben otro golpe, que prolonga y modifica los efectos del primero. Esta normalización consolida e incrementa el miedo a existir.

Según Gil (2014: 13-30), este estado de cosas se agrava con la crisis, con la "ley de la *troika*" (Gil 2014: 15), que potencia, exacerba, aquellos factores que mantienen a los portugueses en la inmovilidad, aplastando además sus escasas virtualidades. En concreto, Gil habla de tres mecanismos de bloqueo: el "doble *impasse*" (enredarse en sueños y apartarse de lo real, atrasando, y al final faltando, la acción), la "afectividad social" (abrirse fácilmente pero superficialmente a los demás) y el "silencio inconsciente" (la imposibilidad de expresarse, derivada de la asunción de contrarios). Estos tres mecanismos contienen, sin embargo, algunas virtualidades para formar comunidad (en especial, la "afectividad social"): de hecho, producían una cierta identidad personal y social. La "ley de la *troika*" exacerba la negatividad de los tres. Por lo que respecta al "doble *impasse*", el ensueño resulta substituido y aplastado por el futuro, entendido este como supervivencia en el presente (Gil 2014: 21). La "afectividad social" da paso a la atomización social, podríamos decir gráficamente al "ser para sí" (Gil 2014: 22). Por último, el "silencio inconsciente", por la imposición y la asunción (la "síntesis") de contrarios, adopta los modos de expresión imposible (Gil 2014: 24) o nebulosa (Gil 2014: 25). Resultado: una democracia (más) erosionada (Gil 2014: 29).

Contra todo esto, Gil (2014: 27) apuesta por seguir líneas de fuga, en pos de otros espacios públicos y otras formas de comunidad. E insiste en el nervio de la identidad (Gil 2014: 27-29), como había hecho años atrás (Gil 2009).

Conclusión: una historia del pasado, una lección del presente

Dejemos por un momento a Portugal en su actual laberinto y, tirando del hilo de la democracia, vayamos hasta la antigua Grecia, al fondo del laberinto.

En la *Constitución de Atenas*, Aristóteles (2000: 52-67) presenta el surgimiento de la democracia ateniense como una solución, no un remedio pero sí un medio, para salir de una coyuntura (y estructura) económica y política críticas. Y dicha solución es entendida equívocamente y aceptada así por las partes implicadas y contendientes: tanto los pobres como los ricos, nos cuenta Aristóteles, esperaban más, una salida más acorde con sus intereses. La democracia tarda en cuajar: su instauración y desarrollo serán conflictivos, pero fructíferos[27].

Volviendo al presente, el debate portugués, que hemos intentado seguir captando algunas voces representativas procedentes de distintos campos del saber y el hacer (entre ellos, la filosofía), pone en primer plano, como salida de la crisis, la democratización. Que, como vimos, puede tomar sentidos diversos. A este respecto, resulta interesante señalar que en 2015, la sociedad y el estado portugueses han decidido ensayar en la política institucional una fórmula que va en la línea de lo sugerido por Santos (2011: 81-86)[28] y contra lo auspiciado

[27] Sobre una hipotética preferencia de Aristóteles por la democracia, vid. Soto 2011: 393-394.
[28] En 2012, apunta ese viraje como una necesidad para la izquierda socialdemócrata (Santos 2012: 10-11).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 9-22.

por Pereira (2012: 86-88): un gobierno de PS, con apoyo parlamentario de BE, PCP[29] y PAN[30]. Quizá un paso en la democratización, en el apoderamiento, reclamado por Santos (2011), Amaral (2013), Ferreira (2014) y Gil (2008, 2009, 2014).

La democracia, también hoy y aquí, parece el camino: la alternativa al desapoderamiento del estado y la sociedad. Y, como hemos visto, de la mano de Gil (2008, 2009, 2014) y no solo, la filosofía tiene algo que decir y, por supuesto, que hacer. Por ejemplo, la llamada a la ética es recurrente y explícita (Santos 2011, Pereira 2012, pero también Bento 2011 y más)… para construir una sociedad decente, aunque sea preciso comenzar de nuevo (Ferreira 2016, 257-268).

Bibliografía

Amaral, João Ferreira do (2013): *Porque devemos sair do euro. O divórcio necessário para tirar Portugal da crise*, Lua de Papel, Lisboa, 2013.

Aristóteles (2000): *La Constitución de Atenas*, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1948, 1970, 2000.

Bento, Vítor (2011): *Economia, Moral e Política*, Fundação Francisco Manuel dos Santos-Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2011.

Epifânio, Renato (2015): *A Via Lusófona II. Um Novo Horizonte para Portugal*, Zéfiro, Sintra, 2015.

Estanque, Elísio (2012): *A Classe Média: Ascensão e Declínio*, Fundação Francisco Manuel dos Santos-Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2012.

Ferreira, José Medeiros (2014): *Não há mapa cor-de-rosa. A história (mal)dita da integração europeia*, Edições 70, Lisboa, 2014.

Ferreira, Eduardo Paz (2016): *Por uma sociedade decente. Começar de novo vai valer a pena*, Marcador, Barcarena (Lisboa), 2016.

Gil, José (2008): *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2004, 2008, 12ª ed.

Gil, José (2009): *Em busca da Identidade. O Desnorte*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2009.

Gil, José (2014): *Pulsações*, Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2014.

Kant, Inmanuel (1798): "Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 79-100.

Lacasta Zabalza, José Ignacio (1988): *Cultura y gramática del Leviatán portugués*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1988.

Lyotard, Jean-François (1986): *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986.

Mamede, Ricardo Paes (2016): *A Economia como Desporto de Combate*, Relógio d'Água

[29] Exactamente: la coalición CDU (Coaligação Democrática Unitária), que agrupa a PCP (Partido Comunista Português) y PEV (Partido Ecologista-Os Verdes).

[30] Partido Pessoas-Animais-Natureza (PAN).

Editores, Lisboa, 2016.

Pereira, Paulo Trigo (2012): *Portugal: Dívida Pública e Défice Democrático*, Fundação Francisco Manuel dos Santos-Relógio d'Água Editores, Lisboa, 2012.

Pereira, Bernardo Theotónio (2014): "O nosso estado desde 1974", *Nova Águia. Revista de Cultura para o Século XXI nº13-1*, Zéfiro Editores, Sintra (Lisboa), 2014, pp. 74-90.

Pureza, José Manuel (2015): *Linhas Vermelhas. Crítica da crise-como-política*. Bertrand, Lisboa, 2015.

Santos, Boaventura de Sousa (2010): *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto, 2006, 2010.

Santos, Boaventura de Sousa (2011): *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra, 2011.

Santos, Boaventura de Sousa (2012): *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra, 2012, 2ª ed. aumentada.

Soto, Luis G. (2011): *Teoría de la justicia e idea del Derecho en Aristóteles*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 2011.

De la importancia de la universalidad de los Derechos humanos, en la participación ciudadana

Agustina ORTIZ SORIANO

Universidad de La Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo

Introducción

La sociedad actual demanda la consideración de que *todos los hombres* puedan compartir un sistema de derechos a saber, los derechos humanos y que éstos tengan que ser considerados como cosa sagrada, independientemente de la cultura, región, Estado o país en el que estemos situados. Los de*rechos humanos* deben de alejarse de cualquier tipo de particularismo, que en algún momento provoquen una fisura por la que se cuele la exclusión.

Los derechos humanos tienen la tarea de hacer partícipes a *todos* los seres humanos de conceptos tales como: libertad, dignidad, autonomía y respeto, que colocan al individuo fuera de posturas subjetivas que tienden a minar las características esenciales de todo ser humano. La universalidad de los derechos humanos responde a la necesidad de una aplicación y protección efectiva, de tal forma que no se vean minados ni en la teoría, ni en la práctica, que puedan responder a las exigencias actuales de los hombres en tanto personas y en tanto ciudadanos, cualquiera que sea el lugar en el que nos encontremos.

Los derechos humanos deben pensarse actualmente como la alternativa mediante la cual los hombres puedan tener convivencias tolerantes, inclusivas y respetuosas, en los derechos humanos se encuentra el hilo conductor que puede contribuir a facilitar la creación de un discurso multicultural incluyente, que sea capaz de trascender las culturas.

Estos derechos universales son expresión de la dignidad intrínseca de todo individuo, debiendo ser aceptados y respetados por todos los hombres y por los Estados, con independencia de su sistema ideológico, político, económico o social. Lo que se tiene que hacer es, buscar el reconocimiento universal de los derechos humanos, pero en el interior de la construcción de la *autonomía política*, no al interior de las construcciones culturales, sociales o morales del hombre.

Desarrollo

La sociedad actual demanda la consideración de que *todos los hombres* puedan compartir un sistema de derechos a saber, los derechos humanos y que éstos tengan que ser considerados como cosa sagrada, independientemente de la cultura, región, Estado o país en el que estemos situados.

La *universalidad* de los de*rechos humanos* debe ser una característica inherente, *a priori* si queremos que éstos se alejen de cualquier tipo de particularismo, que en algún momento provoquen una fisura por la que se cuele la exclusión. Para Hotfried Höffe es claro que "Los derechos humanos se legitiman a partir de una reciprocidad; *pars pro toto*: a partir de un intercambio. Y entonces contrae un *deber* humano quien realmente acepta de los otros, prestaciones que se producen únicamente bajo la condición de la contraprestación."[1]

Para que podamos aceptar criterios universales que deriven en leyes, normas o derechos igualmente universales, es necesario partir de un concepto universal de *ser humano*, que en Kant se considera como sujeto racional, a partir del cual es posible adoptar criterios mínimos de racionalidad, que son aquellos que nos pueden proveer de principios que, siendo universales, sean compartidos por todos.[2]

La universalidad de los derechos tiene justamente la gran tarea de hacer partícipes a *todos* los seres humanos de conceptos tales como: libertad, dignidad, autonomía y respeto, que coloque al individuo fuera de las posturas particularistas, que tienden a minar las características esenciales de todo ser humano.

> Precisamente el gran avance de la Modernidad, y en su seno del legado doctrinal kantiano, reside en haber formulado la categoría de unos derechos del género humano, para evitar cualquier tipo de limitación o fragmentación en su titularidad. A partir de entonces la titularidad de los derechos, enunciados como derechos humanos, no va a estar restringida a determinadas personas o grupos privilegiados, sino que va a ser reconocida como un atributo básico inherente a todos los hombres, por el mero hecho de su nacimiento.[3]

La importancia de los derechos humanos se debe, justamente a la aplicabilidad a *todos* los *seres*, sin importar el horizonte en el que estén situados, la universalidad, al no considerar la exclusión es que permite pensar en la plena realización de los tres principios básicos que Kant maneja como *principios básicos para el Estado civil*, a saber, libertad, la igualdad, y la independencia.

[1] Höffe Otfried. *Derecho intercultural*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2000, p. 201.

[2] Garzón Valdez, Ernesto. "El problema ético de las minorías étnicas". En *Ética y diversidad cultural*. Olivé, León. (compilador). México. FCE-UNAM. 1997.

[3] Cfr. El estudio preliminar de Antonio Enrique Pérez Luño al texto de Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant.*

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 23-30.

La autonomía de los seres humanos descansa tanto en la habilitación como en la restricción, en la habilitación de su libertad, del uso de sus derechos, y en la restricción que se le impone a los otros para que no agredan o dañen nuestra libertad, nuestro cuerpo y, porque no, nuestras propiedades. Sin embargo, este proceso no está concluido y, no pude haber un punto final, en tanto las relaciones de los hombres se encuentran en constante cambio.

La universalidad de los derechos responde a la necesidad de una aplicación y protección efectiva de los Derechos Humanos, de tal forma que no se vean minados ni en la teoría, ni en la práctica, que puedan responder a las exigencias actuales de los hombres, en tanto personas y en tanto ciudadanos, cualquiera que sea el lugar en el que nos encontremos. "La comprobación de diferencias fácticas no legitima la discriminación, sino que la lleva a postular, en el plano del "deber ser", la paridad de trato en función del dato común de la racionalidad, la dignidad o las necesidades de todos los miembros."[4]

La pretensión de universalidad de Derechos, sin duda alguna no siempre tiene la mejor de las bienvenidas, dado que, implica reformular posturas, creencias y aceptar la presencia de la alteridad, y, aún más importante, respetar al otro sin querer, pretender u obligarlos a que se adecuen a nuestra forma de ver y entender el mundo, bajo ninguna circunstancia debemos pretender colocar a los otros en el lecho de Procusto.[5]

Es innegable que no todos compartimos el mismo horizonte de intelección y, que en los proyectos basados en la distribución de ciertas leyes y normas de manera unilateral, se corre el riesgo de no tomar en cuenta la totalidad de los intereses de los miembros de la comunidad, es decir, de homogeneizarlos.

Parafraseando a Kant lo que se tiene que hacer es, buscar el reconocimiento universal de los derechos humanos, pero en el interior de la construcción de la *autonomía política*, no al interior de las construcciones culturales, sociales o morales del hombre, los cuales cada ser humano debe adoptar según sus perspectivas y necesidades, "debemos tener la convicción de que existen principios éticos comunes a toda la humanidad, sean cuales fueran las leyes y costumbres de cada país o comunidad.[6] Si se reconoce la existencia de principios éticos en cada comunidad, y se es respetuoso con su forma de vida, apelando a la validez de un derecho intercultural homogéneo, esto no implica que de él se pueda derivar "un código penal mundial homogéneo y a la vez general, con una jurisdicción penal mundial unitaria y competente para todo el globo."[7] Pues estaría traicionando el principio del cual partió, y se estaría creando un tribunal que nos haría recordar los tiempos de la santa inquisición.

Es del hombre de quien deben proceder los derechos y las reglas universales, y, es el mismo hombre quien debe considerar que esas leyes a las cuales les ha dado su asentimiento o bien, las ha creado, puedan ser perfectamente compatibles con la libertad e igualdad de las demás personas. La libertad tiene necesariamente que tener como referente a los miembros de la comunidad, si hemos de considerarla como una libertad dotada de sentido, con contenido real, fáctico.

[4] *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, No. 35. año 2001. artículo de Llano Alonso Fernando H. "Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista – cosmopolita de Inmanuel Kant."

[5] Procusto o Procustes: Mit. Sobrenombre de un bandido de Ática. Asaltaba a los viajeros y los tendía en unlecho de hierro, al que los adaptaba estirándoles los miembros o cortándoselos. Fue muerto por Teseo.

[6] Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Introducción de Salvador Giner. Ediciones Paidós I.C.E. | U.A.B.. España 1994. p. 11.

[7] Ob. Cit. *Derecho intercultural*. p. 158.

> Al reflexionar sobre las libertades, el de Köenigsberg parece intuir la doble dimensión, garantista y generacional de los derechos humanos. La dimensión garantista se concreta en un entretejido de procedimientos e instituciones que aseguran el marco jurídico y político para una existencia digna, libre e igual de los seres humanos, en tanto que la dimensión generacional potencia el enfoque dinámico y funcionalista de las libertades.[8]

Los derechos deben responder a las exigencias del hombre, en particular y de los hombres, considerados como una totalidad, es decir, de la humanidad, y, señalar que los derechos particulares pueden perfectamente articularse dentro de los derechos universales sin que se vea minada la personalidad o carácter jurídico de las personas.

Los derechos particulares y universales no tienen intereses diferentes, ni buscan escindir a las personas, ya que mantienen una relación de correspondencia necesaria, la relación de reciprocidad entre ambos tipos de Derechos es imprescindible, no se puede pensar a los Derechos particulares, sin los Derechos universales, y viceversa, ya que entre ellos existe una relación de complementación que debe estar regulada por el uso de la razón.

La pretensión de universalidad encaja justamente en esta vertiente, en que los derechos deben ser capaces de proporcionar una fundamentación a los derechos inviolables de cada persona en cualquier punto de la tierra en el que se encuentren, que la dignidad la libertad y la autonomía no tengan un referente empírico que vicie la pretensión de que seamos sujetos de derechos inalienables.

Si los derechos tuvieran que tomar un referente empírico, necesariamente estaríamos tomando como modelo a seguir los derechos y pretensiones de una cultura en particular, que pueden no coincidir con los derechos practicados por otro grupo de personas, si tengo la pretensión de imponer las leyes por las cuales me rijo, y, con ello mis derechos, estoy tratando de instrumentalizar a los otros en función de mis intereses.

El cosmopolitismo trabaja en pro de una convivencia sin fricciones, en la cual cada ser humano pueda dirigir su vida bajo reglas, que deben tener en cuenta la dignidad de los otros. El proyecto kantiano busca mostrar que los valores individuales no son contrapuestos a una pretensión de valores universales, pues los derechos particulares son la antesala de los derechos universales, de ahí que los derechos particulares se presenten como la piedra de toque para que éstos (los derechos universales) puedan darse de manera legítima dentro del marco de los derechos individuales.

> Si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad. Pero, si junto a la benevolencia se suele oír el derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgil.).[9]

[8] Pérez Luño, A.E., *El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos" en "Kant y los derechos humanos."* a su vez en *Historia de los derechos fundamentales.*(Tomo II: Siglo XVIII Volumen II: *La filosofía de los derechos humanos*. Cita tomada de Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2002. p. 47

[9] Inmanuel Kant. *Teoría y práctica*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, tercera edición, Madrid, Técnos, Clásicos del Pensamiento, 2000. p. 50.

Lo que el hombre debe buscar es la instauración y conservación de los derechos y principios de sus libertades, que los sujetos sean dueños de su voluntad, existe en Kant una fuerte apelación a la racionalidad de los hombres, por la cual se debe establecer el derecho cosmopolita, en tanto que es precisamente en la razón en donde radica el fundamento formal de la idea de identidad común de la cual participa la humanidad.

De la actividad racional de los hombres es que tienen que surgir los derechos que deben tener pretensión de validez universal, para salvar el problema de la aplicabilidad o vigencia de dichas leyes sólo en un territorio o a un grupo de individuos, los derechos deben de considerar a todas las personas, a la humanidad en general. El carácter de universalidad es lo que estaría salvando a los derechos de ser considerados excluyentes o sectarios.

> Deberíamos concebir los derechos humanos principalmente como demandas dirigidas hacia instituciones sociales e indirectamente como demandas frente a quienes sostienen tales instituciones. Esta interpretación *institucional* contrasta con la interpretación *interaccional*, que presenta los derechos humanos como derechos que someten el trato dispensado a los seres humanos a ciertas limitaciones que no presuponen la existencia de instituciones sociales. […] Un derecho humano es una demanda moral *ante* cualesquiera instituciones sociales impuestas sobre uno mismo y, por consiguiente, una demanda moral *contra* cualquier persona implicada en su imposición.[10]

Los derechos humanos deben pensarse actualmente como la alternativa mediante la cual los hombres podamos tener convivencias tolerantes, inclusivas y respetuosas con la totalidad de los miembros, en los derechos humanos se encuentra el hilo conductor que puede contribuir a facilitar la creación de un discurso multicultural incluyente, en donde la praxis jurídica del cosmopolitismo sea capaz de trascender las culturas. Estos derechos universales son expresión de la dignidad intrínseca de todo individuo, debiendo, en este sentido, ser aceptados y respetados por todos los Estados, con independencia de su sistema ideológico, político, económico o social, por lo que no deben de responder a las exigencias que pudieran imponer los intereses de los bloques geopolíticos existentes.

Para que existan leyes universalmente válidas, es indispensable que sean *categóricas*, es decir, que se encuentre libre de los elementos de la experiencia, que no pocas veces se encuentra acompañada de la costumbre, las cuales tienen carácter meramente subjetivo, por lo que estarían lejos de ser consideradas como el elemento del cual se pueda desprender o derivar una legislación universal, a través de la cual podamos trabajar para la construcción de una "cultura cosmopolita", que nos une a todos por medio de principios universales y formalistas como los enuncia Kant. No es gratuito que en los discursos actuales se considere que "sólo lo universal formal puede ser respetuoso con las diferencias."[11]

Cuando se consideran los derechos humanos inalterables, se convierte en un signo del bien precisamente aquello que ha sido objeto de crítica en la ética kantiana del imperativo categórico, su rigorismo. Es en este orden universal basado en el Derecho, en donde se encuentra la máxima expresión de la dignidad y la libertad de los seres humanos, este es el punto en el que encaja la filosofía kantiana con el proyecto de sociedad que se pretende forjar actualmente.

[10] Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos.* Traducción de Ernest Weikert García, España, Paidós, 2005. pp. 66-67.

[11] Cfr. Camps, Victoria. "La universalidad ética y sus enemigos". En *Universalidad y Diferencia.* eds. S. Giner y R. Scatezzini. Madrid Alianza. 1996.

La libertad ya no es simplemente una mera libertad individual, tenemos que pensarla como una libertad compartida, una libertad universal, cosmopolita, que tiene a la base el respeto a la intersubjetividad humana, misma que no puede ser socavada, negada o arrebatada por nadie.

> Al mismo tiempo, es preciso que tanto la cultura cosmopolita como sus valores universales entronquen con el humanismo defendido tradicionalmente por la doctrina iusnaturalista-racionalista y, muy especialmente, con el cosmopolitismo que inspira la filosofía política kantiana, porque sólo con esta perspectiva universalista estaremos en disposición de promover valores tan indispensables para el progreso, la unidad y la supervivencia de la humanidad, como la tolerancia, el pluralismo, la fraternidad y el consenso.[12]

Las sociedades respetuosas y tolerantes con dichos principios, son aquellas que se presentan con un auténtico espíritu cosmopolita, en tanto que dicha sociedad responde a un modo de ser y pensar integral e integrador, afirman en su propia existencia los derechos del hombre, sostienen una cultura cosmopolita, los cuales tienen que ser inherentes a su forma de vida, afirman en su propia existencia la validez de valores y principios humanos universales como la dignidad, la libertad, la igualdad y la justicia.

Kant, busca la universalización de los hombres como fines en sí mismo, lo cual se puede ir construyendo con la internacionalización de ideas que trabajen en aras de la dignidad y la libertad. Se trata de buscar criterios racionales universales que *no permitan* que nuestras identidades raciales o culturales nos sometan a nuevas formas de tiranía, justamente la universalidad estaría a favor de la indivisibilidad e interdependencia al concebir a la humanidad como una *unidad inescindible*. De ahí que una de las tareas más apremiantes sea el reconocimiento práctico de las libertades de los hombres, y buscar que los principios de libertad e igualdad sean garantizados jurídicamente como un atributo esencial de todo hombre. "Éste es el principio de los derechos individuales, los derechos humanos, el punto de inicio, el hombre, el punto al que se tiene que llegar, la humanidad entera. Es decir, una *universalidad* de derechos."[13]

Los derechos humanos o derechos del hombre pertenecen a todos, pero lamentablemente no se aplican a todos los hombres, en muchos puntos de la tierra encontramos a personas viviendo en situaciones infrahumanas. Si bien es cierto que los derechos humanos han sido establecidos con validez universal, también es cierto que es ingenuo pensar que los hombres respetamos el derecho de manera voluntaria. Si el derecho no es impuesto y respaldado por una institución de poder con penas y sanciones para aquellos que no respetan las leyes y normas establecidas, es muy difícil que se cumplan. No debemos pasar por alto el hecho de que no existe ninguna buena razón para reivindicar que el acceso seguro a los derechos humanos debe garantizarse de la misma manera en todas las partes del planeta ya que, como hemos señalado, responden a situaciones muy específicas.

Cierto que existen comunidades en las cuales el respeto a los derechos humanos es parte de su forma de vida, y que no se necesita institucionalizar tales derechos, pero lamentablemente no es el caso de toda la humanidad, por lo que en algunos Estados se necesita que los

[12] Anales de la cátedra Francisco Suárez, No. 35. año 2001. artículo de Llano Alonso Fernando H. "Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista – cosmopolita de Inmanuel Kant". pp. 237-238.

[13] Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2002. Capítulo 3. pp.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 23-30.

Derechos humanos sean considerados como parte de los Derechos de los ciudadanos, los cuales a su vez tienen que insertarse dentro de los marcos del derecho internacional para adquirir validez objetiva en el seno de una institución que les pueda otorgar legitimidad y legalidad.

Estamos entonces ante la consideración de que los derechos humanos adquieran el status de derechos civiles o de los ciudadanos, pero no se debe perder de vista la diferencia que subyace a cada uno de ellos, el que los derechos humanos queden *institucionalizados*, no debe afectar su esencia.

> Mientras que los derechos fundamentales positivos son proclamados por un Estado concreto, por lo que corresponden sobre todo a sus habitantes, los derechos humanos formulan la reclamación elemental de corresponder al ser humano, sólo por el hecho de ser éste lo que es. Los derechos humanos están por tanto referidos a la persona sencillamente como persona, mientras que los derechos fundamentales conciernen a la persona en cuanto miembro de un ente público concreto.[14]

La funcionalidad y operatividad que conlleva el establecer los derechos humanos como derechos positivos en alguna comunidad, puede no ser la mejor manera de hacerlos operantes en otra, ya que como lo enuncia Höffe, ahora los derechos humanos tendrían como referente a los hombres pero, en tanto ciudadanos del Estado, ya no por el simple hecho de ser persona, con lo que se enfrenta uno a un reduccionismo del término, pues ahora tendrá que señalarse quienes son los ciudadanos dentro de dicho Estado y, se dejaría fuera a aquellos miembros de la comunidad que no formen parte de la ciudadanía.

Conclusiones

Se tendría entonces que considerar la posibilidad de un cierto tipo de Estado que sea capaz de reconocer los diferentes tipos de derechos, sin que el reconocimiento de uno entre en detrimento de otros que finalmente, sólo afecta a las personas. Höffe ofrece la siguiente argumentación:

> Allí donde los derechos humanos entran a formar parte de la constitución, desde la cual obligan entonces a los poderes públicos, éstos, que antes eran sólo parte integrante de la moral jurídica universalista, se convierten ahora en elementos del derecho positivo, en derechos fundamentales de una comunidad jurídica particular. En la medida en que ésta reconozca los tres grupos de derechos humanos, no sólo los liberales derechos de libertad sino también los de participación democrática y, además, los derechos sociales, se le puede calificar de Estado constitucional democrático y de derecho.[15]

Este Estado constitucional democrático hunde sus raíces en el republicanismo kantiano, en tanto necesita de manea apremiante la consideración de la división de poderes, que es un componente básico para que se configure un Estado no autoritario, que sea capaz de limitar el poder y, ofrezca las estructuras constitucionales a través de la participación de los ciudadanos por medio de la representación, que puedan darse las condiciones de una coordinación entre las diferentes instancias de gobierno (legislativo, ejecutivo y judicial) para que se pueda pensar en una homogeneidad constitucional, tratando de eliminar los problemas a los que conlleva establecer la unidad del Estado en elementos culturales.

[14] Ob. Cit. *Derecho intercultural* p.168.
[15] Ob. Cit. *Derecho intercultural*. p.168.

> El modelo republicano de la ciudadanía nos recuerda que las instituciones de la libertad, aseguradas en términos de derecho constitucional, tendrán o no valor, conforme a lo que de ellas haga una población *acostumbrada* a la libertad, acostumbrada a ejercitarse en la perspectiva de la primera persona del plural de la práctica de autodeterminación.[16]

El Estado constitucional democrático que se considera como «el posible garante» de la positivación de los derechos humanos, necesita para su adecuado funcionamiento el compromiso de los hombres, *necesita de las acciones del nosotros*, no se puede siquiera concebir la posibilidad de que exista una institución, menos aún un Estado en el cual se garantice las libertades y los derechos de los seres humanos, sin que los hombres fuesen parte del proceso, la posesión de los Derechos es, finalmente una conquista incesante de nuestra libertad, es resultado de la deliberación de los sujetos que conforman dicho Estado, sin deliberación no hay consenso, no hay acuerdo. Sin deliberación no hay coordinación, solo subordinación.

Bibliografía

Anales de la cátedra Francisco Suárez, No. 35, año 2001. Artículo de Llano Alonso Fernando H. *Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista – cosmopolita de Inmanuel Kant.*

Garzón Valdez, Ernesto. "El problema ético de las minorías étnicas". En *Ética y diversidad cultural.* Olivé, León. (compilador). México. FCE-UNAM. 1997

Giner, S y Scatezzini, R. (eds.) Universalidad *y diferencia*. Madrid, Alianza 1996.

Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. (Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso). Editorial Trotta. 2000. p. 627.

Höffe Otfried. *Derecho intercultural*. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

Kant, Inmanuel. *Teoría y práctica.* Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, tercera edición, Madrid, Técnos, Clásicos del pensamiento, 2000.

Llano Alonso Fernando H. *El humanismo cosmopolita de Inmanuel Kant*. Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid. Dykinson, 2002.

Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos.* Traducción de Ernest Weikert García, España, Paidós. 2005.

Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Introducción de Salvador Giner. Traducción de Ma. José Nicolau y Gloria Llorens, España, Ediciones Paidós – I.C.E. │U.A.B., 1994.

[16] Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. (Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso). Editorial Trotta. 2000. p. 627.

El Trabajo

El Definidor central del Ser Humano

Antònia CERDÀ FIOL

Universidad de las Illes Balears

Introducción

El trabajo sigue siendo el definidor por antonomasia del ser humano. Mi propósito es demostrar el papel articulador del trabajo respecto a la vida social y como esta centralidad se ha ido construyendo históricamente; es decir, analizar el papel cambiante del trabajo y su situación actual. Aunque su papel viene siendo capital, varia en el transcurso de la historia; esto es así porque su centralidad depende de las relaciones sociales de producción y éstas se van transformando.

No hace mucho tiempo que nuestras sociedades están tan intensamente basadas en el trabajo: se ha convertido en el principal medio de subsistencia individual y se ha constituido en una relación de carácter fundamental, es la relación social por excelencia, es una relación social total.

A menudo se da por hecho que la concepción actual del trabajo se instituye en una categoría que ha permanecido invariable durante la historia hasta llegar intacta a nuestros días. Pero la noción de trabajo ha sufrido una importante evolución[1] porque el hombre

[1]No utilizo el concepto "evolución" en referencia a una evolución de la historia unilineal, como si ahora estuviéramos en la cima de dicho proceso. Difiero del marxismo vulgar y del evolucionismo cultural de Morgan en *Ancient Society* , surgido, según Llobera (1980), después de la Segunda Internacional, que asociaba las ideas de Marx y Morgan "la tendencia a asociar al marxismo con un sistema cerrado y dogmático por una parte y por otra la reducción de la concepción de la historia en Marx en un determinismo tecno-económico y un evolucionismo unilineal, actitudes ambas incurridas desde la Segunda Internacional, llegaron a su paroxismo con la formación del marxismo soviético" (Llobera, 1980: 98)

produce la historia a través de la transformación de la naturaleza y, con ello, sus relaciones con ella[2]. La idea de trabajo que tenían las sociedades pre-capitalistas, sociedades primitivas[3] o de los antiguos griegos y romanos, difieren de la nuestra, precisamente, porque en ellas no se concebía la transformación de la naturaleza: tal reconocimiento suponía aparentemente una blasfemia. Las sociedades pre-capitalistas son un ejemplo de sociedades no estructuradas por el trabajo en su acepción capitalista y, por eso mismo, los conceptos centrales que explicaban éstas sociedades difieren de la percepción que tiene la sociedad contemporánea actual. En el mundo capitalista contemporáneo el concepto de trabajo es una categoría homogénea que asociamos a conceptos de esfuerzo, satisfacción de necesidades, producción-transformación, artificio, intercambio o remuneración. De hecho, en las sociedades no-capitalistas no se encuentra un significado unívoco del término "trabajo".

En nuestra sociedad el trabajo es el medio para obtener lo que necesitamos para sustentarnos a partir de la venta de tiempo y de esfuerzo personal, a cambio de una remuneración monetaria o monetizable. Aunque, culturalmente, el trabajo trasciende su carácter técnico y su función en las relaciones de producción para ir más allá de ser un simple medio y ser mitificado. El análisis crítico-reflexivo desde la filosofía, desde otro ámbito no meramente económico-reduccionista-neoliberal, es una necesidad ya que el trabajo no debería reducirse a ser tratado como un concepto *de* y *para* la economía porque su implicación va mucho más allá.

Dado que la configuración del sistema capitalista se basa en la acumulación del capital, es decir, a su vez trabajo acumulado, ya desde el principio el trabajo queda sometido a la lógica de la eficacia y de la rentabilidad, convirtiéndose en un simple medio y en una mercancía más. El capitalismo necesita del trabajo para su reproducción, pero quien realiza el trabajo es el trabajador; un trabajador alienado, ya que la relación capital-trabajo requiere de esa alienación para su supervivencia. Por eso, muchos autores defienden que la crisis del capitalismo actual podría ser llamada la crisis del trabajo. Precisamente porque el Capital es una relación social que conlleva la expropiación, del hacer, del trabajo y de la vida de otros a partir de la apropiación de los medios de producción sociales. Por eso mismo, el Trabajo es la parte humana expropiada que resulta alienada en todos los aspectos de su vida. El capitalismo no es simplemente un sistema económico, desigual e injusto, sino un sistema marcado por contradicciones internas[4] porque se basa en la propiedad privada y la apropiación masiva de trabajo no pagado[5] bajo la forma de plusvalía[6], es también un sistema de dominación.

[2] Véase cita completa: "el hombre tiene historia porque transforma la naturaleza. Y asimismo, la naturaleza propia del hombre consiste en tener tal capacidad" (Godelier, 1989: 17), "(…) la más profunda de su capacidad de transformar sus relaciones con la naturaleza, transformando la misma naturaleza" (Godelier, 1989: 18)

[3] El uso que hago del término primitivo es literal: sociedad más temprana o antigua, primigenia, originaria. Por tanto, se omiten todas las consideraciones negativas atribuidas al término.

[4] El Capital necesita producir plusvalía relativa y convertirla en ganancia, está última depende, de la apropiación de la plusvalía a través de la fuerza de trabajo y de los gastos hechos en inversión y producción (salario, materias primas…). La composición en valor del capital resta ganancia a la plusvalía apropiada por el capitalista.

[5] Como decía Dalla Costa, "el trabajo no pagado de las mujeres en el hogar fue el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores asalariados, "la esclavitud del salario", así como también ha sido el secreto de su productividad" (1972: 31)

[6] El factor humano es el único capaz de generar plusvalía, es decir, el valor de más que crean con su trabajo, a través de la producción. Pero ese valor de más recae en los capitalistas quienes compran su trabajo a cambio de un salario que no se paga en relación al valor que generan los seres humanos sino es el precio que tienen como fuerza de trabajo (mercancía) en el mercado laboral. El capitalista compra fuerza de trabajo y medios de producción.

No obstante, el trabajo no es sólo una variable económica aplicada en la teoría del valor, y cuya función es solamente la de factor de producción; tampoco puede reducirse a su definición como gasto de la fuerza física y mental. El mundo del trabajo es un espacio central de formación de identidades y sigue siendo un estructurador fundamental de la vida y el tiempo cotidiano. Por eso, el trabajo sigue estando inmerso en nuestro discurso.

> Nadie puede afirmar que no esté en nuestra agenda como un grave asunto que acapara nuestra atención. Estamos inquietos por él y si algún funeral se anuncia no es precisamente el del trabajo. Eso no quiere decir que goce de buena salud, más bien parece lo contrario. Uno de los síntomas que lo aquejan es que algo que tanto nos preocupa padezca una alarmante inconsistencia y debilidad si lo consideramos en sí mismo. Cuando lo cogemos, cuando lo apretamos, se nos deshace en la mano. (…) (Díez, 2014: 11)

El trabajo no ha llegado a su fin sino que emergen complejas relaciones en el mundo laboral, aunque estén marcadas por formas de alienación. De hecho, aquí está presente la dimensión dual y contradictoria del mundo del trabajo, "que crea, pero también subordina, humaniza y degrada, libera y esclaviza, emancipa y aliena (…)" (Antunes, 2006:2)

El desafío de nuestra época es dar sentido al trabajo y fuera del trabajo, ya que hoy más que nunca se evidencia la superposición de tiempo de vida y tiempo de trabajo.

El cambio del trabajo desde la crisis

En los últimos años[7], el desempleo estructural ha evidenciado la crisis sistémica y la contradicción inherente del sistema capitalista. En el capitalismo avanzado cada vez se hace más difícil la vinculación entre capitalismo y salarización[8], una relación que es inherente al modo de producción capitalista. El incremento de la maquinaria en relación a la mano de obra ha sido el responsable de la informatización de los procesos productivos, lo que dificulta la relación entre capitalismo y salarización. Se calcula que en el 2010 este desempleo se situó en 61,1 %[9]. Las cifras de parados mundiales rondaban los 210 millones ese año y, sin embargo, en esta cifra se deben añadir los que formaban parte de la economía informal: más de 40 millones de desempleados en los países desarrollados. De este número Europa cuenta con más de 20 millones; en Japón, que representa la segunda más poderosa economía del mundo, crece peligrosamente el desempleo. Más allá del desempleo estructural, en franca expansión, se amplían y esparcen por todo el mundo los trabajadores/as inmigrantes (*gasterbeiters* en Alemania, *lavoro nero* en Italia, *los chicanos* en EUA, los *desakeseguis* en Japón), configurando un cuadro enorme de explotación a escala global. La relación empleo-población va disminuyendo ya que el empleo va agotándose como principal elemento de integración, de identificación y de fidelización de las nuevas generaciones y, del mismo modo, tampoco supone ya una garantía del Bienestar. Por eso, todos los discursos dominantes del trabajo están enfocados a defender la idea de un trabajador no-asalariado, a su vez diferenciado y segmentado, el autónomo, el emprendedor, el informal, etc. "Al contrario de un *adiós al proletariado,* tenemos un amplio abanico de agrupamientos y segmentos que componen la *clase-que-vive-del-trabajo*" (Antunes, 2000: 84).[10]

[7] Concretamente desde la crisis económica en el 2007.
[8] Idea de Andrés Piqueras (2014)
[9] Según los datos de la Organización Internacional del Trabajo (datos y fuentes).
[10] En los países avanzados hubo una *desproletarización* del trabajo industrial y fabril, es decir, una

En el 2006 el "efecto reemplazo" (del trabajo manual por las computadoras) contribuyó al fin del empleo seguro en los países del capitalismo avanzado. La consecuencia fue la polarización en el mercado laboral: salarios muy altos que requerían muy altas cualificaciones y salarios muy bajos para una mano de obra cualificada. Todo ello contribuye a impedir que se generen suficientes empleos y salarios adecuados para mantener una robusta demanda final. La alta generación de clases medias en los países del capitalismo avanzado declina, entonces, porque han dejado de existir las condiciones que lo posibilitaron: "trabajos seguros y salarios decentes" (Rabilotta, 2011).

Las nuevas condiciones de la organización social del trabajo se centran en la temporalidad y la flexibilidad laboral y las consecuencias que padece el trabajador son la inestabilidad y la fragmentación. Las transformaciones políticas y económicas del capitalismo en su última fase de expansión enfatizan la apropiación masiva de trabajo no pagado; por un lado, la clase asalariada sufre una extensión e intensificación del trabajo; el asalariado que tiene trabajo hace más horas no pagadas y con una mayor carga de trabajo en el tiempo establecido. Todo ello con unas políticas que han trabajado en esta dirección, imponiendo reajustes, reformas laborales de todo tipo (sobre todo para conseguir la flexibilidad laboral), privilegios hacia los detentadores de capital (en forma de reformas fiscales e incentivos varios), privatizaciones y desregulaciones. Por otro lado, los falsos autónomos que trabajan para otros haciéndose ellos mismos responsables de sus propios gastos, como el seguro, sus herramientas, su vehículo, con el agravante de que muchos de ellos no cobran hasta que el trabajo ha finalizado[11], sin tener en cuenta el tiempo invertido en el trabajo. La crisis[12] del 2007 agrava la situación, con la creciente oleada de paro, millones de personas se ven afectadas: ven como no pueden obtener una renta monetaria y tienen dificultad para encontrar una situación de recambio. Las ideas laborales van siempre enfocadas en la misma dirección: convertir a la población asalariada en mano de obra más barata y más adaptable a la voluntad de sus patronos.

> (…) Hay que tener en cuenta que asistimos a ese *impasse,* mientras se produce el declive del neoliberalismo financiero (en el que siempre han pervivido restos del keynesianismo) y no termina de coagularse ningún modelo nuevo que lo sustituya, a una profunda reestructuración de la dominación de clase y paralela concentración de poder entre las élites dominantes a escala transnacional. De acuerdo todo ello con la conjunción y combinación de formas "cognitivas", tyloristas-fordistas, pretyloristas y neotyloristas de explotación, coincidentes a su vez con una nueva dimensión de las relaciones laborales tendente hacia la privatización, una gestión de la fuerza de trabajo que prioriza el autodisciplinamiento y la "empleabilidad" (sustituyéndose el "derecho al empleo" por la gestión individual de la supervivencia), y una forma de consumo de la mano de obra que pivota cada vez más en torno a la sobre-explotación y la autoexplotación ("autónomos, emprendedores, *freelance*…) (Piqueras, 2015: 53)

disminución de la clase obrera industrial tradicional. Mientras se daba una *subproletarización* del trabajo, consecuencia de las formas diversas del trabajo parcial, precario, tercerizado, subcontratado, vinculado a la economía informal, al sector servicios, etc. Lo que se comprobó una significativa *heterogeneización*, *complejización* y *fragmentación* del trabajo (Antunes, 2000).

[11] O incluso, hasta que no hay beneficios reales.

[12] "La crisis afecta fuerte también el universo de la consciencia, de la subjetividad de los trabajadores, de sus formas de representación, de las cuales los sindicatos son una expresión" (Antunes, 2000: 85)

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 31-41.

El tiempo del fordismo (tan bien y profundamente sintetizado en la película de Charles Chaplin *Tiempos Modernos)* ya no es percibido como algo que esclaviza dado que el hombre tiene que ponerse a su merced; en nuestros días el tiempo es flexible y, como si de algo positivo se tratara, se convierte en un sistema de control[13].
No existe una diferencia palpable entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo. Las nuevas tecnologías ayudan a perfilar un nuevo espacio del trabajo que inunda y substituye el "tiempo de vida".

> Emergen nuevos procesos de trabajo, donde el cronómetro y la producción en serie son sustituidos por la flexibilización de la producción, por nuevos patrones de búsqueda de productividad y por nuevas formas de adecuación de la producción a la lógica del mercado. Se ensayan modalidades de desconcentración industrial, se procuran patrones de gestión de la fuerza de trabajo, de los cuales los procesos de "calidad total" son expresiones visibles no sólo en el mundo japonés, sino también en varios países del capitalismo avanzado y del tercer mundo industrializado. El "toyotismo" penetra, se mezcla o inclusive sustituye, en varias partes el padrón taylorismo-fordismo.
> Se presencian formas transitorias de producción, cuyos desdoblamientos son también agudos, en lo referente a los derechos del trabajo. Estas son desregulaciones, flexibilizaciones, para dotar al capital el instrumento necesario para adecuarse a su nueva fase. (Antunes, 2000: 84-85)

El tiempo flexible se convierte en una herramienta de control y sumisión tanto para la clase asalariada como para la clase no-asalariada, como los autónomos[14]. El tiempo flexible implica disponibilidad constante para pasar de un empleo a otro y, en consecuencia, el trabajador no puede organizar su vida a largo plazo. El capitalismo global va allá donde puede tener una mano de obra barata desplazando los lugares de trabajo. Es más, la nueva flexibilidad implica el desarrollo de nuevas habilidades constantes, la nueva economía global rompe con el ideal artesano; la habilidad del aprendizaje de una cosa bien hecha carece de sentido socializador. La nueva cultura del trabajo se centra en la idea de la meritocracia pero solo aparentemente.

Mediante los discursos del trabajo flexible, la clase asalariada y no-asalariada deben adaptarse a las nuevas condiciones laborales: temporalidad, flexibilidad y precariedad. No obstante, no son asumidas de la misma manera. La percepción del autónomo es que se encuentra en una posición mejor en relación a la clase asalariada gracias a la creencia de que posee una mayor independencia. Pero, en la práctica, actúa y vive como la clase asalariada, precisamente, porque el autónomo -o mejor dicho el falso autónomo- está en las manos de otro autónomo o jefe de la empresa que es quién le marca el horario y las tareas; el hecho de ser autónomo hoy en día no implica la posesión de los medios de producción. Por eso mismo;

> El trabajo que se debe investigar, por tanto, la sociología del trabajo es el conjunto de *trabajos* que, tras la división del trabajo, contribuyen a diseñar, fabricar y vender un producto, sea material o inmaterial. Ya sea asalariado o no; subcontratado o no, formal o informal; pagado o no pagado, etc. Y con ello en todas las dimensiones que un enfoque sociológico, muy influido por la ergonomía, la etnografía y la historia, implicaban. (Castillo, 2015: 23)

[13] Utiliza la palabra control en el sentido de vigilancia y fiscalización.

[14] Hemos de subrayar y constatar que la figura de autónomo en estos últimos años ha cambiado: si diez años atrás un autónomo o pequeño propietario era una persona que tenía capital para poder adquirir los medios de producción, hoy en día no es así. El hecho de ser autónomo no implica que se tengan los medios de producción sino que en la práctica funciona como un asalariado sin las prestaciones de éste; es lo que suele llamarse "falso autónomo". Además el autónomo no vende su fuerza de trabajo sino su trabajo, por eso, muchas veces no tiene ninguna remuneración hasta que el trabajo ha terminado.

En definitiva, el trabajo actual tiene un componente nuevo y éste es la tendencia creciente a la *gratuidad.* Tanto la clase asalariada como el falso autónomo viven y sufren diariamente el nuevo fenómeno. Maticemos: el capitalismo es un sistema económico que se caracteriza por la apropiación masiva de trabajo no pagado bajo la forma de plusvalía, por tanto, no es un fenómeno nuevo del sistema capitalista propiamente dicho. La novedad del fenómeno reside en las formas, tanto de la apropiación del trabajo no pagado como de la percepción que las personas tienen de tal hecho.

La percepción hacia el trabajo

Aunque el trabajo se "deshace en la mano", hemos de analizar qué consideración se tiene de él en el discurso, porque los hombres no hacen siempre lo que dicen ni dicen siempre lo que hacen: el imaginario se halla inmerso en lo social; por eso, el trabajo muchas veces es situado en un *status* que no se corresponde con el de su realidad relacional. De hecho es el imaginario, los elementos ideales que actúan en las relaciones sociales los que permiten el consentimiento y, así la legitimación de muchas relaciones entre dominantes y dominados. Además, solamente aumentando la capacidad de interpretación de la realidad se puede contribuir a facilitar la intervención sobre ella.

Las nuevas condiciones alteran las formas de consciencia posible, eliminando el imaginario antagonista. Frente a este escenario crece una paradoja: la verificación de una profunda derrota de la clase obrera junto con una fortísima visibilidad de la lucha de clases. La fortaleza del capitalismo reposa en su alta capacidad para trasladar a los trabajadores el peso de la crisis. Esto es así porque el nuevo modelo de acumulación reestructura las relaciones de poder entre los dominantes, así como, también las relaciones entre dominados y dominantes (Piqueras, 2008). Esto implica que la mitigación de los costes y efectos de la crisis se descarguen cada vez más en la clase trabajadora. Además, la crisis de sobreproducción lleva a la acumulación por desposesión, que implica los modos de vida y de trabajo nacionales y locales (Harvey, 2007). La crisis actual representa una fase de la lucha de clases en la que a los trabajadores les ha tocado la peor parte; justamente porque no es una crisis terminal[15], sino un largo y particularmente violento período del reajuste del dominio capitalista. Y en este reajuste del dominio capitalista la clase trabajadora pierde su consciencia de clase, que no implica la negación de la lucha de clases. Detengámonos en la definición de clase:

> Una clase es esencialmente una relación; y en el sentido que Marx le da, una clase ha de entenderse en estrecha relación con el concepto, fundamental en él, de ‹‹ relaciones de producción››, es decir: las relaciones sociales que entablan los hombres en el proceso de producción, que hallan expresión jurídica, en un grado considerable, como relaciones de propiedad o como relaciones de trabajo, sean las que sean en un determinado momento, son controladas por un grupo concreto (cuando, como ocurre en la mayoría de los momentos, hay una propiedad privada en los medios de producción), tenemos una ‹‹sociedad de clases››, definiéndose las clases según su relación con los medios y el trabajo de producción y las que mantienen entre sí. (De Ste Croix, 1988: 48)

[15] No podemos hablar de una crisis terminal, pero sí de una crisis general de valoración, aunque no haya un sistema económico alternativo (Márquez, 2010) lo que podemos afirmar es que se avecina un nuevo capitalismo.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 31-41.

Por tanto, una clase es la manera en que se encarna la explotación en una estructura social, es decir, la apropiación de parte del producto del trabajo ajeno, es decir, la plusvalía. Además, una clase es un grupo de personas de una comunidad que se identifica por su posición en el sistema global de producción social, definida según sus relaciones y condiciones de producción en relación a otras clases. (De Ste Croix, 1988) Pero, no todos los individuos pertenecen a una sola clase, algunos son miembros para unas cosas y otros para otras, la pertenencia a una será lo más significativo.

En palabras de Marx en su obra *El dieciocho de Brumario de Luís Bonaparte* escrita entre 1851 y 1852 dice;

> Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos (…). Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna de trabajo ni aplicación ninguna de métodos científicos (…). En la medida que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre. (Marx, 1851-1852: 144-145)

Para Marx la clase necesita tener unos intereses colectivos y tiene que contraponerse a otra clase social. Debemos tener en cuenta que el objetivo de Marx en última instancia era el cambio político, la transformación social. Sin embargo, en esta cita Marx demuestra una relación dialéctica en el concepto de clase social. Una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva. Analizando la cita, Marx nos dice que podemos definir una clase porque tiene unas características semejantes y que si sustituimos dichas características por otras quedará fuera de la definición. No obstante, Marx espera que una clase (‹‹en sí››) cumpla la segunda condición, es decir, tenga consciencia de clase, para llevar a cabo la transformación social y política. Pero, no por ello, se puede negar la dimensión objetiva, puede existir una clase sin haber desarrollado una consciencia de clase. De hecho, Marx afirma que "la burguesía alemana se halla ya en conflicto con el proletariado aun antes de haberse constituido políticamente como clase" (MECW, VI. 1975: 332).

La definición objetiva de clase de Marx citada en el prólogo de *la Contribución a la crítica de la economía política* dice*:*

> En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase de desarrollo de sus fuerzas productivas. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de consciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la consciencia del hombre quien determina su ser, por el contrario, el ser social es lo que determina su consciencia. (Marx, 1859)

Por tanto, es el proceso productivo que condiciona y determina la clase social. La consciencia de clase se derivará de su situación objetiva. Y la situación objetiva es que existe una clase social que posee los medios de producción y otra clase social que tiene que vender

su tiempo y fuerza de trabajo; esto es, en la sociedad del siglo XX, la clase capitalista y la clase trabajadora.

Pero, en realidad, la dimensión subjetiva de una clase es mucho más complejo, precisamente, porque

> El comportamiento de una clase como tal (el de los hombres *en cuanto* miembros de una clase) puede muy bien resultar inexplicable en los términos que podríamos aplicar con toda legitimidad a su comportamiento en cuanto individuos; e incluso que un determinado individuo o una serie de individuos pueden comportarse, *en cuanto* son parte constituyente de una clase, de un modo bien distinto del que podríamos esperar de él (o de ellos) en cuanto individuos. (De Ste Croix, 1988: 65)

Entonces, ¿qué ocurre con las clases en la sociedad capitalista actual?, ¿podemos afirmar que no existe la consciencia de clase en los individuos, en nuestros días? ¿No existe ninguna unión en la clase trabajadora para hacer frente a la clase dominante? Es cierto que no existe un proyecto de lucha de clase entendido como un proyecto común, pero existen pinceladas de organizaciones obreras y luchas comunes. La dimensión de la clase obrera en su forma subjetiva no ha desaparecido drásticamente. Pero, sí que ha sufrido transformaciones. Las dos definiciones marxistas no deben tomarse como contradictorias sino complementarias dentro de un proceso dialéctico, imposible de separar. El obrero migrante podía ser un ejemplo de ello, casi por definición se ve desposeído de desempeñar poder político alguno y en la práctica tiene pocas posibilidades de ejercer los mismos derechos políticos y laborales que un obrero, si definimos las clases sociales, sólo en relación al terreno político los obreros migrantes quedarían fuera de la definición de la lucha de clases.

El tema de las clases sociales es mucho más complejo como nos demuestran Boltanski y Chiapello (2002); el ascenso del nivel de vida de los obreros desde la segunda posguerra del siglo XX, favorece la teoría de la absorción de todas las clases, sobre todo la clase obrera, substituida por la clase media. Los autores defienden que hay un aumento a la no-pertenencia de clase, se fomenta que la gente no se piense en términos de clase, el concepto de clase no es negativo en sí mismo pero si la pertenencia a ella. [16] En palabras de Owen Jones (2012) la clase obrera es demonizada, todo lo que tiene que ver con ella es negativo y en donde había orgullo ahora hay rechazo. Mientras que cuando los asalariados se sienten identificados con una, esta es la clase media, un concepto vacío, de difícil definición, que es venerado tanto en la clase dominante como en los dominados[17] y que dificulta la percepción de la realidad social. "Fueron tan intensas las modificaciones[18] que incluso se podría afirmar que la *clase-que-vive-del trabajo* presentó la más aguda crisis de este siglo, que afectó no sólo a su *materialidad,* sino que tuvo profundas repercusiones en su *subjetividad,* como también en el íntimo relacionamiento entre estos niveles, afectó su *forma de ser* (Antunes, 2000: 84)".

[16] Idea que defiende Jones, (data) sobre todo en el caso de Inglaterra, el ataque directo a la clase obrera por parte de Thatcher a los mineros.

[17] Debemos prestar atención a la diferencia de la clase en sí y para sí; muchas veces la percepción que tiene uno mismo de la clase a la cual pertenece y está no se corresponden de manera objetiva. Una de las razones por la que se da dicha percepción errónea es porque mucha gente se percibe en relación al consumo; por eso mismo, no se percibe en relación al trabajo y se percibe como clase media, porque la distinción en la clase se produce en relación al tiempo de ocio y consumo.

[18] Unas modificaciones y transformaciones en el mundo del trabajo, que se dieron en la década de los ochenta en los países del capitalismo avanzado, tanto en la estructura productiva como en las formas de representación sindical y política.

Y la pregunta es ¿por qué se da esta nueva situación? Las transformaciones del capitalismo han contribuido a difuminar la visión de las clases sociales. La crisis de los sindicatos significó la pérdida para mantener las identidades de clase, junto con la individualización de la condiciones de empleo, asociada a numerosas empresas (Boltanski y Chapello, 2002). Además, el fenómeno de la globalización debilita las barreras institucionales y el capital tiene un gran interés por retomar las diferencias étnicas como base de exclusión en el mercado laboral que dificulta la percepción de la pertenencia de clase. Prueba de ello es el vocabulario utilizado (Boltansly y Chapello, 2002) cada vez más en los discursos políticos y en los media, donde no aparece la palabra clase obrera. De hecho, desde el último mandato del Partido Popular en España del 2015, la palabra trabajador se substituye por el de emprendedor. Precisamente para justificar el *trabajo atípico*, según la definición de Vasopollo y Martuffi (2003), que se encuentra en franca expansión Italia y España. El *trabajo atípico* expresa todas las formas de prestación de servicios diferentes al modelo-patrón, es decir, del trabajo efectivo, con garantías formales y contractuales, por tiempo indeterminado y *full-time* ya que la característica fundamental del *trabajo atípico* es la falta o insuficiencia del amparo contractual. En España e Italia el porcentaje de trabajo atípico e "independiente" es superior al 20% del total de empleos, el caso particular de Italia es de casi el 25% contra una media del 15% en el resto de Europa. Las formas de trabajo autónomos están presentes no sólo en el sector terciario sino también en los sectores de agricultura, turismo, en los transportes y en las telecomunicaciones (Antunes, 2006, 7).

> Ese cuadro configura una nueva morfología del trabajo: más allá de los asalariados urbanos y rurales que comprenden a los obreros industriales, rurales y de servicios, la sociedad capitalista moderna viene ampliando enormemente el contingente de hombres y mujeres tercerizados, subcontratados, *part-time*, ejerciendo trabajos temporarios, entre tantas otras formas semejantes de informalización del trabajo, que proliferan en todas partes del mundo. (Antunes, 2003: 7-8)

El nuevo capitalismo ha engendrado un mundo difícil de interpretar y en donde parece que las herramientas clásicas son obsoletas. Desde que el modelo neoliberal se impuso al regulacionismo y al Estado de Bienestar; el concepto de trabajador se va diluyendo siendo sustituido por el más implicativo y naturalizado concepto de emprendedor. El hecho es que la realidad social tiende a ser explicada en términos de consumo, siendo usado el concepto de consumidor en el lenguaje cotidiano en lugar de trabajador, dificulta la comprensión de la realidad social a la que hacemos referencia. No obstante, es imposible afirmar que no existe la pertenencia de clase, así como que no existen dos clases antagónicas, porque la clase capitalista sí tiene consciencia; el neoliberalismo es la expresión máxima de la consciencia de clase capitalista que quiere reestructurar las relaciones de poder.

La característica del nuevo panorama es que ni el trabajo asalariado ni el trabajo autónomo pueden ser garantía de salvación de la pobreza. Los trabajadores del último capitalismo son responsables de su acción y de su quehacer social y el trabajo, en muchos casos, ya no es garantía de bienestar o equilibrio ni siquiera de mera supervivencia. Las consecuencias para el trabajador son la incertidumbre, la frustración e incluso la improvisación; en palabras de Richard Sennett (2006) "nada a largo plazo" con toda la carga significativa de la frase. La planificación de futuro se hace imposible, la estabilidad conseguida por la adquisición de un empleo estable desaparece y la construcción de una perspectiva de futuro, de un proyecto, queda aniquilada; la inestabilidad irrumpe en la vida de los seres humanos. "(…) si el trabajo aún es central para la creación de valor, el capital, por su parte, lo hace oscilar, ora reiterando

su sentido de *perennidad*, ora imprimiendo su enorme *súper fluidez*, de la cual son ejemplos los precarizados, flexibilizados, temporarios, más allá, naturalmente, del enorme ejército de desempleados y desempleadas que se esparcen por el mundo (Antunes, 2006: 8).

Con todo ello, aumentan las condiciones de posibilidad de expulsar a los seres humanos fuera del sistema capitalista lo que, aunque pudiese parecer una medida liberadora, no lo es, porque la socialización se desenvuelve dentro de la tiranía del valor capitalista. De hecho, actualmente gran parte de la humanidad considera la imposibilidad de acceso al empleo como algo negativo, pues no dispone de más medio de vida que la venta de su fuerza de trabajo. Hoy en día el trabajo es percibido como un bien escaso, como un bien en sí mismo[19]. La división en la clase se articula entre quien "posee" trabajo y quien no lo "posee"; el hecho más importante es tener trabajo bajo cualquier condición. Aquí aparece el consentimiento en el discurso del trabajo: la ausencia de empleos hace que la percepción de los trabajadores en relación a las condiciones del puesto de trabajo sea secundaria y que lo más importante sea el hecho de tener trabajo. El discurso se construye gracias a la obtención del empleo y el consentimiento se mantiene e incluso se interioriza por el miedo a no tener trabajo.

El trabajo es el definidor del ser humano, precisamente por la ausencia de empleo, o porque cuando se tiene no goza de buena salud y, por tanto, el trabajador tampoco. La afirmación de la centralidad del trabajo dentro de la vida social no implica que el trabajo sea un nexo de unión entre el individuo y la sociedad en el sentido positivo de autorealización, pero no desaparece como centro de definición del ser social, como una característica de lo humano.

Pensarse en relación al trabajo se presenta como una hazaña difícil, pero hoy más que nunca se necesita revisar el concepto de trabajo, para poder entender el lugar que ocupa, que se piensa y dice de él; seguramente y con un ejercicio de sinceridad, cuesta desprenderse de lo que es algo tan propiamente humano.

Bibliografia

Antunes, R. (2000), La centralidad del trabajo hoy, *Papeles de Población*, 6 (25), 83-96, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Antunes, R (mayo 2006), El caracol y su concha: ensayo sobre la nueva morfología del trabajo. C. Nieves Ayús. III Conferencia Internacional, La Obra de Carlos Marx y los Desafíos del Siglo XXI. Conferencia llevada a cabo en la Habana, Cuba.

Boltanski L. y Chiapello (2002), *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*, Akal, Madrid.

Castillo J. (2015), *La Invasión del Trabajo en la vida*, Catarata, Madrid.

Dalla Costa, M. (1972), *Potere Femminile e Sovversione Sociale*, Marsilio Editori, Venecia.

De Ste. Croix, G.E.M (1988), *La Lucha de Clases en el Mundo Griego Antiguo*, Editorial Crítica, Barcelona.

Díez, F. (2014), *Homo Faber. Historia Intelectual del Trabajo, 1675-1945*, siglo XXI, Madrid.

[19] Utilizó el término un bien en sí mismo porque la ausencia de empleos, hace que cualquier empleo sea visto como una salvación o bendición.

Godelier, M. (1989), *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Madrid.

Harvey, D. (2007), *El nuevo Imperialismo*, Akal, Madrid.

Jones, O. (2012), *Chavs la demonización de la clase obrera*, Capitán Swing, Madrid.

Llobera, J. (1980), *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del Materialismo Histórico*, Anagrama, Barcelona.

Márquez, H. (2010), La gran crisis del capitalismo liberal, *Andamios*, 7 (13), 57-84.

Marx, K. (2000), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Disponible en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm.

Marx, K. y Engels, F. (1975), *Collected Works*, edición inglesa de 50 vols. (Moscú, Londres, Nueva York) vols I-XIV.

Marx, K. (1859), *La Contribución a la Critica de la Economía Política*, editorial Progreso, Moscú.

Piqueras, A. (2007), *Capital, migraciones e identidades*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana.

Piqueras, A. (2014), *La opción reformista: entre el despotismo y la revolución. Una explicación del capitalismo histórico a través de la lucha de clases*, Anthropos Editorial, Barcelona.

Piqueras, A. (2015), *Capitalismo Mutante. Crisis y lucha social en un sistema en degeneración*, Icaria Editorial, Barcelona.

Piqueras, A. (2008), Entrevista al sociólogo Andrés Piqueras (en línea) http://www.observatoriodelacrisis.org/2008/12/entrevista-al-sociologo-andres-piqueras-la-crisis-acentuara-la-proletarizacion-a-escala-mundial/ acceso 8 de diciembre 2008.

Rabillotta, A. (2011) El gran problema estructural del capitalismo (en línea) http://elpolvorin.over-blog.es/article-el-gran-problema-estructural-del-capitalismo-84564063.html, acceso 18 de septiembre 2011.

Sennet, R. (2006), *La Cultura del Nuevo Capitalismo*, Anagrama, Barcelona.

Vasopollo, L. y Martufi, R. "Lavoro Atipico, Lavoro che Cambia, come Lavore?, Revista *Proteo* 2-3, speciale, maio/dezembro 2003, Cestes, Roma.

Intersubjetividad desobediente en Hannah Arendt:

ni héroes solitarios ni masas rebeldes

Miquel C. OLIVER

Universidad de las Illes Balears

Introducción

Prácticamente todas las concepciones clásicas de la desobediencia civil exigen, como condición explícita o implícita de su validez, el que sea un *acto colectivo*, entre otros requisitos. Así, por ejemplo, lo dice la tradición liberal, con John Rawls (2009) a la cabeza, seguido de Ronald Dworkin (2002). Por su parte, dentro del paradigma democrático-discursivo, Jürgen Habermas (1983) reproduce esa demanda en términos análogos.[1] Por su parte, otros autores más recientes y vinculados al estudio de los movimientos antiglobalización, como Pablo Iglesias (2002, entre muchos otros), también lo presuponen. Incluso, es cierto que algunos autores ponen ya en duda ciertos elementos de la «ortodoxia»,[2]

[1] Velasco (1996, 160-161) también concibe la desobediencia como expresión de opiniones disidentes minoritarias, pero necesariamente articuladas en movimientos sociales: «[...] La desobediencia civil en sentido estricto es sobre todo un fenómeno social —la realización de actos ejecutados públicamente por un grupo organizado de individuos— con una marcada finalidad política». Lo mismo presupone al final de su artículo, concluyendo que la insumisión puede entenderse como desobediencia civil: «[…] La postura de […] los insumisos concuerda con los patrones señalados por la doctrina para tipificar la desobediencia civil. […] Es un movimiento colectivo, no individual» (Velasco, 1996, 177-178). No obstante, deja abierta la puerta a un ejercicio individual a pesar de esa organización general del movimiento: «Para los diversos individuos o grupos que en un determinado momento se encuentren en minoría, el ejercicio de la desobediencia civil representa en este sentido una forma de expresar pacíficamente sus desacuerdos con la opinión de la mayoría» (Velasco, 1996, 162).

[2] Cf. Celikates (2016, 985, la cursiva es mía): «Given that the questions raised here about the standard liberal

pero en general mantienen intacta esta exigencia de colectividad.

Pues bien, en este trabajo se realiza una relectura de las reflexiones arendtianas sobre la desobediencia civil, para mostrar como su comprensión de la misma como acción concertada permite entender la colectividad exigida con un significado inédito. Sus teorías de la acción y del poder como opuesto a violencia, presentes ya desde sus primeras obras, permiten reinterpretar la desobediencia bajo una luz discursiva que ofrece una alternativa a la disyuntiva singular-plural en el plano cuantitativo y conductual, desplazando el criterio de lo numérico a lo normativo y/o lo comunicativo, pasando así a manejar el par de conceptos subjetivo-intersubjetivo. Complementariamente, en la misma línea opera el criterio del altruismo, ya que también ilumina otra cara de la colectividad.

Este análisis del requisito de la colectividad está motivado por la proliferación de nuevas formas de protesta y acción crítica, especialmente en el entorno digital. Y es que en Internet se han desarrollado multitud de movimientos de denuncia que se podrían considerar desobediencia civil electrónica. En concreto, se ha planteado la posibilidad de que la revelación de información secreta o confidencial mediante el uso de las TIC, también denominada «efiltración», sea un subtipo o variedad de esa desobediencia (Comas, 2016). Sin embargo, uno de los primeros problemas que aparecen en relación con esa hipótesis es la potencial insatisfacción de varias condiciones de validez que tradicionalmente se han exigido a las acciones sociales para ser calificadas de desobediencia civil. Entre ellas, la publicidad, la responsabilidad, la lealtad constitucional y, dando pie a nuestras preocupaciones actuales, la colectividad.[3] Y es que la filtración ética de secretos suele ser protagonizada por agentes anónimos que evaden o rechazan los procesos públicos de enjuiciamiento, justificándose en una falta de democracia o déficits profundos del Estado de Derecho —incumpliendo así el respeto constitucional. Además, esa efiltración suele ser practicada de forma individual por parte de *hackers* aislados y trabajadores decepcionados o escandalizados porque, en su responsabilidad laboral, se topan con papeles comprometidos que les impelen a denunciar.[4]

Sin analizar toda la abundante literatura al respecto, problematizamos esa exigencia de colectividad para explorar la posibilidad de aceptar la práctica de la desobediencia civil, ya sea digital o no, con independencia de si el sujeto protagonista es individual o colectivo. Y esta empresa parece ser viable gracias a las propuestas arendtianas, cuya inmersión en un nuevo paradigma filosófico permite ya redefinir la colectividad como intersubjetividad desobediente. Así, es aceptable la colectividad como requisito de validez de la desobediencia, y es coherente calificar como tal a la efiltración u otras formas de rebeldía electrónica.

Colectividad: ¿pluralidad o intersubjetividad?

Inicialmente, la filósofa alemana se inscribe en la tradición mayoritaria, ya que fundamenta la distinción entre desobediencia civil y objeción de conciencia precisamente en el hecho de

definition show that its elements are far from unproblematic and uncontested, it seems appropriate to define civil disobedience in a way that is less normatively demanding and therefore less restrictive, as an intentionally unlawful and principled *collective* act of protest […]». Scheuerman (2014) relativiza la responsabilidad, no la colectividad —de origen republicano—, pero sí compatibiliza la práctica individual con la desobediencia civil.

[3] Cf. Comas (2017) sobre las dos primeras condiciones, la publicidad y la responsabilidad.

[4] Los más actuales y polémicos son WikiLeaks, fundado por Julian Assange, Edward Snowden, Chelsea Manning o Hervé Falciani. Sin embargo, disponemos de sus nombres precisamente porque son los más mediáticos. Porque solo son la ínfima punta del iceberg; símbolos sí identificados de la gran masa de individuos informantes o *whistle-blowers* anónimos, los auténticos reveladores de secretos o desobedientes virtuales.

ser siempre la primera un acto colectivo, nunca individual, en su acepción clásica. Así las cosas, Arendt sostiene que la desobediencia es practicada por una comunidad de personas, dando pie a la comprensión hegemónica de la misma como *acción colectiva*. Por tanto, esta colectividad es un rasgo definitorio y diferencial. Y no solo condición de validez, sino también de eficacia, ya que tendría escaso o nulo sentido el acto individual:

> Siempre que los letrados tratan de justificar al desobediente civil con un fundamento moral y legal, montan su caso sobre la base, bien del objetor de conciencia, bien del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley. Lo malo es que la situación d*el desobediente civil* no guarda analogía con ninguno de esos dos casos, por la sencilla razón de que *nunca existe como simple individuo; puede funcionar y sobrevivir sólo como miembro de un grupo*. Rara vez se admite esta condición e incluso en esos pocos casos tan sólo marginalmente se menciona: «*es muy poco probable que la desobediencia civil practicada por un solo individuo tenga mucho efecto*. Será considerado como un excéntrico al que resulta más interesante observar que reprimir. *La desobediencia civil significativa será por eso la practicada por una comunidad de personas que posean una comunidad de intereses*». Pero, *una de las principales características del acto en sí mismo* —evidente ya en el caso de los participantes en las Marchas de la Libertad y principalmente en la «desobediencia civil», donde se violan leyes (como, por ejemplo, las ordenanzas del tráfico), que el desobediente considera como irreprensibles en sí mismas, al objeto de *protestar contra leyes injustas, políticas gubernamentales u órdenes ejecutivas, presupone la existencia de un grupo de acción* (¡imaginemos a un solo individuo violando las ordenanzas del tráfico!) y ha sido adecuadamente denominada «desobediencia en su estricto sentido» (Arendt, 1998, 63, la cursiva es mía).

Esta cita parece indicar que Arendt entiende la colectividad como pluralidad numérica de personas que, fácticamente, realizan la misma acción —lo que ella llama «el acto en sí mismo». No obstante, inmediatamente después Arendt matiza o modifica —la cuestión está por dilucidar— qué entiende con esta característica, la colectividad, alejándose ya de su comprensión meramente «numérica», por así decirlo, y acercándose a una más «simbólica»:

> Debemos distinguir entre los objetores de conciencia y los desobedientes civiles. Los últimos son, en realidad, *minorías organizadas unidas por una opinión común más que por un interés común* y por la decisión de adoptar una postura contra la política del Gobierno, aunque tengan razón para suponer que semejante política goza del apoyo de una mayoría; *su acción concertada proviene de un acuerdo entre ellos*, y es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado (Arendt, 1998, 64, la cursiva es mía).

Por tanto, Arendt observa la radical diferencia entre objeción de conciencia y desobediencia civil en el hecho que esta última se basa esencialmente en una acción concertada sobre una opinión común, y no simple coincidencia de intereses, por parte de un grupo. Esta comprensión de la desobediencia ya presupone una teoría de la acción concertada, expuesta en otras de sus obras (Arendt, 1998 y 2006). Sería erróneo e incluso injusto no releer la concepción arendtiana de la desobediencia sin tenerlo en cuenta. De hecho, gracias a este marco teórico, Arendt está en condiciones de superar la identificación y/o reducción de la desobediencia a objeción, realizada por Dworkin. Es decir, Arendt puede rechazar la defensa liberal de la desobediencia civil, individualista y por ello, tan formalista-legalista como moralista, porque *ya tiene en mente un paradigma intersubjetivista y postmetafísico de la acción social* —y de la razón pública, podría decirse. Confirmándolo: «Son inadecuados si se aplican a la desobediencia civil los argumentos formulados en defensa de la conciencia

individual o de los actos individuales, esto es, los imperativos morales y los recursos a una "ley más alta", sea secular o trascendente» (Arendt, 1998, 64). De hecho, Arendt (1998, nota 13) rechaza el argumento que es aún individualista y apela a «principios superiores» que justifiquen la desobediencia civil, lo cual solo afectaría a la conciencia de la persona y no se basaría en esa necesaria opinión concertada o *colectiva*: «Me parece más que difícil aceptar esta comprensión de la ley superior "en términos de primeros principios" […]». Es decir, Arendt solo acepta justificaciones colectivas y discursivas de la desobediencia, nunca individualistas ni metafísicas, incluso a pesar de ser ya seculares o no religiosas.

Por tanto y ahí va nuestra tesis, en tanto que Arendt entienda como sinónimos la acción grupal con acción concertada, *el requisito de la colectividad es perfectamente aceptable e incluso necesario. Porque no describe ni prescribe el número plural de personas que efectiva o prácticamente están realizando una conducta idéntica y simultánea en el mismo tiempo y espacio, sino que apunta al carácter intersubjetivo de las razones compartidas que fundan esa acción*. Es decir, el rasgo colectivo de su justificación, no de su realización.[5]

Para Arendt es imposible justificar la desobediencia civil individualistamente: «En este nivel, no sólo será "difícil" sino imposible "velar por que la desobediencia civil sea una filosofía de la subjetividad […] intensa y exclusivamente personal, de forma tal que, cualquier individuo, por cualquier razón, pueda desobedecer"» (Arendt, 1998, 65). Ella quiere superar la aproximación subjetivista a la desobediencia, que subordina la opinión compartida y la acción concertada a la conciencia individual, porque contrae muchos problemas de indeterminación normativa. Para lograrlo, considera que debe alejarse de las posturas de Sócrates y Thoreau, los dos ejemplos clásicos de defensa de la responsabilidad individual:

> Para quienes han sido educados en *la tradición occidental de la conciencia* —¿y quién no lo ha sido?— parece sólo natural considerar su acuerdo con los demás secundario ante una *solitaria* decisión *in foro conscientiae*, como si lo que tuviera en común con otros no fuera, en modo alguno, una opinión o un criterio, sino una conciencia común (Arendt, 1998, 67, la cursiva es mía).

Inequívocamente, Arendt ya identifica la filosofía —o metafísica— del sujeto como la tradición occidental de la conciencia, algo que precisamente Habermas (1992) pretendía superar con su teoría de la acción comunicativa, preconizada por la acción concertada arendtiana. Por ello, Arendt permite entender como las concepciones de la desobediencia de Rawls, Dworkin, etc., son inválidas porque aún están atrapadas dentro de la filosofía moderna del sujeto. En cambio, *a partir del siglo XX se vive un giro lingüístico que afecta también a la desobediencia civil, en tanto que acción política enmarcada en el paradigma comunicativo*.[6]

La siguiente cita ahonda en esta visión según la cual la acción desobediente refleja un acuerdo de varias personas, al margen de la cantidad de actores que la realizan:

> La mayor falacia del debate actual me parece que es la presuposición de que estamos tratando de

[5] Así, es errónea la anterior apreciación arendtiana sobre el incumplimiento de la normativa de circulación. Si la acción desobediente se funda en razones concertadas, seguirá siendo válida, aunque sea implementada individualmente. Eso sí, se podría cuestionar su eficacia o poder, pero eso es harina de otro costal, una dimensión más bien estratégica y no normativa —pero no por ello menos importante. De hecho, Iglesias (2003, 5) también piensa la colectividad como instrumento técnico de organización para aumentar la eficacia de la desobediencia: «Una de las potencialidades que ofrece la acción colectiva es precisamente alcanzar la máxima eficacia en términos políticos, con los mínimos costes para los individuos que desobedecen actuando como grupo».

[6] No podemos dar cuenta de la complejidad y profundidad del giro lingüístico, pero sí encuadrar nuestras referencias a la pretensión hermenéutica y/o discursiva de superación de la filosofía moderna del sujeto.

> *individuos* que se lanzan *subjetivamente* y *conscientemente* contra las leyes y costumbres de la comunidad —presuposición que es compartida por los defensores y los detractores de la desobediencia civil. La realidad es que *tratamos con minorías organizadas que se lanzan contra mayorías* supuestamente inarticuladas, aunque difícilmente «silenciosas».[7] Y creo que estas mayorías han cambiado en modo y *opinión* hasta un grado sorprendente bajo la presión de las minorías (Arendt, 1998, 105, la cursiva es mía).

Como se observa, Arendt nos ofrece incluso una herramienta para criticar a los propios promotores de la desobediencia porque, al apuntar al binomio subjetividad-intersubjetividad, rechaza lo que ella considera una fundamentación errónea de la misma. Esto es, las opiniones individuales como motivación de la acción, basadas en la conciencia personal —religiosa o no. Por el contrario, ella aboga por una opinión concertada como resorte para la conducta colectiva. Por ello, el criterio para legitimar esa acción no debe ser el tipo de sujeto que actúa, individual o colectivo, sino el carácter del fundamento de sus opiniones o motivaciones.

De ahí la crítica al individualismo metodológico del Derecho —principalmente penal:

> Resulta al respecto quizás infortunado que nuestros recientes debates se hayan visto en buena parte dominados por *juristas* —abogados, jueces y otros hombres del Derecho— porque ellos *encuentran una especial dificultad en reconocer al desobediente civil como miembro de un grupo y prefieren verle como un transgresor individual* y, por eso, un acusado potencial ante un tribunal. A la grandiosidad del Derecho Procesal le interesa *hacer justicia a un individuo y no le importa el* Zeitgeist *o las opiniones que el acusado pueda compartir con otros* y trate de presentar al Tribunal (Arendt, 1998, 106, la cursiva es mía).

Sin duda, Arendt pone el acento en el hecho de compartir una visión u opinión —*Zeitgeist* en la cita—, no en el hecho de actuar físicamente *en masa* o como si de una marabunta rebelde se tratara —de ahí parte del subtítulo del presente trabajo.[8]

Adicionalmente, en sus reflexiones sobre el origen de la obediencia debida, Arendt liga una serie de conceptos clásicos —asentimiento, contrato horizontal, reciprocidad, etc.— con otro derecho y práctica social clave, el de asociarse voluntariamente. Lo destacable ahora es que *Arendt también basa el fundamento de la asociación en la intersubjetividad e identifica la desobediencia con un modo de esa práctica*, en tanto que forma de disentir. Una asociación es definida como una unión libre de personas, efímera y *ad hoc* o con objetivos a corto plazo (Arendt, 1998, 102).[9] Arendt las considera el mejor ejemplo del espíritu político

[7] Arendt se refiere críticamente al concepto de «mayoría silenciosa», convertido en frase polémica por parte de Richard Nixon al demandar éste, en 1969, el apoyo de la «callada» ciudadanía a la guerra del Vietnam.

[8] El concepto de «masa» requiere un análisis que excede este artículo. Pero su uso es pertinente porque conecta con el sentido que se le da en la época, en tanto que conjunto de individuos que actúan de forma similar pero irreflexiva e/o irresponsablemente. Por otro lado, Arendt obvia que es totalmente acertado que en el Derecho no se juzguen opiniones personales ni ideas, ya que se trata de un derecho penal de la acción y no de intenciones o «de autor», lo cual sería altamente peligroso. Además, como diremos después, la delincuencia civil también puede ser colectiva en el sentido de «intersubjetiva», es decir, a partir de opiniones comunes. Por tanto, *esta intersubjetividad normativa solo es un criterio necesario, pero todavía insuficiente*.

[9] Esta definición es problemática porque, al demandar la independencia de las asociaciones, presupone la posibilidad y la deseabilidad de una condición «apolítica» o «no-ideológica» de las mismas —recordemos que, paradójicamente, considera tales acciones concertadas como origen del poder: «Podrían desencadenarse todos los demonios si el modelo contractual originario —promesas mutuas con el imperativo moral *pacta sunt servanda*— se perdiera. En las circunstancias de hoy esto podría suceder si tales grupos […] hubiesen de sustituir sus actuales fines por compromisos ideológicos, políticos o de otro género. […] Lo que amenaza al grupo estudiantil, principal grupo de desobediencia civil del momento, no es el vandalismo, la violencia, los

estadounidense, en tanto que reflejo de la «acción humana», la clase de conducta específica de la Política, a pesar de su declive en la sociedad de masas moderna, según su diagnóstico:

> […] Porque los americanos siguen considerando justamente a la asociación como el único medio que tienen para actuar». Los últimos años, con las masivas manifestaciones en Washington, a menudo organizadas por el estímulo del momento, han demostrado hasta que inesperado grado siguen vivas las antiguas tradiciones. Podría escribirse hoy la observación de Tocqueville: «Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos adoptan una opinión o un sentimiento que desean promover en el mundo» o han hallado alguna falta que desean corregir, «buscan una ayuda mutua y tan pronto como uno encuentra a otro, se combinan […]» (Arendt, 1998, 102).

De nuevo, Arendt describe su concepción de la acción política como acción concertada, es decir, colectiva a partir de una opinión común. Es más, *Arendt propone una teoría del poder alternativa* —a la neorrealista de corte hobbesiano-weberiano— a partir de este tipo de acción asociativa, inspirándose explícitamente en Tocqueville:

> *Desde este momento ya no son hombres aislados, sino que vistos desde fuera constituyen un poder*, cuyas acciones sirven de ejemplo y cuyas palabras son escuchadas. […] El quid de la aprensión de Tocqueville: «La capacidad de cooperación para un objetivo común, durante tanto tiempo instrumento de poder monopolizado en manos de las clases superiores, es ahora uno de los más formidables en manos de las más bajas» (Arendt, 1998, 102-104, la cursiva es de la autora).

Para ser vistos y escuchados, los seres humanos deben asociarse. Individualmente, permanecerán invisibles e impotentes. Pero lo relevante no es el número en sentido matemático sino el hecho de compartir ideas y opiniones. Es decir, la intersubjetividad, también presente en los colectivos desobedientes; conjuntos de personas que comparten una opinión común y, por ello, generan una forma de poder «discursivo», coherente con el espíritu de la Constitución de EE.UU. al que Arendt constantemente apela:

> Estimo que *los desobedientes civiles no son más que la última forma de asociación voluntaria* y que se hallan completamente sintonizados con las más antiguas tradiciones del país. ¿Qué podría describirles mejor que las palabras de Tocqueville: «Los ciudadanos que forman la minoría se asocian, primero, para mostrar su *fuerza numérica* y disminuir así el poder moral de la mayoría»? (Arendt, 1998, 103, la cursiva es mía).

De hecho, es este mismo *carácter asociativo* lo que permite distinguir la desobediencia de la objeción de conciencia: «En contraste con el objetor de conciencia, el desobediente civil es miembro de un grupo y este grupo […] está formado de acuerdo con el mismo espíritu que ha informado las asociaciones voluntarias» (Arendt, 1998, 105). Así, se repite que la desobediencia debe ser colectiva. Ahora bien, este rasgo depende del hecho de compartir un espíritu o una opinión común, no del hecho de, eventualmente, realizar una acción idéntica de forma simultánea y en el mismo espacio. Es una coincidencia simbólica, discursiva y/o normativa, no conductual. Para que se entienda: ¿puede existir una asociación de una única

malos modos y las peores maneras sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) que, en realidad, escinden y disuelven la asociación» (Arendt, 1998, 104-105). Significativamente, no se criminaliza ni rechaza tanto el uso de la violencia como el partidismo. Huelga decir que, obviamente, no hay nada más «ideológico» que considerar la posibilidad de una forma de poder no «ideológica».

persona? Evidentemente, no. De ahí su carácter necesariamente colectivo. Ahora bien, ¿requiere una asociación, para ser tal, que todos sus miembros realicen la misma conducta, al mismo tiempo y en el mismo lugar? Tampoco. Lo que la constituye es la coincidencia en la voluntad y en los objetivos comunes de esas diversas personas, algo que, eventualmente, hará que actúen en consonancia o concertación, pero no necesariamente o no siempre «juntas». *En ese sentido, la desobediencia civil es una acción asociativa y la colectividad es un requisito aceptable y exigible, también para su extrapolación al mundo digital*.

La correlación entre las distinciones moral-política y subjetivo-intersubjetivo

Arendt construye su argumentación en favor de la desobediencia civil sobre la base de su conocida distinción entre moral y política, relacionándose la primera con el ámbito de la conciencia individual y la segunda con las relaciones cívicas en el espacio público. Es decir, la moral se circunscribe en el ámbito de la subjetividad, mientras que la política es el reino de lo intersubjetivo. O, en sus propias palabras, correlacionándose respectivamente con el conflicto entre: a) el deseo personal e individual del «hombre bueno y virtuoso» *versus* b) el deber oficial y colectivo del «buen ciudadano».[10]

Gracias a esta dualidad, Arendt lee severamente tanto a Thoreau como a Sócrates. Y su crítica ayuda a comprender mejor nuestra resignificación de la colectividad, porque es en sus mismos términos que *«lo colectivo» aparece como sinónimo de intersubjetivo y no meramente de plural en clave numérica* ―a pesar de poder errar en su valoración, claro.

Respecto de Thoreau, aunque lo considera un mejor ejemplo, Arendt aún lo ve como heredero de la tradición individualista, subjetivista y moralista. Es decir, pertenecer aún al paradigma de la conciencia moderna. Por contra, Arendt defiende una práctica desobediente como acción política e intersubjetiva, cuya herencia es la tradición republicana-cívica:[11]

[10] «Este posible conflicto entre el "hombre bueno" y el "buen ciudadano" […], entre el ser individual, con o sin creencias en una vida posterior y el miembro de la comunidad o, como diríamos hoy, entre la moralidad y la política, es muy antiguo ―más antiguo, incluso, que la palabra "conciencia", […] de origen relativamente reciente― y casi tan antiguas son las justificaciones de una y otra postura» (Arendt, 1998, 70).

[11] Velasco (1996, nota 13) reproduce tanto la distinción arendtiana entre moral y política como su preferencia por la segunda en la justificación de la desobediencia civil, compartiendo además los argumentos, ya que también rechaza el subjetivismo de la conciencia individual: «Esa posición tan personalista le lleva a distinguirse también del desobediente civil, pues "lo único que el desobediente ético pretende es la paz consigo mismo"». De hecho, también distingue entre objeción y desobediencia en base a esa polaridad entre moral y política, uniendo de forma análoga la colectividad con el razonamiento compartido, es decir, una intersubjetividad que puede superar la mera pluralidad conductual: «Se ha convertido casi en un tópico considerar la desobediencia civil como un comportamiento vinculado estrechamente a las convicciones morales. […] Pero se pasa por alto el hecho de que los protagonistas de esa forma *estratégica* de acción colectiva no apelan a su conciencia moral en la exposición de razones, sino a los principios reconocidos en el ordenamiento jurídico, con especial referencia a la Constitución. No se trata, pues, de una objeción por motivos de conciencia (en cuyo caso además la probanza tendría que ser más completa, argumentada y rigorosa ante la imposibilidad de alegar motivos socialmente compartidos), sino de un ejercicio de la autonomía pública del individuo, esto es, de su capacidad de autodeterminación como ciudadano: considerado la mayoría de las veces mero destinatario de las normas legales y de las decisiones de la administración, el ciudadano interviene por vía negativa y de modo indirecto en el proceso legislativo también como autor. […] Con tal forma organizada de disidencia política se interviene activamente en la vida pública de la sociedad y, por tanto, al tratarse de un fenómeno eminentemente político, lo lógico sería insertarla en el marco correspondiente. Por el contrario, la identificación de los desobedientes como seguidores dogmáticos de una ética de la convicción no sería más que una estratagema interesada» (Velasco, 1996, 171, cursiva del autor).

> *[Thoreau] defendió su posición, basándose* no en la relación moral de un ciudadano con la ley sino *en la conciencia individual y en la obligación moral de la conciencia*: «No es deber de un hombre, como cosa corriente, dedicarse el mismo a la extirpación de todo lo que esté mal, aún de lo que esté peor; puede tener lícitamente otras preocupaciones a las que consagrarse; *pero es su deber, por lo menos, lavarse las manos respecto de esto, y si no vuelve a pensar más en ello, no proporcionarle prácticamente su apoyo*» (Arendt, 1998, 69, la cursiva es mía).

Arendt destaca como Thoreau no fundamenta la desobediencia en una finalidad utópica de mejorar el mundo. Su sentido es exclusivamente no convertir al desobediente en corresponsable de un mal. Literalmente, desobedecer es la única manera que él observa de no ensuciarse las manos, de no ser cómplice. Para Thoreau, desobedecer es no cometer una injusticia; pero no supone realizar un acto de denuncia crítica ni propuesta de cambio. De ahí que su propuesta resulte individualista, egoísta o egocéntrica, ya que no parece mostrar ningún compromiso para con la sociedad ni el bien común:

> Thoreau no pretendió que el lavado de manos de un hombre ante esa cuestión mejoraría el mundo ni que un hombre tuviera obligación de mejorarlo. Él «llegó a este mundo, no fundamentalmente para convertirlo en un buen lugar en que vivir, sino para vivir en él, fuese bueno o malo». Además, así es como llegamos al mundo. Con suerte, si el mundo y la parte de él a la que llegamos es un buen lugar para vivir entonces, o al menos un lugar donde *los males que se cometen no son «de tal naturaleza que le obliguen a uno a convertirse en agente de la injusticia para otro». Porque sólo si este es el caso, «entonces, yo digo, violaré la ley». Y Thoreau tenía razón: la conciencia individual no exige nada más* (Arendt, 1998, 69, la cursiva es mía).

Siempre según Arendt, el estadounidense entiende la desobediencia como la *ultima ratio* para impedir la propia colaboración en actos injustos e inmorales, no para impedir el mal o la injusticia en general y/o cometida por otros. Es decir, si fuese prácticamente posible actuar de tal modo que un tercero cometa un mal *sin* que la conducta propia influyera en ello o sin facilitar esa acción incorrecta, Thoreau no abogaría por desacatar en absoluto, ya que no sería su responsabilidad. Solo está preocupado de su propia conciencia individual; de poder cargar el peso de su parte de *culpa*. La enjundia está, claro, en que Thoreau acierta al considerar que la conciencia no exige otra conducta más comprometida porque «la subjetividad no da para más», parafraseando la última línea de la cita anterior. De ahí la demanda arendtiana de una conciencia pública o colectiva, es decir, intersubjetiva, que sí permita una desobediencia civil más altruista o utópica, en el sentido arendtiano de política y no meramente moral. Porque para Arendt, la conciencia individual no es el criterio normativo adecuado para juzgar ni motivar la acción social: «Aquí, como en cualquier otra parte, *la conciencia es apolítica*. No se halla fundamentalmente interesada en el mundo donde se cometen los males o en las consecuencias que tales males tendrán para el curso futuro del mundo» (Arendt, 1998, 69, la cursiva es mía). En breve, Arendt rechaza el individualismo presente en Thoreau.[12] Y define

[12] «Thoreau fue lo suficientemente consecuente consigo mismo como para reconocer y admitir que estaba expuesto a la acusación de irresponsabilidad, la más antigua acusación formulada contra el "hombre bueno". Afirmó explícitamente que él no era "responsable del venturoso funcionamiento de la maquinaria de la sociedad" porque no era "el hijo del ingeniero"» (Arendt, 1998, 70-71). Thoreau expresa así el individualismo liberal que no se hace responsable de los males de la sociedad o del Estado, completamente ajenos a él. Simplemente quiere salvar su conciencia, nada más, en una concepción de la sociedad típicamente contractualista liberal, es decir, como artificio creado por individuos totalmente independientes y preexistentes, en contra de la visión republicana. «De aquí se deduce que *las normas de la conciencia dependan del interés por uno mismo*. Señalan:

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 43-58.

«política» como la preocupación por el mundo en común, presente pero también futuro.

Por otro lado, Arendt también considera a Sócrates individualista, moralista y subjetivista:

> Sin embargo, la razón de que «al nivel de la moralidad individual, sea completamente intratable el problema de la desobediencia a la ley», sigue siendo de un orden diferente. *Los dictámenes de la conciencia no sólo son apolíticos, sino que, además, se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas*. Cuando Sócrates afirmó que «es mejor sufrir el mal que hacer el mal», quería decir claramente que era *mejor para él*, de la misma manera que era *mejor para él* «estar en desacuerdo con multitudes que, estando sólo, hallarse en desacuerdo (consigo mismo)». […] Platón deja a Sócrates hablar como filósofo que ha descubierto que los hombres no solo se comunican con sus semejantes sino también consigo mismos y que *la última forma de comunicación —con mi ser y realizada por mí mismo— prescribe ciertas normas a la primera*. […] Platón, en posteriores diálogos (*El Sofista* y *Teetetes*), estudió esta comunicación socrática del yo conmigo mismo y definió el pensamiento como un diálogo mudo entre el yo y el mí mismo; existencialmente hablando, este diálogo, como todos los diálogos, requiere que los participantes sean amigos. […] *La validez de las proposiciones socráticas* depende de la clase de hombre que las expresa y de la clase de hombre a quien se dirigen. Son verdades evidentes por si mismas para un hombre en tanto que éste es un ser que reflexiona; para quienes no reflexionan, para quienes no mantienen comunicación consigo mismos, *no son evidentes en si ni pueden ser demostradas* (Arendt, 1998, 71-72, la cursiva es mía).

Claramente, Arendt desaconseja pensar la desobediencia desde la moralidad individual por su subjetividad —de ahí su «apoliticidad»—, siendo así cualquier juicio egocéntrico y potencialmente utilitarista. Es decir, Arendt empareja esta tendencia hacia el propio bien o la utilidad personal con la moralidad subjetiva, frente a la búsqueda del bien común, más bien política, a lo que volveremos después. Así, uno de los fundamentos de la conducta socrática es el monólogo interior y no el diálogo cívico, a pesar de representar el ateniense uno de los máximos exponentes de la conversación mayéutica. Es decir, una subjetividad autorreferencial que se impone a la normatividad *colectiva* o comunitaria. O intersubjetiva, porque Arendt ya a apela a este marco para fundamentar la normas políticas —que después, en segunda instancia, validarán la desobediencia—, tal como se observa en el mismo uso de los términos «proposición» y «validez», propios de la concepción postmetafísica de la verdad y claves en el deliberacionismo habermasiano.[13]

Para Arendt es incorrecta toda justificación moralista de la desobediencia civil, añadiendo dos razones que ahondan en esa comprensión intersubjetiva de la condición de colectividad:

> El inconveniente político y legal de semejante justificación [moralista] presenta dos aspectos. En primer lugar, *no puede ser generalizado*; para mantener su *validez* tiene que seguir siendo subjetivo. Puede que no moleste a la conciencia de otro hombre aquello con lo que yo no puedo vivir. El resultado es que *la conciencia se alza contra la conciencia*. «Si la decisión de violar la ley dependiera realmente de la conciencia individual es difícil advertir en la ley cómo se halla el doctor King en mejor posición que el Gobernador de Mississipi, Ross Barnet, quien también creía profundamente en su causa y estaba resuelto a ir a la cárcel». El segundo, y quizá aún más serio, inconveniente es que *la conciencia*, aunque definida en términos seculares, *presupone no solo que el hombre posee la facultad innata de distinguir lo que está bien de lo que está mal*, sino también que el hombre está interesado en sí mismo porque la obligación surge solamente de este interés. Y

cuidado con hacer algo con lo que no serás capaz de vivir» (Arendt, 1998, 72, la cursiva es mía).

[13] Cf. Habermas (1998). En esa medida, lamentamos que Habermas no haya reconocido suficientemente la herencia arendtiana en su obra, excelentemente detectada por Velasco (1996, 165 y nota 25).

difícilmente puede presuponerse este género de interés (Arendt, 1998, 72-73, la cursiva es mía).

La primera razón es *el particularismo y/o el relativismo* inherente al individualismo y a una validez intrínsecamente subjetiva, frente el universalismo propio de la posición normativa cívico-republicana o discursiva que solo la intersubjetividad permite.[14] En otras palabras, el moralismo subjetivo solo lleva a la «lucha de conciencias particulares». En segundo lugar, *la indeterminación normativa* propia de posiciones subjetivistas, ya que, en un alegato —rotundo pero tácito— en favor del giro discursivo, Arendt niega que una conciencia individual —religiosa o no— tenga un acceso privilegiado a las clásicas categorías morales. De hecho, lo que Arendt pone de relieve es que toda justificación moralista e/o individualista —*tanto de la objeción de conciencia como de la desobediencia civil*, lo adelantamos ya— presuponen una posición intelectualista moral de cuño socrático-platónico, ya que dan por sentado que los individuos tienen intuiciones puras del bien o del mal, en tanto que *eidos* o esencias. En cambio, Arendt ya está lejos de este paradigma heredado, situándose en una filosofía intersubjetivista. En tanto que no «existe» ningún mal ni bien absolutos, toda verdad, virtud o belleza son productos de opiniones discursivas o construcciones sociopolíticas.

Así, Arendt se sitúa inequívocamente en el marco postmetafísico para validar la desobediencia, ya que la política sería intersubjetiva, en contraste con una moral subjetivista. Ese vínculo corrobora positivamente nuestra hipótesis que redefine la colectividad como intersubjetividad y no como mera pluralidad comportamental. Sin embargo, es precisamente esta aceptación de la intersubjetividad como criterio lo que requerirá una autocrítica de esa distinción moral-política, entre otras consecuencias prácticas.

La intersubjetividad relativiza las distinciones moral-política y objeción-desobediencia

A pesar de haber reformulado la condición de colectividad para, eventualmente, dar entrada a la desobediencia civil electrónica y a la efiltración, ¿podría concluirse de la terminología arendtiana que la revelación de secretos fuese solo un caso particular de objeción de conciencia, es decir, una acción individualista, subjetivista y/o moralista? Aunque entendemos que la respuesta es negativa —el soplón no pretende «lavarse las manos», egocéntricamente; comete una ilegalidad para evitar o denunciar injusticias y crímenes en los que él no participa en absoluto—, es cierto que el riesgo conceptual permanece en la medida que subsista la distinción radical entre desobediencia y objeción,[15] consecuencia práctica de la

[14] Scheuerman (2014, 165) tiene idéntica interpretación: «Las acciones de Snowden también encajan en la perspectiva republicana, que concibe la desobediencia civil como una tarea conjunta o colectiva de actores políticos que trabajan de manera concertada en favor de propósitos políticos expresos. Como hemos anotado, su meta principal siempre ha sido encender el debate público, y por más solitaria que parezca, la voz de Snowden difícilmente es la de un agente moral desapegado de los asuntos públicos o del bien común». Es decir, la conducta individual de una persona no excluye la posibilidad de ser una acción concertada.

[15] El caso español de la insumisión al servicio militar obligatorio es un buen ejemplo de esa innecesaria distinción. Demuestra que lo que, inicialmente, fue un movimiento claramente promotor de una desobediencia civil (Velasco, 1996; Iglesias, 2002) se acomodó después en el marco constitucional como un derecho fundamental a la objeción de conciencia, para volver a desobedecerse la obligatoria prestación social sustitutoria, hasta que finalmente se profesionalizó el ejército en 2001. Además, también confirma la inadecuación de la comprensión numérica o procedimental de la colectividad, ya que los insumisos no desacataban la orden de alistamiento necesariamente de forma sincronizada ni en el mismo lugar: se produjeron multitud de deserciones particulares pero todas ellas concertadas bajo la misma filosofía —principalmente pacifistas y/o antimilitaristas.

superior, entre política y moral, respectivamente. Afortunadamente, la propia Arendt ya ofrece elementos suficientes para acometer esta doble relativización, sin cuestionar la nueva colectividad. La discursividad inherente a la normatividad postmetafísica, más que implícita en Arendt, salva el abismo teórico entre las decisiones morales y las decisiones políticas.[16]

En un pasaje fundamental, Arendt admite que aquello que empieza siendo tan solo un argumento moral individual puede devenir una opinión común y compartida intersubjetivamente. Y, por ende, constituirse ya en una fundamentación política válida para justificar la desobediencia civil. Obligatoriamente, esta transformación se produce en el espacio público y, por tanto, en estricto rigor *no existe la posibilidad de distinguir esencial, radical y/o substancialmente entre moral y política*, porque no son ámbitos cerrados ni inconmensurables. Es «el paso por la plaza» o lo público, en un intercambio de opiniones, debates y acuerdos, lo que transforma una normatividad moral en política. Una «intersubjetivización», por así decir. Y el criterio para observar una «opinión pública» como algo más que una simple suma de opiniones individuales, privadas o subjetivas, es el número de conciencias coincidentes, el acuerdo unánime o la acción concertada:

> No hay duda de que incluso esta clase de objeción de conciencia pueda resultar políticamente significativa cuando llegan a *coincidir cierto número de conciencias* y los objetores de conciencia decidan *acudir a la plaza y hacer oír sus voces en público*. Pero entonces ya no estamos tratando con individuos o con un fenómeno cuyo criterio pueda derivarse de Sócrates o de Thoreau. Lo que se ha decidido *in foro conscientiae* se ha *convertido ahora en parte de la opinión pública* y, aunque este grupo particular de desobedientes civiles puede proclamar su validación inicial —sus conciencias—, cada uno de ellos ya no se apoya en sí mismo. *En la plaza*, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. *Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada* —«el acuerdo unánime sobre que "X" es un mal... añade *crédito* a la opinión de que "X" es un mal» (Arendt, 1998, 76, la cursiva es mía).

Arendt repite que no existe ninguna verdad absoluta o metafísica —«la verdad del filósofo». Toda idea, ya sea de verdad, bien, etc., es una pretensión de validez que debe reconocerse o «acreditarse» intersubjetivamente en la plaza o en la esfera pública y solo

[16] Hay otras dos razones para relativizar la distinción moral-política. *Primero*, esconde su potencial republicanismo elitista. Por una parte y anticipando una cierta idea de la banalidad del mal, Arendt (1998, 73) también rechaza que la conciencia subjetiva sea un fundamento válido porque no todos la desarrollan, aunque la «improductiva» capacidad de reflexionar sea universal o interclasista —«independiente de la situación social, educativa o intelectual del individuo». Pero por el otro lado, Arendt estima que la concertación intersubjetiva y la acción política es minoritaria: «En este aspecto, como en muchos otros, el "hombre bueno" y el "buen ciudadano" no son en ningún aspecto el mismo, y no sólo en el sentido aristotélico. Los hombres buenos sólo se manifiestan en las situaciones de emergencia, cuando de repente como si no vinieran de parte alguna, aparecen en todos los estratos sociales. El buen ciudadano, por el contrario, ha de resultar conspicuo; puede ser observado, con el no muy confortante resultado de que resulta pertenecer a una pequeña minoría: tiende a ser una persona dotada de educación y perteneciente a las altas clases sociales». Por tanto, la desobediencia se reserva para una especie de aristocracia normativa, la única capaz de la «acción» pública, según sus textos canónicos. Evidentemente, rechazamos estas opiniones prescindibles e innecesarias. *Segundo*, al reflexionar sobre el origen del contrato social, Arendt (1998, 99-100) observa que, en la raíz del asentimiento horizontal y recíproco, fundador de toda constitución, se halla la capacidad de prometer(se) mutuamente el cumplimiento de obligaciones, algo que (re)conecta necesariamente moral y política. Si las promesas sustentan la validez de cualquier norma social —legal, moral, política, etc.—, estas dimensiones de la normatividad tienen un fundamento común y único. Por tanto, es un tanto arbitraria e innecesaria su separación esencialista.

consigue esa condición si hay consenso o acuerdo intersubjetivo, valor social no intrínseco.[17]

Evidentemente, el epicentro estriba en el valor del «número». Pues bien, Arendt no hace referencia a la cantidad matemática de personas que coinciden espacio-temporalmente en la realización de una acción (u omisión); sino en el carácter constitutivamente plural y compartido de una opinión que, *a posteriori*, podrá motivar o no una conducta, independientemente de si ésta es implementada con simultaneidad temporal y/o espacial. Así, el «número» es relevante pero no en relación a la *ejecución* de la desobediencia sino respecto de su *fundamentación*.[18] El rol del número incumbe a la concertación, no a la implementación. *El número no exige que la desobediencia civil sea realizada por todo un grupo, que es como tradicionalmente se ha entendido y exigido, sino que la acción responda a una opinión colectiva*.[19] Así, la colectividad puede ser una condición de validez exigible.[20]

Colectividad: ¿pluralidad o altruismo?

Análogamente a lo anterior, hay otra estrategia para reinterpretar la colectividad en clave no cuantitativa-ejecutiva; a través del discutible concepto de altruismo, rastreable en la importantísima distinción arendtiana entre una persona desobediente y una delincuente:

> En ninguno de los casos puede equipararse la desobediencia civil con la desobediencia criminal. […] Además [de la ausencia de publicidad], *el transgresor común*, aunque pertenezca a una organización criminal, *actúa solamente en su propio beneficio*; se niega a ser subyugado por el asentimiento de todos los demás y se someterá únicamente a la violencia de las organizaciones encargadas de hacer que se cumpla la ley. *El desobediente civil*, aunque normalmente disiente de una mayoría, *actúa en nombre y en favor de un grupo*; *desafía a la ley* y a las autoridades establecidas *sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de ésta* (Arendt, 1998, 83, la cursiva es mía).

[17] De nuevo, en esos parámetros Arendt se asemeja mucho a Habermas, quien precisamente buscó —con mejor o peor acierto— una salida al callejón sin salida de la razón instrumental, es decir, una forma de refundar la Teoría Crítica mediante una nueva concepción de la racionalidad basada en la comunicación y el reconocimiento intersubjetivo. Es decir, unas nuevas bases para la crítica social a partir de criterios normativos validados inmanentemente, principalmente a partir del Principio del Discurso. De hecho, Arendt también distingue entre opiniones válidas e inválidas según su tipo de fundamento: meros intereses o convicciones compartidas, rechazando la violencia o los intereses estratégicos e instrumentales. Es más, ella misma relativiza y subordina el rol del número: «Tratamos aquí de minorías organizadas que son demasiado importantes, no simplemente en número, sino en su calidad de opinión para que resulte prudente desafiarlas» (Arendt, 1998, 84).

[18] ¿Se elimina así la diferencia entre objeción de conciencia y desobediencia civil? Su distinción substancial basada en el criterio singular-plural sí se disuelve bajo el efecto discursivo de la intersubjetividad, pero se mantiene respecto de su fundamentación, individualista o concertada. Y también permanece, inevitablemente, el contraste jurídico entre ellas, porque solo se ha legalizado la objeción, aunque desde el punto de vista normativo resulta una oposición un tanto irrelevante. Por ello, será totalmente coherente *la demanda de reconocimiento legal del derecho subjetivo a la desobediencia civil*, cuyo complejo alegato dejamos para otra ocasión.

[19] «*La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse* o bien de que [a] ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que [b] el Gobierno está punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas» (Arendt, 1998, 81, la cursiva es mía). La segunda opción reproduce el constitucionalismo «estéril» de Dworkin.

[20] Reinterpretar la colectividad como intersubjetividad no está exento de problemas. Aparecen las mismas aporías asociadas a la cuestionada regla de la mayoría —liberalismo— o a los *supuestos* acuerdos intersubjetivos —deliberacionismo. Eso sí, se pasa de una dificultad práctica o «física» a una «simbólica» o normativa.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 43-58.

Gracias a esta cita comprendemos que la colectividad, entendida conductualmente, no es una condición suficiente de la desobediencia civil.[21] Porque el crimen organizado también es colectivo, sin que sea justificable, obviamente. Al rechazar el «individualismo criminal» no se descarta el hecho de actuar solo, sino que se apunta a dos fenómenos distintos pero complementarios: la subjetividad y el egoísmo. Por tanto, la desobediencia civil puede ser legítima siempre que responda, entre otros, a los dos valores opuestos: a la intersubjetividad —«el asentimiento de todos los demás»— y al altruismo, entendido como universalismo en tanto que hay una aspiración inclusiva en los pretendidos resultados positivos de la acción.[22]

En definitiva, por la mención al altruismo, la colectividad deviene aún más compleja, si cabe. Ya no se trata simplemente de que un número plural de personas actúen igual —con una conducta indistinguible, a la vez y en el mismo lugar, tal como marca la pauta ortodoxa—, sino que esa acción responda a un acuerdo colectivo, en tanto que intersubjetivo, y que *además* persiga un bien o beneficio también general, no particular.[23] Es decir, pasamos de exigir una identidad práctica o fenoménica de la acción a demandar una profundidad normativa doble. De hecho, la frase «actúa en nombre y en favor de un grupo» demuestra que, *para Arendt, es perfectamente compatible una conducta «solitaria» y simultáneamente concertada o colectiva, en tanto que motivada en razones públicas y altruista*. Por tanto, la efiltración puede considerarse como desobediencia civil sin mayores dificultades.[24]

No obstante, hay que matizar un poco mejor qué *no* se considera altruista. Y es que una de las formas más recurrentes de cumplir con otros requisitos clásicos de la desobediencia —la lealtad constitucional o la responsabilidad, su derivada—, es la tendencia hacia el sacrificio de uno mismo como prueba irrefutable del compromiso para con el ordenamiento jurídico.[25] En esa senda, los desobedientes que se entregan en cuerpo y alma a su causa devienen símbolos y mártires. Pues bien, Arendt (1998, 67 y nota 3) rechaza categóricamente esa disposición a la autoinmolación como criterio justo y proporcionado para validar la ilegalidad cometida —como Iglesias. Es más, considera que la misma condición de responsabilidad, entendida como exigencia de aceptación de *cualquier* sanción aparejada a la ilegalidad cometida, debe

[21] De hecho, lógicamente, la mera intersubjetividad sin altruismo tampoco es suficiente, tal como demuestran las tremendamente oportunas advertencias de Arendt (1998, 103) sobre la existencia de «asociaciones civiles», completamente legales, pero con ánimo de lucro e intereses particulares: lobbies, cabildos y grupos de presión. Por tanto, el carácter asociativo e incluso intersubjetivo no es aún sinónimo de defensa de intereses legítimos y/o emancipadores. Es más, en absoluto ingenua, Arendt ve su reconocida influencia en el Gobierno como una potencial perversión y amenaza para la democracia. Esto confirma que maneja un *concepto discursivo del poder* que dibuja bastante bien los canales y las luchas por la «hegemonía», que empiezan en la propia sociedad civil.

[22] De nuevo, Velasco (1996, 165) coincide en el altruismo. Además, lo concibe como necesariamente dependiente de una construcción discursiva, es decir, también intersubjetiva: «Esta forma de disidencia consiste básicamente en una quiebra consciente de la legalidad vigente con la finalidad no tanto de buscar una dispensa personal a un deber general de todos los ciudadanos (objeción de conciencia), sino de suplantar la norma transgredida por otra que es postulada como más acorde con los intereses generales. Intereses que, no obstante, han de ser identificados a través de un procedimiento democrático de formación de la voluntad».

[23] Por ello se niega el carácter desobediente a los casos de insumisión a la «Ley Antitabaco», entre otros.

[24] No obstante, son pertinentes las críticas a la efiltración debido a las dudas sobre su altruismo. De hecho, el principal problema de la práctica *anónima* de la desobediencia civil electrónica es la dificultad de garantizar *a priori* su carácter no lucrativo sin conocer la identidad e intereses eventuales de los involucrados. La contra-respuesta sería que, al margen de los beneficios ocultos para el «mensajero», la autenticidad, el valor y las consecuencias de la información filtrada son relativamente independientes del indescartable cálculo utilitarista.

[25] Entre otros desobedientes históricos, según Martin Luther King, «el más alto respeto hacia la ley» se demuestra en el hecho de aceptar cualquier castigo. Como bien observa Scheuerman (2014, 170), «es célebre la sugerencia de King, por ejemplo, de que aceptar de manera voluntaria "la pena al quedarse en prisión para mover la conciencia de la comunidad" era esencial para violar la ley "abierta y amorosamente"».

relativizarse o abandonarse —precisamente porque distingue entre desobedientes y delincuentes, es un «despropósito» exigirles lo mismo. Por tanto, es mucho más crítica con el «martirismo». Sino, los kamikazes o los terroristas suicidas actuales legitimarían su acción criminal aceptando el máximo castigo posible, su propia muerte.[26] En definitiva, Arendt no estima que la desobediencia civil deba realizarse por parte de *héroes* que se expongan imprudentemente al peligro ni que subordinen incluso su propia supervivencia al ideal superior. Así, la delgada línea que separa el imprescindible altruismo de la heroicidad podría establecerse en que el primero siempre garantiza un mínimo bienestar para el sujeto desobediente, respetando su integridad física y moral, sin exigir su sufrimiento. Éste se ha interpretado histórica y erróneamente como muestra de seriedad y generosidad, además de un promotor de solidaridad o compasión por su impacto mediático-social. Es más, es posible que se pretendiera subsanar el incumplimiento de la colectividad mediante, precisamente, ese autosacrificio, algo absurdo e innecesario gracias a su reformulación en intersubjetividad. La desobediencia, si es concertada y altruista, puede ser legítima y «solitaria» o individual.

Conclusiones

Honestamente, no es posible concluir de forma absolutamente definitiva qué entiende Hannah Arendt respecto del requisito de colectividad. Pero al margen de cuál sea su auténtica interpretación, nuestra relectura de su texto sí nos permite sostener que es rechazable si se entiende numérica y/o conductualmente. Su ya innegable defensa de una normatividad intersubjetiva, como criterio clave para juzgar las acciones sociales, indudablemente permite prescindir de la dicotomía entre individual y colectivo para validar la violación ética de la ley.

En consecuencia, la conclusión principal de este trabajo tiene dos caras. Por un lado, una multitud de personas actuando exactamente igual, en un lugar y tiempo idénticos, *por casualidad o por motivos distintos* —sin compartir las razones, he ahí el *leitmotiv* de la intersubjetividad—, no constituirían un grupo desobediente. Por ejemplo, este el caso de un grupo de gente que coincide en la misma calle con muchos manifestantes en una protesta ilegal contra algo manifiestamente injusto. El resto de peatones que deambulan por ahí, a pesar de realizar la misma acción, no comparten —al menos *a priori*— la misma opinión. En ese sentido, para un observador externo la conducta es idéntica, pero la motivación no.[27] Por tanto, es inadecuado calificarlos a todos de desobedientes. Y por el otro lado, un individuo actuando solo —en el interior de su domicilio, en medio de la plaza pública o en su lugar de trabajo— puede desarrollar una acción de desobediencia civil a pesar de esa individualidad, si su acción se halla unida intersubjetivamente por razones públicamente reconocidas, etc.

[26] «No es probable que estas dificultades [de justificación de la desobediencia] desaparezcan sustituyendo la sumisión al castigo por el recurso a una ley superior públicamente reconocida y religiosamente sancionada. "La idea de que el pago de la pena justifica la violación de la ley deriva, no de Gandhi ni de la tradición de desobediencia civil, sino de Oliver Wendell Holmes y de la tradición de realismo legal... Esta doctrina... es sencillamente absurda... en el terreno del Derecho Penal... Es insensato suponer que el homicidio, la violación o el incendio provocado puedan ser justificados con tal de que uno esté dispuesto a cumplir la pena". Resulta muy triste que, a los ojos de muchos un "elemento de autosacrificio" sea la mejor prueba de la "intensidad de la preocupación", de la "seriedad del desobediente y de su fidelidad a la ley", porque el fanatismo sincero es habitualmente la señal distintiva del excéntrico y, en cualquier caso, torna imposible una discusión racional de las cuestiones en juego» (Arendt, 1998, 75). Obviamente, el terrorismo suicida no puede ser calificado jamás de desobediencia civil por muchos motivos, a pesar de, eso sí, poder ser también una acción concertada.

[27] Así sucede *online* con los «ataques DDoS»: por razones irrelevantes o distintas, una persona puede acceder a una web que está siendo atacada en ese mismo instante por muchas otras por motivos políticos, etc.

Comprendemos así que la intersubjetividad suele darse erróneamente por supuesta en una acción protagonizada por parte de pretendidas «masas rebeldes», como se ve en el ejemplo anterior de la participación involuntaria en una manifestación callejera ―aunque parezca excepcional, ha sucedido en varios y lamentables episodios de desproporcionadas cargas policiales―, mientras que su posibilidad cuesta de detectar en la acción individual.

De hecho, si se piensa bien, ¿qué razón podría haber para negar la validez de una acción ―considerada, *ceteris paribus*, legítima―, tan solo por el hecho de ser realizada individualmente? Es absurdo e inaceptable. En varios ordenamientos jurídicos nacionales ya se ha positivizado la objeción de conciencia sin mayores dificultades. Se permite el ejercicio libre de ese derecho ―no simplemente se «tolera» ni se es «clemente», al estilo liberal― por el mero hecho de que una persona, en su fuero interno, sienta o piense que una obligación le provoca problemas de «espíritu», contradicciones morales u otras consideraciones de índole íntima ―evidentemente, sin que la Administración investigue su sinceridad por límites económico-procesales. En cambio, son muchos más los requisitos metajurídicos para tildar una acción de desobediencia. Entre otras, se demanda que la práctica ilegal se respalde por un grupo amplio de personas. Ahora bien: *¿por qué, por el camino que va desde la objeción a la desobediencia, que es más exigente y restrictivo, se ha perdido la posibilidad de su ejercicio individual? En nuestra opinión, debido a la comentada confusión entre colectividad normativa y conductual*. Esperamos haber contribuido a su resolución.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (1998), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

― (1998), «Desobediencia civil», en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 57-108.

― (2006), *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.

Celikates, Robin (2016), «Democratizing civil Disobedience», *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 42 (10), 982–994.

Comas, Miquel (2016) «WikiLeaks Sociedad Anónima: la e-filtración de secretos como desobediencia civil», en Candón-Mena, José (ed.), *Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC*, Sevilla: Compolíticas, 390-418.

― (2017), «Relectura de Arendt sobre la publicidad y la responsabilidad en la ciberdesobediencia civil», *Tales, Revista de Filosofía*, 7, 18-30.

Dworkin, Ronald (2002), «La desobediencia civil», en *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 304-326.

Habermas, Jürgen (1983), «La desobediencia civil», *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, 14, 99-111.

― (1992), *Teoría de la acción comunicativa, vol. I y II*, Taurus, Madrid.

― (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Editorial Trotta, Madrid.

Iglesias, Pablo (2002), «Desobediencia civil y movimiento antiglobalización. Una herramienta de intervención política», *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 5, 213-251.

Rawls, John (2009), *Una teoria de la justícia*, Papers amb Accent, Barcelona.

Velasco, Juan Carlos (1996), «Tomarse en serio la desobediencia civil. Un criterio de legitimidad democrática», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 159-184.

Scheuerman, William E. (2014), «Edward Snowden: desobediencia civil para una era de vigilancia total», *Signos Filosóficos*, vol. XVI, núm. 32, 153-186.

A ética e a política em Kant e Rawls

Rediscutindo a tolerancia a partir do respeito

Ana Luísa CAMPOS CASSEB y José Claudio MONTEIRO DE BRITO FILHO

Universidade Federal do Pará

Introdução

Um dos grandes desafios da vida humana, sem dúvida, diz respeito a coexistência harmônica da diversidade de concepções de vida boa existentes dentro de uma mesma sociedade. Isto porque, a partir do contexto de justificação pós-metafísico da modernidade, as relações sociais foram caracterizadas pelo pluralismo de estilo de vida pessoal e da forma de vida cultural entre as pessoas. E isso naturalmente implica em um conflito de interesses e de concepções de bem, que são concorrentes e, até mesmo, incompatíveis entre si.

Por esse motivo, a doutrina liberal, que pode ser considerada como a cultura de fundo das sociedades contemporâneas e que exerce profunda influência na organização e estruturação das mesmas, possui há tempos uma importante questão em pauta: como pode ser justificado o dever de tolerância entre os indivíduos, grupos, em um corpo social tão diversificado?

O objetivo deste texto é articular, ainda que de forma singela, as concepções de respeito existentes na filosofia moral e na filosofia política, demonstrando em que medida o conceito político pode ser considerado como um desdobramento do conceito moral, afim de elucidar uma forma de justificação dos fundamentos da tolerância na contemporaneidade.

Para tanto, elegeu-se o conceito moral de respeito elaborado por Immanuel Kant, por se entender que tal construção filosófica elenca dois elementos imparciais em uma concepção de pessoa: a racionalidade e a igual capacidade de autodeterminação que cada indivíduo possui.

No que tange ao conceito político de respeito, foi escolhida a formulação de John Rawls de autorrespeito, por se tratar do respeito por si mesmo, pela própria concepção de bem e do próprio plano de vida, no sentido de se possuir a convicção de que se tratam de ideias que possuem valor e, por isso, valem a pena serem seguidas. Por meio do reconhecimento de si mesmo é possível o reconhecimento dessas mesmas características pelas demais pessoas.

Dessa maneira, a abordagem se dará de modo a elucidar a concepção kantiana de respeito, e em seguida, a concepção rawlsiana de autorrespeito, para então, ser apresentada a correlação entre as duas categorias e suas implicações na valorização e fomento do reconhecimento da dignidade humana e o exercício da tolerância nas sociedades democráticas plurais.

O respeito como um coneito ético: Kant

Para a teoria ética de Kant é central a alegação de que à toda e qualquer pessoa é devido respeito apenas porque são pessoas, isto é, seres racionais livres. Ser uma pessoa é ter um status e valor que é diferente de qualquer outro tipo de ser: é ser um fim em si mesmo com dignidade. E a única resposta que apropriada para um tal ser é o respeito.

Respeito é o reconhecimento de atitude e comportamento da dignidade das pessoas como fins em si mesmos. O respeito por estes seres não é apenas adequado, mas também moral e incondicionalmente necessário: o status e valor das pessoas é tal que eles devem ser sempre respeitados. Como há uma inclinação a não respeitar as pessoas, não as valorizar do modo como deveriam ser valorizadas, uma formulação do imperativo categórico, que é o princípio supremo da moralidade, ordena que nossas ações expressam o devido respeito pela dignidade das pessoas: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 2007, 69).

Assim, a obrigação moral fundamental é respeitar as pessoas. Ações moralmente corretas são, portanto, aquelas que expressam o respeito pelas pessoas como fins em si mesmos, enquanto as ações moralmente erradas são aquelas que expressam desrespeito ou desdém para as pessoas por não as valorizar como fins em si mesmos.

O conceito de fim tem vários significados para Kant. Em certo sentido, ser um fim é ter algum tipo de preço ou dignidade. A maioria das coisas tem valor como os objetos de desejos, interesses ou afeições; eles são os fins ao qual se persegue, fins subjetivos. Mas o valor de um fim em si vale a pena não por ser relativo, subordinado, ou derivado de ser o objeto de desejos ou sentimentos de alguém. Em vez disso, o seu valor é intrínseco ao sujeito. Kant chama esse valor distintivo, que só fins em si mesmos possuem, de dignidade.

Na teoria do valor de Kant, a dignidade é o valor supremo; portanto, um fim em si deve ser avaliado moralmente acima de todas as outras entidades. Kant argumenta que os seres racionais são as únicas entidades que são fins em si mesmos e que todos os seres racionais são fins em si mesmos. O termo "pessoa" significa um ser cuja natureza racional “os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio e é um objeto do respeito” (Kant, 2007, 68).

Contra uma visão aristocrática, Kant argumenta que embora os indivíduos como membros de alguma comunidade social possam ter ou a falta de realização de méritos ou se pode merecer honra (respeito avaliativo) em diferentes graus ou não em todos, à todas as pessoas como membros da comunidade moral, a comunidade onde todos são fins em si mesmos, são devidos o mesmo respeito (reconhecimento moral), pela dignidade que possuem por serem

racionais é incondicional e independente de todos os fatos sobre ou características deles.

A dignidade também é um valor incomparável: não pode ser comparado, trocado, ou substituído por qualquer outro valor, ao passo que o propósito de um preço é estabelecer valor comparativo. E a dignidade é um valor absoluto ou objetivo, o que significa que é um valor que todo mundo tem razão convincente para reconhecer, independentemente de seus desejos antecedentes, interesses ou afeições.

Isso leva a um segundo sentido em que as pessoas são fins em si mesmos. O "fim" também pode significar um limite ou restrição da ação, tal como o fim de uma estrada que coloca o limite a uma viagem, por exemplo. A natureza racional das pessoas "constitui a condição suprema que limita a liberdade de ação de cada homem"; ela coloca um limite absoluto sobre como podemos tratá-las. Em particular, as pessoas nunca devem ser tratadas apenas como meios, como coisas que podem usadas como se quer, no intento de realizar interesses particulares. E elas devem ser sempre tratadas como seres extremamente valiosos que são (Kant, 2007, 71-72).

O respeito como um conceito político: Rawls

Por sua vez, o autorrespeito é uma variação do respeito. É uma relação moral das pessoas para consigo mesmas, se referindo ao valor intrínseco delas. Como o respeito pelos outros, o autorrespeito é multifacetado e complexo, que envolve aspectos da cognição, valorização, afeição, expectativa, motivação, ação e reação que compõem o modo de ser no mundo no cerne do que é uma apreciação de si mesmo como tendo um valor moralmente significativo.

O autorrespeito tem a ver com a estrutura e a sintonia da identidade de um indivíduo e de sua vida, e isso se reflete no eu, afetando a configuração e constituição de pensamentos da pessoa, seus desejos, crenças, valores, emoções, compromissos, disposições e atos. Como expressão do senso de valor, inclui uma compreensão engajada do seu próprio valor, bem como um desejo e disposição para proteger e preservar a si mesmo.

Trata-se de um termo frequentemente utilizado para justificar uma grande variedade de reivindicações ou posições filosóficas, tais como o valor dos direitos morais, requisitos morais ou limites do quanto perdoar os outros ou a si mesmo, e os erros e acertos de práticas como a ação afirmativa. Todos esses argumentos dependem do quão consagrada é a importância do autorrespeito.

Ao contrário de Kant, Rawls, não concebe o autorrespeito nem como algo ao qual se está moralmente obrigado a ter e manter, nem como um sentimento que necessariamente se tem, mas como um direito que as instituições sociais são exigidas pela justiça para apoiar e não prejudicar.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls argumenta que o autorrespeito é um "bem primário", porque se trata de um bem que é vital para o desenvolvimento das vidas individuais e à capacidade de realizar quaisquer projetos que um indivíduo possa ter (Rawls, 2008, 543).

Além disso, trata-se de um bem social que os indivíduos são capazes de adquirir apenas sob certas condições sociais e políticas. Rawls define o autorrespeito de maneira que "essa ideia contém o sentido que a pessoa tem de seu próprio valor, sua firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de seu bem, seu projeto de vida", resultando em uma "confiança na própria capacidade, contanto que isso esteja ao alcance da pessoa, de realizar suas próprias intenções" (Rawls, 2008, 544).

Ele argumenta que o acesso das pessoas ao autorrespeito é, em grande medida, uma função de como a estrutura institucional básica de uma sociedade o define e o distribui, que inclui mensagens sobre o valor relativo aos cidadãos que são transmitidos na estrutura e no funcionamento das instituições, na distribuição dos direitos políticos fundamentais e das liberdades civis, o acesso aos recursos que os indivíduos necessitam para prosseguir com seus planos de vida, a disponibilidade de diversas associações e comunidades dentro das quais as pessoas podem buscar a afirmação do seu valor e dos seus planos da vida para com os outros, e as normas que regem a interação pública entre os cidadãos.

Uma vez que o autorrespeito é vital para o bem-estar individual, Rawls argumenta que a justiça exige que as instituições e as políticas públicas sociais devem ser projetadas para promover o desenvolvimento e não o solapamento do autorrespeito. O autor argumenta que os princípios de justiça como equidade são superiores aos princípios utilitaristas na medida em que eles melhor afirmam e promovem o autorrespeito de todos os cidadãos.

Além disso, o autorrespeito possui um papel fundamental enquanto mecanismo de estabilidade na medida em que produz harmonia entre os indivíduos de uma sociedade. Pois, uma vez que os indivíduos exercitam o autorrespeito, e ao mesmo tempo, as instituições sociais garantam os meios para que isso se concretize, as pessoas ao reconhecerem em si o seu próprio valor, sentem a segurança em crer que a sua concepção de bem vale a pena, e não será desrespeitada nem desconsiderada pela sociedade e pelas instituições.

Ou seja, as pessoas possuem a segurança de definirem livremente, com autonomia, que tipo de bem querem perseguir, pois somente vivendo sob a égide de um Estado que possui neutralidade ética, esses terão a segurança de que suas concepções de vida boa, crenças, não serão discriminados, pelas instituições e, consequentemente, pelos demais indivíduos que integram a sociedade.

Conclusão

Apesar de Kant e Rawls terem percorrido caminhos distintos para conceituar suas acepções de respeito, e por consequência de autorrespeito, suas trajetórias convergem para o mesmo horizonte moral e político: o reconhecimento da dignidade humana e o dever político de tolerância.

A neutralidade ética do Estado liberal possui diversos aspectos positivos, no sentido de que o baluarte dessa doutrina é a liberdade que todos os indivíduos possuem em estabelecer e delinear suas próprias vidas sem a interferência ou imposição de uma vontade externa, seja ela pública ou particular.

Contudo, é evidente que a pluralidade de visões de mundo acarreta conflitos. A história mostra que há uma tendência humana natural em exercer influência, poder sobre o outro, e muitas vezes, em sobrepujar a liberdade, a vontade do outro em detrimento da própria. Como lidar com esse incidente no contexto das democracias constitucionais contemporâneas, em que todos os indivíduos possuem direitos e deveres de forma igual?

Dois conceitos-chave para lidar com esse impasse são o de dignidade humana, tal como concebido por Kant, e o de autorrespeito, tal como concebido por Rawls. Isto porque, ao estar consciente do seu próprio valor, da sua própria dignidade, e simultaneamente do valor e da dignidade do outro, é plenamente possível que indivíduos racionais e razoáveis cheguem à conclusão de que a melhor maneira de preservar a si e aos outros, é por meio do respeito mútuo.

Nesse sentido, o conceito que Rawls faz da sociedade enquanto empreendimento cooperativo é muito valioso uma vez que demonstra que é muito mais saudável e vantajoso a todos os indivíduos que integram a coletividade, que ambos ajam com respeito, reconhecendo a dignidade que existe em si e no outro, do que se cada um resolvesse impor à força suas concepções de bem sobre os outros, causando um situação de insegurança pessoal e social, uma vez que determinados valores, crenças, comportamentos passariam a ser considerados como um padrão na sociedade, violando a liberdade, a dignidade, e o autorrespeito dos que são considerados como alheios ao padrão eleito para ser socialmente característico.

Então, se a neutralidade ética do Estado pode ser considerado como um direito que as pessoas possuem, a tolerância é automaticamente o seu dever correspondente. É fundamental perceber que a tolerância é a pedra angular que garante e sustenta a liberdade, isto é, o ideal político sob o qual foram edificadas as sociedades liberais, democráticas.

Ao mesmo tempo, é impossível pensar em tolerância em apartado do reconhecimento da dignidade humana. Ambos os conceitos estão intrinsecamente conectados, de maneira que é plenamente razoável sustentar que haja uma ligação holística entre eles, pois um não consegue ser exercido e amplamente concretizado sem o outro.

Referências

Kant. Immanuel (2007), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Edições 70, Lisboa.

Rawls, John (2008), *Uma teoria da justiça*, Martins Fontes, São Paulo.

Rawls, John (2011), *O liberalismo político*, Martins Fontes, São Paulo.

El valor de la confianza en las relaciones político-institucionales

Su alcance y sus límites

Ginés Santiago MARCO PERLES

Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir"

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos analizar las aportaciones de Robert Spaemann y de Simon Keller a los fundamentos de la confianza y de la lealtad en los ámbitos corporativo e institucional. Sólo a partir del hallazgo, y posterior profundización en tales fundamentos estaremos en condiciones de descender a cuestiones de detalle, haciendo especial hincapié en su repercusión en el ámbito de las relaciones institucionales. Y lo primero que conviene señalar es que el objetivo propuesto en esta Comunicación no es nada sencillo, principalmente porque ni Spaemann ni Keller son propiamente unos estudiosos de las relaciones institucionales, antes al contrario, sus respectivas aportaciones al debate público contemporáneo han ido más bien, hasta fecha reciente, en la línea de fijar las líneas directrices de una construcción social y política que armonice con las exigencias derivadas de la naturaleza humana y de los dictados de la ley natural. Pero es en este punto donde precisamente radica su principal virtualidad, a saber, en su capacidad de *darrazón* de un fenómeno tan significativo de nuestro tiempo como es el de las relaciones institucionales. Y aquí sí que se distingue de otros autores, a los que podríamos englobar en la denominada "doctrina especializada", que por convivir tan de cerca con el fenómeno de las relaciones institucionales, quizá no llegan a realizar un análisis exhaustivo de los fundamentos de la misma.

El control sin confianza no es eficiente

Si tuviéramos que seleccionar una proposición de Robert Spaemann que sirviera de pórtico preliminar a su fundamentación de la confianza como requisito para que se dé un adecuado soporte en las relaciones institucionales, sin duda escogeríamos la afirmación que da título a esta sección: "El control sin confianza no es eficiente"[1]. Para llegar a sostener semejante aserto, Spaemann ha procurado antes dar respuesta a un interrogante, que no es ninguna pregunta retórica: "¿Somos dueños de la situación?". En otras palabras: ¿está todo en nuestras manos? La respuesta que proporciona Spaemann es negativa en un doble sentido: cosmológico y antropológico. "En sentido cosmológico [afirma Spaemann] nuestra vida está determinada por una serie de condiciones que no hemos escogido y que no dominamos nunca de modo completo, y ni siquiera substancial"[2].

En sentido antropológico, Spaemann menciona dos claves que merecen especial atención: en primer lugar, el hecho de que fuéramos creados y dados a luz sin nuestra participación; en segundo lugar, alude a otra condición antropológica adicional que sirve de freno a la pretensión de algunos de creerse dueños de la situación, y que se pone de manifiesto en "Que nadie puede crear para sí solo este espacio libre. Dependemos de la cooperación"[3]. O, dicho con otras palabras, la autonomía, entendida en clave de independencia y autarquía absolutas no es posible. Y ello incluso aunque lleguemos a ejercer tareas de gobierno en una organización jerárquica, pues siempre nos encontraremos con que no existen unos únicos poderosos: siempre hay otros de cuya buena voluntad se depende, a la vez que la identificación de los colaboradores con los intereses de quienes gobiernan una organización nunca será absoluta. Se precisaría, en todo caso, entrar en una espiral de mecanismos reforzados de control, que nos abocarían en una búsqueda incesante de controladores que a su vez deberían ser controlados. Este proceso, en el que subyace un cierto regreso al infinito, nos generaría una cooperación del todo punto ineficaz.

Así se explica, según Spaemann, que "la famosa consigna de Lenin: "La confianza es buena, el control es mejor", sólo [sea] cierta en casos excepcionales, a saber: en los casos en los que la palabra "mejor" no se entiende moralmente, sino en el sentido de "más eficiente". El control sin confianza no es eficiente"[4].

¿Es natural la confianza?

La confianza, dado el contexto de interdependencia al que antes hacía referencia, es por principio inevitable. Querámoslo o no, mientras vivamos en el mundo deberemos renunciar al deseo de ser dueños de la situación: tendremos que confiar en los demás. Frente a la disyuntiva de quedarse consigo mismo (propio de la doctrina epistemológica empirista, cuyas señas de identidad se contendrían en el célebre aserto de Hume: "Wenever advance one step beyond ourselves" ["no avanzamos nunca un paso más allá de nosotros mismos"]), Spaemann apuesta sin ambages por la proposición que concibe como sinónimos "confiar en alguien" y "abandonarse a alguien".

En otras palabras, la confianza presupone una relación bilateral que viene motivada por la

[1] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. IX, 2/05, pp. 131-148, p. 132.
[2] Ibíd., p. 131.
[3] Ibíd., p. 131.
[4] Ibíd., p. 132.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 65-79.

necesidad de una de las partes de abandonarse a la otra, dando *un primer paso*, que contribuirá a generar ulteriores vínculos, partiendo de dos supuestos poco analizados en nuestro tiempo, como asegura MacIntyre, y que se complican recíprocamente como son la vulnerabilidad y la dependencia[5]. La confianza supone, por tanto, un modo de "hacerse vulnerable"[6], pero que paradójicamente resulta imprescindible para favorecer el desarrollo de una relación interpersonal e intracorporativa. Enfatizo lo de "paradójico", porque en el paradigma de la certeza[7], que constituye una herencia del cientificismo imperante, el modelo no es precisamente la *vulnerabilidad* (que queda orillada de toda investigación "presuntamente objetiva"), sino la *autonomía*, caracterizada por la exaltación del yo sin trabas, que acaba convirtiéndose en referencia última de todo discurso y, a la postre, de todo substrato moral[8]. Cabe resaltar que las pretensiones omniabarcantes del discurso, como canon de moralidad son duramente censuradas por Spaemann, quien sostiene que "por sí mismo, el discurso no engendra la verdad o las normas. Tan sólo las pone a prueba"[9].

Con anterioridad hemos aludido al paradigma de la certeza –imperante en nuestros días-, en el que se generan dos mecanismos paralelos que dificultan notablemente el surgimiento de la confianza. Por una parte, se desatienden las necesidades de las personas de carne y hueso, y se apela a "individuos tipo", cuyas características dominantes (edad adulta, ausencia de enfermedades, capacidad plena para maximizar utilidades individuales, máximas posibilidades de elección) no interpelan a gran parte de los sujetos reales, pues no en vano un tercio de la población mundial, como sostiene MacIntyre, se encuentra en algún periodo de su vida (en la infancia y en la vejez, preferentemente) padeciendo síntomas evidentes de "vulnerabilidad y dependencia"[10]. Por otra parte, la pretensión de este paradigma de intentar justificar todo, obstaculiza más que favorece dar explicación de fenómenos tan "naturales"[11] como la confianza.

En efecto, "la alienación de la realidad, propia de este sistema, se hace patente [como acredita Spaemann] en el hecho de que un fenómeno fundamental como el de la confianza se convierte en él en una prestación que precisa ser justificada"[12]. Pero la confianza [aclara Spaemann] no es un invento artificial, es de lo más natural. De hecho, los psicólogos hablan de una "confianza originaria"[13] de la mujer y del hombre, sin la cual no es posible una vida sana, y que tiene su fundamento en la confianza del niño pequeño en su madre.

"El niño no está primeramente consigo, no se conoce primero a sí mismo y luego a su madre. No "se decide" a confiar en su madre: es precisamente al revés, primero está con su madre y paulatinamente llega a ser él mismo. Toda la confianza posterior, todo abandonarse a otros, es la repetición de lo que pasaba en el principio. Y si no pasaba en el principio la consecuencia es a menudo una debilidad del yo; la incapacidad de abandonarse es a su vez la expresión de esta debilidad del yo. Sólo un yo fuerte puede abandonarse sin miedo a perderse.

[5] Cfr.: A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós. Barcelona, 2001, p. 17.

[6] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 140.

[7] Cfr.: A. LLANO: *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 59.

[8] Cfr.: Ch. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1995.

[9] Cfr.: R. SPAEMANN: *Ética, Política y Cristianismo*. Palabra, Madrid, 2007, p. 15.

[10] Cfr.: A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, o. c., p. 15.

[11] Cfr.: R. SPAEMANN: *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid, 2004, pp. 23-45.

[12] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 132.

[13] Ibíd.., p. 132.

Lo que podemos aprender, por tanto, no es la confianza, sino la desconfianza"[14].

Es ciertamente magistral ese juego de palabras que emplea Spaemann: "Sólo un yo fuerte puede abandonarse sin miedo a perderse". Esto me recuerda un diálogo de la película *La Historia del Spitfire Grill*[15], a partir de la dirección y el guión de Lee David Zlotoff, en la que dos de las protagonistas en un singular diálogo basado en una "tormenta de ideas" para escribir un anuncio en prensa "con gancho" con el propósito de vender un restaurante con vivienda adjunta sito en una aldea perdida del estado de Maine, acaban decidiendo incorporar para el anuncio los siguientes eslóganes, en referencia a la localidad donde se ubica el restaurante: "En Gilead hay tanto bosque alrededor como para perderse pero sin tanta gente alrededor como para sentirte perdido (…). "En Gilead encontrarás clientes fieles que volverán aunque cocines fatal (…)". "En Gilead echarás raíces tan profundas que nada ni nadie conseguirán abatirte (…)".

Volviendo a la obra de Spaemann, nos encontramos ahora en condiciones de preguntarnos si es la confianza (originaria y, por tanto, innata) o, en su defecto, la desconfianza (aprendida) la que precisa justificación. La respuesta que da Spaemann en este punto no es en absoluto categórica, pues apela "a la óptica y a la situación"[16] cuando afirma en primera persona que "generalmente" se fiará como extranjero de cualquier nativo si le pregunta por una calle, pero si un extranjero se ofreciera a llevarle una carta al buzón, en un caso de emergencia, su respuesta positiva *dependería* de si la carta no contiene nada importante o valioso, pues en caso contrario "dudaría".

Ahora bien, lo anterior no obsta a que Spaemann alabe el comportamiento confiado de personas concretas a quienes tuvo la oportunidad de observar (como una vendedora de entradas y a la vez dueña de un pequeño teatro de Stuttgart, que vendió entradas con rebaja a un joven que decía ser estudiante, aunque no llevara consigo su correspondiente carnet, con la observación: "No le conozco, por tanto, no tengo motivo para *no* [la cursiva es mía] fiarme de usted"). El comportamiento del todo punto inusual de esta vendedora le lleva a Spaemann a preguntarse cómo reaccionaríamos cualquiera de nosotros y cómo reaccionaría el joven. En el caso de la generalidad de las personas, la reacción vendría marcada "probablemente con una mezcla de simpatía, admiración y una sonrisa escéptica". En el caso del joven: "dependería probablemente de si era realmente estudiante o no. Si lo era, agradecería el gesto; si no lo era, quedaría avergonzado, a no ser que fuera un mentiroso sinvergüenza"[17].

En otras palabras, la confianza remite a la verdad, pues como afirma Spaemann, "mentir a alguien que, de todos modos, no nos cree es más fácil que mentir a alguien que se fía de nosotros"[18].

Confianza en personas, confianza en cosas y confianza en instituciones

Siguiendo a Spaemann- podemos denominar "tres niveles" en la confianza: confianza en personas, confianza en cosas y confianza en instituciones.

[14] Ibíd.., p. 132.
[15] Premio del Público en el Festival de Cine Independiente Americano de Sundance en 1996.
[16] R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 133.
[17] Ibíd.., p. 133.
[18] Ibíd.., p. 133.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 65-79.

Confianza en personas

En un primer nivel nos encontraríamos con la confianza en las personas, pues en el fondo la confianza es definida por Spaemann como "un acto humano que referimos a personas, por tanto a sujetos libres"[19]. En otras palabras, la confianza sólo se predica de personas que se desenvuelven en un marco de libertad. La confianza, por tanto, también presupone la libertad. En un escenario de coacción difícilmente tiene cabida la confianza. Más aún, la confianza no se exige ni mucho menos se impone, tan sólo se suscita. ¿Y cómo surge? La respuesta que da Spaemann es bien ajena al paradigma naturalista que nos inunda, sin que ello suponga ahondar en las tesis del escepticismo, pues afirma que "no hay regla general para ello, en todo caso depende de la persona en la cual otro despierta confianza"[20]. O, más concretamente, depende de los *méritos que acredita* la mencionada persona.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de extraer ciertas implicaciones de carácter socio-político y de alcance organizacional. En el primero de los casos, vemos en Spaemann un cierto distanciamiento respecto de aquellos teóricos de la sociedad deudores del planteamiento de Rawls[21], que pretenden eliminar deliberadamente cualquier referencia al mérito como criterio de justicia distributiva. Más bien, defienden la igualdad de oportunidades basada en el "equilibrio reflexivo", ante el que no caben distingos que *discriminen a sujetos individuales*.

En el segundo de los casos, el criterio del merecimiento entronca directamente con el ámbito organizacional y, más en concreto, con la excelencia, pues sugiere que la verdadera razón que justifica el surgimiento de la confianza estriba en el *comportamiento excelente* de sujetos individuales que ante cualquier futuro cambio o contingencia a nivel personal o en clave organizacional no se preguntan cómo les va a afectar a ellos personalmente, sino que han acabado por convertir en hábito el hecho de mirar en primer lugar por los intereses de los demás. La confianza, por tanto, presupone excelencia y es el fundamento último en el que se apoya la autoridad moral propia de quienes destacan por su capacidad de liderazgo.

Confianza en cosas

En un segundo nivel nos encontraríamos con la denominada "confianza en cosas" (término acuñado por Spaemann[22]), esto es, la confianza en aparatos, vehículos de motor, etc., que sólo merece tal nombre en un sentido analógico, porque la confianza sólo se predica de seres libres, es decir, de seres que aciertan y que se equivocan, de sujetos que pueden cambiar de actitud, de personas –en definitiva-, que pueden ganarse trabajosamente la confianza y dilapidarla rápidamente. Así, siguiendo a Spaemann, cuando nos referimos a la llamada confianza en aparatos a los que, por ejemplo, un profesional de la medicina nos somete, en el fondo, le estamos dando un carácter metafórico a ese sentido de la confianza, porque más que creer en un aparato y, por tanto, confiar en las posibilidades que nos brinda, nos estamos refiriendo a que creemos en el médico y, por derivación, en su creencia. En otras palabras, decimos que si confiamos en el médico es porque creemos en su creencia. Es decir, creemos que sólo nos expone a aquellos aparatos de cuya eficacia y fiabilidad él mismo está

[19] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 136.
[20] Ibid., p. 134.
[21] Cfr.: J. RAWLS: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
[22] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 136.

convencido, y a los que se expondría él mismo si estuviera en nuestra situación. Y a mayor abundamiento, confiamos en que el profesional de la medicina no esté condicionado principalmente por consideraciones económicas, y en que no sea negligente o mal informado, y en que al aplicar tales aparatos no siga meramente unas modas, sin previas comprobaciones. En este punto reside, a juicio de Spaemann, el aspecto ético alrededor del cual gira todo en todo tipo de confianza, y que a su vez no es susceptible de delegación ni en un aparato ni en una comisión de ética.

Esta última consideración merece una profunda reflexión que entronca nítidamente con los contenidos esenciales de la comunicación política y que prepara el terreno para abordar dos de las controversias éticas más específicas de nuestro tiempo: en primer lugar, los límites del consenso; en segundo lugar, los límites de la delegación de la toma de decisiones. Ambas controversias, las pretendemos analizar a continuación.

Los límites del consenso

Todo consenso presupone una conversación entre interlocutores que pretenden alcanzar acuerdos. Pero la conversación no produce verdades, según Spaemann[23]. Dicho en otros términos, no podemos esperar de quienes hagan suyo los postulados del consenso que puedan *construir la verdad*.

En efecto, es muy reiterada la tesis de raíz *constructivista*, que defiende que la verdad no sólo no es ajena al discurso sino que no nos es cognoscible el acceso a la misma fuera del discurso. Esta tesis la aplica Spaemann al ámbito de las organizaciones sanitarias, en las que una de las señas distintivas del momento presente es la proliferación de comisiones por doquier que en nombre de la ética pretenden arrogarse la competencia de asesorar al facultativo y, llegado el caso, de decidir –valga la expresión- en cuestiones de vida y muerte (pues no en vano lo que está en juego es precisamente la vida humana, ya sea en su inicio [constatado científicamente desde la concepción] o en su finalización). Ese tipo de comisiones no inspiran ninguna confianza, porque –como afirma Spaemann- "siguen leyes de dinámica de grupos que sólo de modo limitado tienen que ver con la verdad y el error, con la justicia y la injusticia"[24]. En todo caso, quienes en último término pueden inspirar confianza son los miembros particulares de una comisión, pues sólo ellos tienen conciencia. Por tanto, no cabe hablar, según Spaemann, de confianza en comisiones o consejos asesores, pues estos entes instrumentales carecen de conciencia.

No hace falta insistir por su obviedad y porque su análisis exhaustivo desbordaría las pretensiones de esta Comunicación, que la tesis constructivista donde reina en nuestros días con toda pujanza es en el ámbito de la acción política, pues una buena parte de significativas políticas sociales, amparándose en un supuesto consenso, tratan de justificar el contenido de decisiones políticas dirigidas, por poner un ejemplo, a reformular por la *vía legislativa* el sentido y el significado de instituciones centrales como la Familia; decisiones que ni siquiera van dirigidas a satisfacer los deseos de una mayoría de ciudadanos sino a lo sumo de influyentes grupos de presión.

Por otra parte, es oportuno incorporar entre los "afectados por el consenso [sin límites]" al sector de la comunicación, pues todos hemos sido testigos de cómo ciertos medios de comunicación han contribuido a crear opinión sobre el tenor de decisiones políticas a la postre

[23] Cfr.: R. SPAEMANN: *Ética, Política y Cristianismo*, Palabra. Madrid, 2007, p. 15.
[24] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 137.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 65-79.

bautizadas eufemísticamente como "expresión de consensos democráticos"[25], a la vez que buena parte de los mismos se han convertido en poderosos altavoces gubernamentales al extender la idea de que el consenso presidido por una mayoría de representantes electos (además de erigirse en "motor del cambio social"), es el fundamento último que legitima y justifica cualquier acción política. Es ciertamente significativo, en este punto, cómo la invocación al consenso ha acabado por convertirse en punta de lanza de enconadas disputas entre empresas de comunicación rivales, que han acabado afectando -como no podía ser menos- a la credibilidad que suscitan ante el público receptor (por defender oscuros intereses raras veces confesables, pero que antes o después acaban siendo divulgados), así como a la estabilidad en el puesto de trabajo de un buen número de profesionales de la comunicación.

Los límites de la delegación de la toma de decisiones

Uno de los rasgos más generadores de desconfianza para Spaemann se predican de aquellos profesionales que en vez de dejarse asesorar y eventualmente convencer, ceden decisiones precarias a comisiones de expertos ("consejos de sabios", como popularmente son conocidos), o a grupos de asesores. Las actitudes de estos profesionales (que pueden proceder de los más variados sectores: la medicina, la política, la judicatura, etc.) son merecedoras de desconfianza porque demuestran con su actitud que pretenden eludir su responsabilidad (ya sea de índole moral, política o jurídica), descargándola sobre comisiones que en ningún caso pueden ejercer tareas de representación, pues como afirma Spaemann de modo taxativo cuando se refiere a la responsabilidad moral "en cuestiones de moral –aparte del consejo y la corrección- *no* [la cursiva es mía] existe representación"[26].

Conviene aclarar que Spaemann[27] en ningún caso se manifiesta a favor de la autonomía concebida en clave de independencia y calificada por una parte de la doctrina especializada como signo de madurez humana, pues se encarga de fijar el contrapunto de que " (…) [quien] no quiera aceptar consejos merece tan poca confianza como aquel que entrega sus decisiones a comités de asesoramiento".

Confianza en instituciones

En un tercer nivel, Spaemann sitúa la confianza en *instituciones*, concebidas éstas en sentido amplio: organizaciones públicas, empresas privadas, empresas mixtas, organizaciones no distribuidoras de beneficios entre sus asociados, etc.

Nos encontramos con un tipo de confianza que se distancia de las modalidades que he analizado con anterioridad, porque los sujetos participantes en la relación sobre la que media confianza, "no exponen toda su existencia a la vulnerabilidad, sino sólo una parte de sí mismos"[28]. Cada una de las partes actúa, por así decir, "como una sociedad personal de

[25] El caso español es prototípico en ese sentido, en los que observadores del más variado signo constatan una marcada polarización ideológica, que arrastra con su influjo el quehacer diario de los medios de comunicación, como se aprecia –siguiendo la tesis de Alejandro Llano- en una lectura detenida de titulares de prensa. Curiosamente, en el tiempo presente, hemos entrado en una nueva fase, que viene presidida no sólo por el sesgo divergente que cada medio de comunicación da a una misma noticia, sino por el hecho más sustancial de presentar determinados medios de comunicación con grandes alardes ciertas noticias, mientras que otros medios, por extraño que resulte, en ningún momento se hacen eco de tales noticias. Este curioso fenómeno algunos críticos lo han bautizado con el calificativo de "apagón informativo".

[26] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 137.

[27] Ibíd., p. 137.

[28] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 142.

responsabilidad limitada"[29]. Y esto modifica también la naturaleza de la confianza. De hecho la gran diferencia entre la confianza personal y la confianza en una institución viene marcada porque si se destruye la segunda, ésta "sólo puede restituirse muy lentamente. A diferencia de la confianza personal, que puede restituirse en cualquier momento a través del cambio de actitud del otro, una reacción de esta índole no existe en la vida de las instituciones"[30]. Sólo cuando vemos que una institución se hace cargo *voluntariamente* de las pérdidas para que no suframos perjuicios indebidos, "permaneceremos fieles a ella"[31].

En este punto, es significativo cómo prestigiosas instituciones de antaño (de cuño parlamentario, judicial e informativo, por ejemplo) han ido laminando su credibilidad, no sólo –como se afirma reiteradamente con cierto fundamento-, porque se han ido distanciando de la realidad (en el caso de las instituciones parlamentarias), o porque se empeñan en emplear un lenguaje opaco e impenetrable difícilmente cognoscible para el común de los ciudadanos (en el caso de las instituciones judiciales), o porque están más preocupadas por establecer oscuras alianzas estratégicas "con otros poderes" que de informar con veracidad a los ciudadanos (me estoy refiriendo, obviamente, a las empresas de información), sino porque son incapaces -en una generalidad de los casos- de *asumir voluntariamente sus responsabilidades*.

Consideramos que es en ese punto donde radica la actual merma de confianza que se detecta en las instituciones mencionadas. En las siguientes secciones de la presente Comunicación nos proponemos analizar por separado cada una de estas instituciones, puestas en relación con la confianza (o, en su defecto, la desconfianza) que suscitan.

Confianza en las instituciones parlamentarias

En el caso de las instituciones parlamentarias[32], resulta una práctica reiterada y escasamente democrática que muchos de sus integrantes no sólo no asuman voluntariamente sus responsabilidades políticas cuando existen indicios de corrupción en su gestión o sospechas de incurrir en las eufemísticamente llamadas "malas prácticas", sino que "esperen" [es un decir] a asumir sus responsabilidades políticas a que previamente se sustancien las responsabilidades jurídico-penales. Como las segundas raras veces se asumen porque cuando se enjuicia el delito éste ya ha prescrito, o porque el parlamentario concibe su condición de aforado como un "escudo protector" (para, de este modo, evitar su paso por órganos judiciales de instrucción y de primera instancia, y hacerlo por jueces nombrados por los propios parlamentarios [sic]), menos lo harán a la hora de asumir las responsabilidades políticas[33]. El resultado no puede ser otro que una merma de la confianza en los electores respecto de sus representantes.

[29] Ibíd.., p. 142.
[30] Ibíd.., p. 144.
[31] Ibíd.., p. 144.
[32] En el caso español, se constata una "difusa separación" de los parlamentarios respecto de las instituciones que gobiernan el Poder Judicial, pues son los miembros de las Cortes los que participan mayoritariamente en su designación, como se encargan en enfatizar las Leyes Orgánicas 6/1985, de 1 de julio, del Poder Judicial y la Ley Orgánica 2/2001, de 21 de junio sobre modificación respecto de la anterior en relación con la composición del más alto órgano de gobierno de los jueces y magistrados: el Consejo General del Poder Judicial. Ambas leyes orgánicas no hacen sino respaldar la participación decisiva de los parlamentarios en el nombramiento de los integrantes de los más Altos Tribunales: el Tribunal Supremo y el Tribunal Constitucional.
[33] Es muy socorrida la siguiente afirmación que emplean muchos parlamentarios españoles cuando son sorprendidos en el ejercicio de malas prácticas o cuando planean sobre los mismos ciertas sospechas de corrupción: "No precipitemos los acontecimientos. Dejemos antes hablar a los Jueces. Más tarde, en todo caso, se asumirán las responsabilidades políticas".

Confianza en las instituciones judiciales

Más sangrante resulta el caso –denunciado por Alvira[34]- de que los medios de comunicación y la ciudadanía en general asista impávida a la violación flagrante del derecho a un "proceso con todas las garantías", que presupone dos condiciones: en primer lugar, que dicho acceso lo sea al juez legal imparcial o "predeterminado por la Ley"[35] y, en segundo lugar, que ese instrumento que tiene el Juez para satisfacer las pretensiones y resistencias, esto es, el proceso, sea respetuoso con los principios de contradicción, igualdad de armas, dispositivo en el proceso civil y acusatorio, en el penal. Este derecho se infringe cuando los justiciables que en un determinado momento del proceso interponen un recurso ante un Alto Tribunal[36]"esperan" a que se modifique la composición (variable) de los miembros de los mencionados Tribunales porque consideran que la "correlación de fuerzas políticas presentes en la Sala" puede suponerles un obstáculo para conseguir una resolución "favorable" [no estamos hablando de "justa"] para sus propios intereses o para los intereses de su opción política. Habrá que esperar, en definitiva, a que la nueva configuración del Alto Tribunal "cambie de tendencia o de mayorías".

Ahora bien, el hecho de que la adscripción partidista de los jueces y magistrados se convierta en una losa que determine el contenido de su fallo[37]; dependencia que además viene avivada por la denuncia los medios de comunicación y que ni siquiera merece un desmentido por parte de los jueces "supuestamente imparciales" acusados de forma más o menos directa de partidismo, socava las bases de todo régimen democrático, porque destruye la confianza de los ciudadanos en sus representantes.

En efecto, si examinamos la asunción de responsabilidades de los miembros del Poder Judicial, difícilmente vemos en sus integrantes la asunción de los denominados "errores judiciales" (que -por cierto- no por más reiterados resultan menos sangrantes). En todo caso, es el Estado el portador de la llamada responsabilidad civil subsidiaria, lo que da lugar a que el particular que ha experimentado daño o indefensión por la actuación judicial deberá dirigirse a la Administración del Estado y será en todo caso ésta última quien tendrá derecho a "repetir" contra el Juez que haya sido condenado por sentencia firme (aunque de esto último existan escasísimos precedentes) por haber cometido un error relevante a la hora de juzgar o de hacer ejecutar lo juzgado.

Confianza en las empresas de información

Mención especial merece la asunción de responsabilidades por parte de las empresas de información a resultas de la publicación de informaciones no veraces que hayan podido generar daño moral (difícilmente medible, por cierto) en personas físicas o un notable descrédito en personas jurídicas. La práctica reiterada por parte de medios de comunicación del más variado signo de no asumir sus responsabilidades, resistiéndose al máximo a rectificar el contenido de una noticia que se ha probado no veraz y ha resultado lesiva para personas concretas, les hace perder credibilidad a todas luces. En este punto, no pocos informadores se

[34] Cfr.: R. ALVIRA: "Responsabilidad", *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de la Universidad de Navarra "Cambio Social y Cambio Cultural",* Pamplona,9-11 de mayo de 2007.

[35] Derecho fundamental consagrado en el artículo 24.2 de la Constitución Española.

[36] El Tribunal Supremo o el Tribunal Constitucional.

[37] Parte dispositiva de la sentencia.

ven presionados a no rectificar siguiendo los dictados procedentes de la dirección del Consejo Editorial, que hace suyo el famoso eslogan: "No dejes nunca que la verdad te estropee un titular".

En definitiva, la confianza es claramente una dimensión proactiva, que se concreta en la *asunción de responsabilidades por adelantado*, tanto a nivel interpersonal como a nivel corporativo. En el momento presente, sucede habitualmente todo lo contrario en el plano corporativo, no sólo porque las responsabilidades no llegan a asumirse nunca, sino porque se incurre en el vicio tan reiterado de endosar la propia responsabilidad en el otro, a quien se tacha de culpable y, por tanto, a quien se atribuye toda la responsabilidad.

Razones para abrir espacio a la confianza

Siguiendo a Spaemann encontramos cinco "poderosas razones" para abrir espacio a la confianza: en primer lugar, la confianza supone un ahorro de tiempo y de dinero; en segundo lugar, la confianza favorece una disminución de los costes de transacción; en tercer lugar, la confianza fomenta la transferencia del saber; en cuarto lugar, la confianza vincula a los colaboradores y favorece la motivación intrínseca; en quinto lugar, la confianza vuelve exitosa la dirección, porque dirigir significa alcanzar objetivos con la ayuda de otras personas, ante las que previamente ha habido que suscitar confianza[38].

1) La confianza supone un ahorro de tiempo y de dinero:

Cuando es la desconfianza el factor explicativo último que explica las interrelaciones entre los miembros de una organización, proliferan los controles, aumenta la burocracia, se asiste a un freno a la innovación, y se rechaza la discrecionalidad de los empleados y colaboradores, que es calificada de "extralimitación".

En un contexto cambiante como el que nos movemos en el que prima el riesgo, los comportamientos que pretenden controlarlo todo ahogan cualquier intento de comunicación interna e incapacitan a la organización para atender a los desafíos que se le presentan, en la mayoría de los casos, de forma inopinada.

2) La confianza favorece una disminución de los costes de transacción:

En este punto, quisiéramos hacer previamente un inciso que nos permitiera aproximarnos a la teoría de los costes de transacción -desde sus inicios- así como a sus derivaciones posteriores, dejando para el final la interpretación que concede a esta teoría el propio Spaemann.

El concepto de "coste de transacción" se ha convertido en una pieza clave de la teoría económica moderna. Fue Ronald Coase el primero que llamó la atención sobre este tipo de costes en un artículo de 1937. El llamado "Teorema de Coase" establece que si no existieran los costes de transacción, la asignación de recursos sería siempre la más eficaz cualquiera que fuese la distribución de los derechos de propiedad.

Décadas más tarde, en 1975, O. E. Williamson[39], discípulo de Coase, fue el encargado de darle la debida difusión a esta teoría y de correlacionarla con las denominadas "antitrust implications" (implicaciones en desconfianza), al señalar que los costes de transacción son, como su nombre indica, los costes derivados de transacciones económicas que son, a su vez, un modo específico de interrelaciones entre un "principal" (que pone algo suyo bajo la

[38] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., pp. 144-145.

[39] Cfr.: O. E. WILLIAMSON: *Markets and hierarchies: Analysis and antitrust implications*, Free Press, Nueva York, 1975 (cit. por D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona, 1997, p. 29).

administración o poder de otro) y un "agente", que depende del principal en lo que le ha sido confiado. En esas interrelaciones se realizan contratos que implican unos costes (búsqueda, selección, gestión, etc.). En la teoría de los costes de transacción se supone que el agente puede incurrir en "oportunismo" o "búsqueda culpable del autointerés"[40]. Para disminuir este riesgo de aprovechamiento ilegítimo de una posición de dominio se recurre a controles.

Los *costes de transacción* incluyen los costes de contratación y los de control. Williamson sugiere que las diferencias en los *costes de contratación* frente a los *costes de control* determinan opciones estratégicas y la configuración de la estructura de la organización.

Ahora bien, como señala Melé (estudioso en España de la teoría de los costes de transacción, en cuanto a sus repercusiones éticas para el mundo de las organizaciones), "cuanto más se quiere disminuir el riesgo de oportunismo, mayores serán los costes de control"[41]. Si se logra bajar el riesgo de oportunismo, hará falta menos control y los costes de transacción disminuirán.

Pero el riesgo de oportunismo va tan estrechamente ligado a la confianza (o, en su defecto, a la desconfianza) que nos *suscita* el interlocutor, que el propio Spaemann al aproximarse a la teoría de los costes de transacción ha llegado a afirmar que:

"Los costes de la frecuente selección y sustitución de las partes contractuales, pérdidas de fricción por negociaciones permanentes, negociaciones y nuevos acuerdos; los gastos de las medidas de control, por ejemplo, en el caso de personas altamente especializadas, son manifiestamente contraproducentes"[42].

3) La confianza fomenta la transferencia del saber:

En la llamada sociedad del conocimiento, propia de nuestro tiempo, quien atesora el saber tiene más posibilidades de alcanzar poder ("saber es poder"), pero si no hay confianza quien consiga cotas de saber se sentirá tentado a no compartirlo con los colaboradores en la organización para la cual trabaje. De este modo, no verá la luz una comunicación interna plagada de asimetrías en el dominio de la información.

Asimismo, si es la organización en su conjunto (a través de sus directivos) la que no sólo no prima la cooperación sino que incentiva comportamientos desleales hacia otras empresas al favorecer el tráfico de información reservada, así como la práctica de informes denigratorios que impiden la promoción de colaboradores que son vistos más bien como rivales y potenciales enemigos que como compañeros, es del todo punto imposible la transferencia del saber[43].

[40] Cfr.: O. E. WILLIAMSON: *Theeconomicinstitutionsofcapitalism*, Free Press, Nueva York, 1985, p. 47 (cit. por D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona, 1997, p. 29.

[41] Cfr.: D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, o. c., p. 29.

[42] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 145.

[43] Es muy ilustrativa la obra de teatro llevada al cine bajo el título "Glengarry Glen Ross" ["Éxito a cualquier precio"], a través del guión y dirección de David Mamet (1992). En esta obra se presenta una organización empresarial dedicada a la venta de inmuebles con tres niveles organizativos. En el plano superior nos encontramos con "los de la Central" (alguno de sus integrantes interpretado por el conocido actor Alec Baldwin) que se dedican periódicamente a hostigar a los empleados que no consiguen los objetivos estratégicos y a lanzarles arengas transmitiéndoles una motivación exclusivamente extrínseca basada en los premios (un gran coche, como primer premio; un juego de cuchillos, como segundo premio) y en los castigos (el despido, "como tercer premio" […]). En el nivel intermedio nos encontraríamos con un burócrata u "oficinista" con escasas aspiraciones (interpretado por Kevin Spacey), que sólo se diferencia de los empleados que tiene a su cargo en que éste tiene despacho mientras que los de debajo de él carecen del mismo y en que al disfrutar de más cotas de poder puede emplear éste en provecho propio discriminando y extorsionando a los empleados que pasan momentos de apuro. En el nivel de la base tendríamos a cuatro vendedores marcadamente individualistas y muy diferentes de carácter (interpretados por Al Pacino, Jack Lemmon [que recibió una nominación al *Óscar* como

Dicho con otras palabras, la confianza ayuda a salir de uno mismo, a asumir riesgos (que, en cierta medida, pueden entrañar vulnerabilidad) y a comunicar de un modo óptimo especialmente a nivel horizontal. Esto último se pone especialmente de manifiesto en las empresas de información, en las que sus miembros integrantes resaltan que se da un "buen ambiente de trabajo" cuando la organización es leal con los empleados y los directivos no exigen una lealtad a la empresa que ellos mismos no viven.

4) La confianza vincula a los colaboradores y fomenta la motivación intrínseca.

La motivación intrínseca que supone, como atestigua el profesor Pérez-López[44], orientar la propia acción por las consecuencias internas que se generan y que son traducibles en autorrealización personal, crece cuando los colaboradores se sienten partícipes de la marcha de la organización, cuando ésta no se limita a controlarlos sino que les incentiva a que den lo mejor de sí mismos por la organización. Pero si los dirigentes privan de su confianza a sus colaboradores, "[éstos] castigan a sus superiores (…), practicando huelgas de celo"[45].

En las empresas de comunicación, los profesionales de la información pierden su motivación intrínseca cuando advierten en su organización una carencia de un proyecto común que vincule a todos y cuando constatan que el control acaba sustituyendo a la confianza[46].

5) La confianza vuelve exitosa la dirección (…):

Spaemann da una sencilla definición de "dirección"[47] al afirmar que dirigir significa alcanzar objetivos (estratégicos) con la ayuda de otras personas. En otras palabras, no cabe hablar de dirección si no contamos con colaboradores que asumen el proyecto corporativo. De poco sirven las estrategias de dirección si no vienen respaldadas por la confianza. Y, ¿en qué se concreta esa confianza? El profesor Guillén[48] lo sintetiza muy bien en su manual de *Ética en las organizaciones*, haciéndose eco de la aportación de Alejandro Llano y Carlos Llano[49].

La confianza se suscita: "cuando las razones para actuar son *comunes* (motivan al que decide y al que debe poner en práctica lo decidido), *claras* (entendidas por el que decide y por el que actúa) y *confesables* (pues el que decide conoce y da a conocer sus motivos a los demás)"[50].

mejor actor de reparto en 1992 por su soberbia interpretación en esta película], Ed Harris y Alan Arkin), cuya única "comunicación interna" (por llamarla de alguna manera) viene basada en cómo hacer daño a la compañía para la cual trabajan, y de este modo poder tomarse cumplida revancha de las insidias que les someten a diario. En una organización donde "los de arriba" están para pensar y "los de abajo" para ejecutar, como sucede en el caso descrito, es inviable toda comunicación interna. Lo mismo cabe decir de una organización que tiene en su base a unos empleados que erróneamente creen que les irá mejor a cada uno de ellos haciendo daño a la empresa.

[44] Cfr.: J. A. PÉREZ-LÓPEZ: *Liderazgo y ética en la dirección de empresas*, Deusto, Bilbao, 1998.

[45] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 145.

[46] No deja de resultar significativa la afirmación tantas veces reiterada por ciertos periodistas pertenecientes a "entes públicos de radiotelevisión" en España, que confiesan en primera persona al contar sus "memorias" afirmaciones del siguiente tenor: "Nunca me han indicado lo que *no* tenía que decir [la cursiva es mía], porque yo siempre he practicado la autocensura". En un escenario como éste, difícilmente se puede ejercitar una comunicación interna fluida, que necesariamente remite a un "nosotros". Antes, al contrario, lo que prima aquí es el afán de supervivencia.

[47] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 145.

[48] Cfr.: M. GUILLÉN: *Ética en las organizaciones. Construyendo confianza*, Prentice Hall, Madrid, 2005, sección 3.3.3., pp. 89-96..

[49] Cfr.: A. LLANO; C. LLANO: "Paradojas de la ética empresarial", en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 1, número 1, 1999, pp. 69-89.

[50] Cfr.: M. GUILLÉN: *Ética en las organizaciones. Construyendo confianza*, o. c., p. 95.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 65-79.

En lo referente a la respuesta proactiva a las contingencias, el directivo genera confianza cuando además de responder con prontitud a los desafíos que se le presentan, en ningún momento deja que las contingencias se magnifiquen (las previene, en la medida de lo posible, antes de que éstas acontezcan) y, en todo caso, cuando ha de tomar decisiones de calado para superarlas ha sabido interiorizar ese hábito que menciona Spaemann y que se concreta en anteponer los intereses de los demás a los suyos propios. Y todo esto cuando resulta más difícil, esto es, en momentos de crisis.

La lógica de la confianza

Si nos paramos a reflexionar sobre la lógica de la confianza como condición *sine qua non* para tratar de descifrar si está en nuestras manos construir, mantener y recuperar la confianza, nos encontramos con que la aportación de Spaemann al respecto también resulta reveladora. Para el filósofo alemán la confianza es, por encima de todo, un "asunto puramente personal" que con frecuencia "no puede basarse en un conocimiento íntimo de las personas" y que sólo puede manifestarse de una forma, esto es: "haciéndose vulnerable el que confía", que "se entrega voluntariamente a una situación de debilidad, aunque tal vez a la larga surja de ella una situación de fuerza"[51].

Y ello, matiza, no significa vulnerabilidad total pues se desarrolla en forma gradual y abierta a la experiencia. Pero – como agudamente apostilla Spaemann – conviene no obviar que "el límite de la vulnerabilidad que cada uno pone es ciertamente el límite de la confianza".

Esta premisa de la vulnerabilidad como condición previa a la confianza, es un aspecto tan comprometedor como necesario para el profesional de la comunicación política, que debe saberlo y hacerlo saber en el seno de su organización hasta conseguir impregnarlo en la cultura corporativa de la empresa, con especial mención a su dirección. En ello le va su credibilidad.

Para ello, deberá enfrentarse al desafío de hacer entender e incluso hacer experimentar que el factor confianza en la empresa tiene que tener siempre una "cierta sobreabundancia sobre el interés empresarial si quiere ser comercialmente -o políticamente- ventajosa. Sólo puede cumplir con su misión instrumental si hasta cierto punto va más allá de esta función, del mismo modo que una religión solo puede cumplir su función antropológica y social si su objeto no se define por esa función"[52], señala Robert Spaemann.

La lealtad como condición de posibilidad del despliegue de la confianza en la obra de Simon Keller

Para Simon Keller, la lealtad no es una virtud sino la condición de posibilidad del ejercicio de pluralidad de virtudes, entre otras, "la inspiración de confianza". Pero, ¿qué es la lealtad? Es una interacción entre individuo-individuo y entre institución-individuo, basada en una adhesión longitudinal en cuanto a su proyección temporal, de carácter limitado y donde cabe preconizar tanto la horizontalidad como la verticalidad. Sin un mínimo ejercicio de la lealtad se torna inviable todo proyecto interpersonal e intracorporativo.

[51] R. SPAEMANN (2005): "Confianza", o.c., p. 142.
[52] R. SPAEMANN (2005): "Confianza", o.c., p. 141.

La lealtad –continúa Keller- "requiere tomar decisiones éticas difíciles"[53], porque a menudo es difícil decidir si se es fiel a alguien y, en el caso de que así suceda, cómo. "La lealtad trae aparejada una vulnerabilidad emocional y moral, que nunca se sabe a ciencia cierta qué exigirá en el futuro"[54].

Asimismo, la lealtad –"por el hecho de implicar un riesgo moral, en particular el riesgo de actuar de forma errónea por ser fiel a alguien"[55]- debe circunscribirse, a juicio de Keller, a las personas y no tanto a las instituciones ni a la nación como un todo. Pero incluso la propia lealtad interpersonal también conllevará límites para no terminar en un craso favoritismo.

Ahora bien, la generación de confianza bien entendida no implica el sentido perverso de la lealtad porque ésta se basa en la excelencia. Y la excelencia es el mejor antídoto frente al favoritismo, que pretende reemplazar lo valioso por lo deficiente que no por el hecho de serlo renuncia a adquirir cotas inequitativas de protagonismo.

En el ámbito político, la lealtad es un factor de primera magnitud en la relación entre líder y seguidores, más que entre siglas y miembros de la entidad portadora de tales siglas, pero merece ser muy matizada su influencia si se quiere apelar a la excelencia y no a un estéril sentimentalismo.

Conclusiones

Por exigencias de espacio y de rigor metodológico hemos dado prioridad en esta investigación a la confianza como condición de posibilidad de cualquier relación interpersonal e intracorporativa que aspire a consolidarse en el tiempo, a partir de las obras de Spaemann y Keller. De los análisis que estos autores realizan sobre la confianza y sobre la lealtad se infiere que éstas se encuentran en la base de todo proyecto interpersonal y corporativo, porque presupone el logro de la excelencia, la asunción voluntaria de responsabilidades, la motivación intrínseca de los colaboradores, el logro de objetivos estratégicos para la organización, el ahorro de tiempo y de dinero, y, por encima de todo, la profunda consideración antropológica que defiende que nos encontramos ante prestaciones adelantadas que, a su vez, implican riesgos, porque la reacción y la correspondencia del interlocutor (o, en su caso, su carencia de gratitud) no están en modo alguno "programadas".

Éstos son, a nuestro juicio, uno de los grandes méritos de Spaemann y de Keller: haber salvaguardado por encima de cualquier otro aspecto la dignidad constitutiva de la persona y, paralelamente, no haber mancillado esta dignidad cediendo a pretensiones espurias heredadas de nefastas utopías políticas del siglo XX. Esa defensa de la dignidad la ha realizado desde el estudio antropológico y ético de unos fenómenos difícilmente susceptibles de medición como son el de la confianza y la lealtad; fenómenos que implican riesgos, madurez para aceptar una derrota y –en todo caso- la disposición a no pagar cualquier precio por algo.

Vista en todas sus dimensiones, la disponibilidad a la confianza y a la lealtad resulta rentable. Pero, como asegura Spaemann[56], incluye la disponibilidad a aceptar un desengaño. El consuelo será, siguiendo la célebre frase de La Rochefoucauld, que en todo caso "es más honroso ser defraudado por los amigos que desconfiar de ellos".

[53] S. KELLER (2015): "The complicated ethics of loyalty", *Ponencia presentada en la Fundación Telefónica de España* el 25 de junio de 2015.
[54] Ibíd.
[55] Ibíd.
[56] Cfr.: R. SPAEMANN: "Confianza", o. c., p. 148.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 65-79.

Bibliografía

- R. ALVIRA: "Responsabilidad", *Ponencia presentada en el Simposio Internacional de la Universidad de Navarra "Cambio social y cambio cultural"*. Pamplona, 9-11 de mayo de 2007.
- J. I. BEL: *Comunicar para crear valor. La dirección de comunicación en las organizaciones*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- M. DEL POZO: "Comunicación interna y cultura empresarial", en J. I. BEL (coord.): *Comunicar para crear valor. La dirección de comunicación en las organizaciones*, EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 139-153.
- M. GUILLÉN: *Ética en las organizaciones. Construyendo confianza*. Prentice Hall, Madrid, 2005.
- S. KELLER: *The limits of loyalty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- S. KELLER: *Partiality*, Princeton University Press, Ney Jersey, 2013.
- S. KELLER; J. KLEINIG; I. PRIMORATZ: *The Ethics of Patriotism: A debate*, Wiley-Blackwell, 2015.
- S. KELLER: "The complicated ethics of loyalty", *Ponencia presentada en la Fundación Telefónica de España*, Madrid, 2015.
- A. LLANO; C. LLANO: "Paradojas de la ética empresarial", en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 1, número 1 [1999], pp. 69-89.
- A. LLANO: *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.
- A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes.* Paidós, Barcelona, 2001.
- D. MELÉ: *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona, 1997.
- J. A. PÉREZ-LÓPEZ: *Liderazgo y ética en la dirección de empresas*. Deusto, Bilbao, 1998.
- J. RAWLS: *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996.
- R. SPAEMANN: *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
- R. SPAEMANN: *Ensayos filosóficos*. Cristiandad. Madrid, 2004.
- R. SPAEMANN: "Confianza", en *Revista Empresa y Humanismo*, vol. IX, 2/05, pp. 131-148.
- R. SPAEMANN: *Ética, Política y Cristianismo*. Palabra, Madrid, 2007.
- Ch. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1995.
- O. E. WILLIAMSON: *Markets and hierarchies: Analysis and antitrust implications*, Free Press, Nueva York, 1975.

Conflicto, odio y democracia

Harold VALENCIA LÓPEZ

Universidad de Cartagena (Colombia)

1. Conflicto, odio y el otro(a)

Los conflictos, la lucha, el enfrentamiento, son constantes en la historia de la humanidad. Conflictos que se manifiestan y se concretan en guerras, exclusiones, persecución, discriminación, odio y exterminio de unos grupos sobre otros. En una primera aproximación se puede entender el conflicto como *contraposición de intereses y/o percepciones*, como lo expresa Marc Ross:

> El conflicto tiene que ver con los fines concretos que los adversarios persiguen y, al mismo tiempo, con las interpretaciones que éstos hacen de lo que está en disputa. La mayoría de las veces el asunto en controversia es el punto focal de soterradas diferencias de las que los antagonistas sólo tienen un conocimiento parcial; diferencias estas que, si se ignoran, es muy probable que más adelante salgan de nuevo a la superficie[1].

La especie humana se puede definir como «conflictiva» en la medida en que tales contraposiciones de intereses, ideologías, pugna de poderes, están siempre presentes en todas las sociedades y actividades humanas. La historia de la humanidad puede ser descrita en buena parte, no como la entendió Marx: "la historia de la lucha de clases"[2], sino como la historia de sus conflictos, siendo la lucha de clases uno de los diversos conflictos.

[1] Citado por Francisco A Muñoz, *¿Qué son los conflictos?*, En: *Manual de Paz y los Conflictos*, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España, p. 152, 2004.

[2] Véase: Marx, Carlos & Engels, Federico, *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998, p.38.

La propia constitución de la *psique*, del sujeto humano, como lo muestra el psicoanálisis, no es mecánica, ni lineal, sino conflictiva. Algunos de los conflictos más fuertes, muchas de las batallas decisivas tienen que ver con nuestros propios demonios interiores, fantasmas, temores.

Pero también, como lo mostró Sigmund Freud en "El malestar en la cultura", de las tres fuentes del sufrimiento humano: La naturaleza externa, nuestro propio cuerpo y los otros seres humanos. La tercera fuente: los otros seres humanos[3], constituyen la mayor fuente de sufrimiento y conflicto no sólo en la medida en que los otros me explotan, humillan y agreden, sino cuando los seres que amamos mueren, nos abandonan o son violentados por las fuerzas naturales o por los otros hombres. De todas las fuentes del sufrimiento humano, la producida por los otros seres humanos, es quizás la que resulta más dolorosa y trágica, pues a diferencia de los poderes naturales que en gran medida nos resultan independientes y extraños, este sufrimiento proviene de nosotros mismos y dependería de nuestras propias capacidades el poder evitarlo[4]. De tal forma que la vida social genera, como lo constatamos a diario, conflictos en muchos ámbitos: el económico, el político, religioso, ideológico, cultural, sexual, de género, etc.

Ahora bien, sin comprensión de los conflictos poco podremos hacer para que estos se reduzcan o se transformen en oportunidades de superar las situaciones negativas. La comprensión de los conflictos exige construir una filosofía del conflicto capacitada para entender el origen y las causas de los conflictos, su evolución y comportamiento. Pero, la filosofía no lo podrá hacer sola, sino que tiene que tener en cuenta las aportaciones de diversas áreas del conocimiento como la sociología, la antropología, la psicología, la historia, la política, etc, resultando la dilucidación de los conflictos un conocimiento multidisciplinario.

El propósito de comprender los conflictos es transformarlos, superarlos. En ese sentido, buena parte de los esfuerzos de la humanidad han consistido y consisten en aprender a resolver los conflictos para vivir en paz. Es así como la historia de la humanidad en sus creaciones culturales como la política, la filosofía, la ética y el derecho, es también la búsqueda por descifrar, comprender y superar las distintas raíces de los múltiples conflictos que han atravesado y perviven en la vida de hombres, mujeres y pueblos. Desde tal perspectiva, no soslayamos, como tradicionalmente se ha hecho en el imaginario colectivo, el sentido positivo, creativo, transformador, generador de cambio, que puede poseer el conflicto y lo diferenciamos de la violencia, pues hay violencia cuando se impide el desarrollo de las potencialidades (capacidades) del otro(a), cuando se niega en diversos sentidos al diferente sólo por serlo, la violencia es una forma de dirimir el conflicto negando o suprimiendo al adversario. Como lo expresó el filósofo colombiano Estanislao Zuleta: "Sólo un pueblo escéptico de la guerra y maduro para el conflicto, es un pueblo preparado para la paz"[5].

[3] Aunque paradójicamente sin ellos no es posible la cultura y seguramente la vida se tornaría vacía y más difícil.

[4]Para Freud, "(…) el sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen(…)". Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1.993, p. 22.

[5] Véase: Zuleta, Estanislao, *"El diálogo es hoy una necesidad de la humanidad",* Discurso de Estanislao Zuleta al M-19, 1989. Consultado en diario el Tiempo, 6 de enero de 2017. Estanislao.

1.1. Las raíces psíquicas y sociales del odio al otro(a)

Los conflictos, la lucha, el enfrentamiento, son constantes en la historia de la humanidad. Conflictos que tramitados por vía violenta se han manifestado en guerras, exclusiones, persecución, discriminación, odio y exterminio de unos grupos sobre otros. Este odio a lo diferente es un aspecto que, por ejemplo, se ha cultivado en el largo conflicto vivido en Colombia.

El odio al *otro*, desde el punto de vista psicoanalítico, se instala a través de dos canales. Un canal se dirige al otro real, como revés de la imagen positiva de sí mismo. El otro canal refracta en odio a sí mismo, porque el *YO* como fabricación social es uno de los primeros extranjeros en uno mismo. Es el extranjero que habita en mí y que el proceso de socialización me ha forzado a alojar. Este odio de sí mismo tiene como característica su universalidad, y el sujeto necesita desplazarlo hacia objetos exteriores para infantilmente canalizar la agresión a sí mismo.

Ese odio a si mismo puede ser susceptible de ser manipulado y movilizado como proyección social. Entonces, en términos del filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez:

> Yo busco al otro y lo considero culpable de mi desgracia y de mi angustia, y ese otro puede ser entonces el judío, el negro. El liberal, si soy conservador, o el conservador si soy liberal, para referirnos a lo que sucedía en Colombia hace apenas unos cincuenta años. Era tan fácil en el campo, la vereda, dado el carácter bien precario que caracterizaba a la vida rural en esa época, declarar al otro culpable de mi desgracia porque usaba como emblema un color que congregaba a las gentes. Y aún más fácil era llamar "comunista" a quien no se comprendía, pues el anticomunismo fue siempre también una forma expedita de proyectar en el otro el propio odio. El odio colectivo y la proyección paranoide es un resultado de la organización del prejuicio. Porque el prejuicio negativo tiene un aspecto positivo, son caras de una misma moneda. Si se tiene un prejuicio, por ejemplo contra un grupo racial, es porque se está valorando el propio grupo racial, si se tiene un perjuicio contra el negro o contra el indígena es porque se está considerando que la pertenencia a la raza blanca lo eleva a uno automáticamente. La Alemania Hitleriana fue un ejemplo dramático de cómo todo un pueblo fue movilizado a esta proyección y a este narcisismo denominado en psicoanálisis el YO grandioso, la idea de que por el hecho de pertenecer a una determinada comunidad racial se era superior y que por lo tanto todos los demás grupos raciales y étnicos podrían ser objeto de la expropiación y del asesinato, como sucedió en primer lugar con los judíos, pero también luego con los rusos, los eslavos, con todos los pueblos que sojuzgaron los ejércitos nazis[6].

Precisamente, llama la atención que ese odio sea reanimado y revivido en momentos en que el cuerpo social experimenta, con una intensidad más fuerte que de costumbre, la necesidad de encontrar un objeto malo, un “enemigo interno-externo”, sobre quien hacer recaer: la perversidad, la maldad, las culpas de lo malo que le sucede. El quizás más grande manipulador que ha dado la historia y con una tremenda intuición para la psicología de masas, Hitler, lo expresó contundentemente en la frase de: “si no hubiesen existido los judíos habría que haberlos inventado”.

Esta tendencia profunda de la psique de sentir con hostilidad todo lo que no es ella misma,

http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/discurso-de-estanislao-zuleta-al-m-19-en-1989/15274538

[6] Jaramillo Vélez, Rubén, *La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo*, En: Revista Aquelarre, V 3 N° 5, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia, Año 2004, p.18.

lo otro, lo distinto lo que representa una amenaza, un peligro, la podemos denominar la raíz psíquica del odio, y es generalmente reforzada, movilizada, explotada políticamente, como lo hizo el fascismo, al conjugarse con la otra tendencia profunda de las sociedades, de los grupos, las comunidades a su clausura. Esto es, la tendencia al cierre de toda sociedad, a hacer imposibles ciertas preguntas, su rechazo y hostilidad frente a lo extraño, a lo otro(a). Esta otra tendencia la podremos denominar la raíz social del odio.

Cada sociedad se instituye creando su propio mundo, sus significaciones imaginarias[7] que la cohesionan y le dan sentido a la vida de los individuos y al "nosotros" de la comunidad, la necesidad de sentido es la que establece límites, fronteras. La frontera primordial no es geográfica ni étnica: es la frontera del sentido, del significado, lo que determina el "nosotros". La diferencia entre cada sociedad queda establecida a partir del establecimiento de un cerco que cumple una función defensiva. Ese cerco además está al servicio de la heteronomía de dicha sociedad. La sociedad a partir de dicho cerco intenta defender su propio sentido, tanto de la amenazante presencia de otras sociedades (que podrían cuestionar la propia identidad) como del accionar de la imaginación de sus integrantes, y también del imaginario social instituyente del colectivo, que tienden a desestabilizar a lo instituido. En esa creación del mundo, siempre encuentra lugar la existencia de *otros* humanos y de *otras* sociedades, en ese encuentro, esquemáticamente hablando, se dan tres posibilidades de relación:

1. Las instituciones de esos otros, sus significaciones imaginarias pueden ser consideradas como superiores a las nuestras
2. Sus instituciones, costumbres, pueden ser consideradas como inferiores
3. Sus instituciones, significaciones, pueden ser consideradas como "equivalentes" a las nuestras.

Si se consideran como superiores eso representa el suicidio de las nuestras y por tanto no tiene cabida, en aspectos parciales tal vez, pero si se acepta su institución como superior eso implica la supresión, la disolución de lo inferior.

Si se consideran que son equivalentes, eso implica que sería indiferente cambiar unas por

[7] En una aproximación al concepto de significación imaginaria social(SIS), podemos connotarlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes "reales" o "racionales" (la "realidad" y la "racionalidad" son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son "racionales" (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son "reales" (no son sacadas, "abstraídas" del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente "ideas" o "representaciones" sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante los cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se autorepresenta. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Desarrollaremos in extenso lo pertinente a las significaciones imaginarias sociales (SIS) en el capítulo IV de nuestra tesis. Sin embargo, véase: Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol II. El imaginario social y la sociedad, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, p. 283 y ss. Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 187 y ss.

otras, lo cual no sucede porque sería desinvestir[8] lo que da significado al mundo de significaciones instituidas que dan sentido a la vida de los individuos o de las comunidades: no es igual que acepte la infibulación de las niñas o que no la acepte, que le corte las manos a los ladrones o que no, que sustituya mis dioses por lo de los otros.

La idea de que los otros son simplemente otros, son "incomparables", es una creación histórica que va contra la corriente de las tendencias de lo instituido socialmente. La verdad es que los otros casi siempre han sido instituidos como inferiores, esa es la propensión "natural" de las sociedades humanas.

2. Poder y democracia

Conflicto y poder han estado íntimamente relacionados, pues de la manera en que se obtiene, ejerce, se delega, distribuye y se conserva el poder, puede ser una fuente de solución o de generación de conflictos. El movimiento del poder está en estrecha relación con el movimiento de la significación. Por una parte, quien es dueño del poder tiene el poder de la significación y viceversa. Por otro lado, el poder de la significación se da en un proceso que va desde la mónada psíquica[9] hasta las instituciones sociales, pasando por la madre, el padre y lo instituido. Sólo en las sociedades de régimen democrático, y con la creación de una subjetividad reflexiva y deliberante, se comprenderá que el poder de significación –de creación de sentido– no es dado por naturaleza; no pertenece a nadie por derecho natural. Para una sociedad verdaderamente democrática no es propiedad privada. Cuando el poder de significación pasa de la madre al padre y de éste a la institución social, limitando la *imaginación radical* de la psique, se abre el *proceso identificatorio* que, más allá de la familia, continuará en las otras instituciones (educativas, religiosas, políticas, etc.) que socializan la psique y constituyen al sujeto.

Los ideales del *yo*, que van más allá que una identificación, son el resultado del proceso de identificación e interiorización de la autoridad, produciendo instancias como el *superyó*. Para Freud, el *superyó*[10] es una identificación con el *superyó* de los padres en el complejo de Edipo[11]. Pero también se origina en una identificación previa a toda relación de objeto. Es una

[8] Quitar, retirar la energía libidinal que se ha depositado, cargado o investido a algo o alguien.

[9] Desde la perspectiva del psicoanálisis de Castoriadis, la *mónada* es el estrato primigenio del psiquismo en el que nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto; que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer, como satisfacción inmediata de todo deseo que pueda presentársele. Es un estado de unidad y de tranquilidad plena. Y en la etapa del recién nacido, la mónada es la primera dadora de sentido. Desde el punto de vista exclusivo de la significación, la psique la encuentra, en principio, autoproducida en la mónada psíquica: primera representación que es también protosentido, quedando ligado el sentido al reposo, el equilibrio y la tranquilidad psíquica. Esa será la demanda básica de la psique y base del poder omnipotente asignado a quien sea visto como dueño de la significación. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad,* Tusquets Editores, Barcelona, 1989, vol. II, p. 209-2010.

[10] Para explicar la conformación del psiquismo, Freud distingue tres instancias a las que denomina *ello, yo* y *superyó*. El *ello* es la forma indiferenciada y prístina del aparato psíquico. Las funciones del *ello* están determinadas por el "principio del placer" y sus procesos son alógicos, amorales, atemporales e inconscientes. El *yo* es la líbido del *ello* modificada por la influencia directa del mundo exterior. Cada uno de sus procesos está regido por el principio de la realidad, que representa la razón y la sensatez. El *yo* es el mediador entre los pedidos del *ello*, las exigencias de la realidad y las censuras del *superyó*. El *superyó* o el ideal del *yo* tiene como función la auto-observación, la vigilancia del *yo* y la conciencia moral, poniendo a tono las acciones del *yo* con las exigencias morales de la cultura. El miedo exterior del *yo* es reemplazado por un miedo interior al *superyó*. Véase: Freud, Sigmund, *El yo y el ello*, Orbis. Barcelona, 1984, p. 9-51.

[11] El conflicto entre el infante y la autoridad –que trae como consecuencia la formación de la consciencia

identificación –afirma Freud en *El yo y el ello*– con el padre de la prehistoria personal. La humanización va de la mano del estado de desvalimiento prematuro con el que el sujeto humano llega a este mundo y que lo hace depender durante demasiado tiempo de la asistencia ajena; de los otros, que son dueños del poder de significación. Los ideales del *yo* y el *superyó* son canalizados por la sociedad, vía paterna y mediante identificaciones secundarias.

El sujeto requiere tomar pasivamente lo que le es dado, puesto que sin una dotación de sentido externa no podrá sobrevivir. Al haber perdido su sentido autoproducido –estado monádico–, necesita algo que le sea dado a cambio. El *superyó* le obliga a tomar ese sentido y apartarse de éste le produce un sentimiento inconsciente de culpabilidad. Esto tiene que ver con la idealización de los objetos originarios, que hace que el Otro sea el dueño de la significación y que se le totemice. Los primeros agentes socializadores dejan su impronta de amor y temor. La cultura actúa introduciendo sus significaciones imaginarias que llevan a la reproducción del poder dominante en la sociedad, coagulándolo y naturalizándolo. El individuo social interioriza e inviste el *magma*[12] de las significaciones imaginarias sociales: lenguaje, normas, valores y prototipos de los roles sociales; y surge como una entidad parlante capaz de funcionar en una sociedad históricamente dada.

En la medida en que el poder de significación está en poder del Otro –la madre, el padre y las instituciones sociales–, el sujeto puede ser socializado. Pero es un sujeto heterónomo. La tendencia "natural" del individuo social es hacia la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo dado, donde no tiene injerencia y que no es el resultado de la acción de los hombres y los pueblos. La heteronomía es el precio a pagar por formar parte de una sociedad: el tener que aceptar sus puntos de vista. Aceptación que instala al sujeto en un territorio común de "seguridad" colectiva. Este territorio resulta incuestionable, en el caso de los totalitarismos; con mayor o menor plasticidad, en el caso de algunas sociedades fundadas en creencias religiosas; y se hace más cuestionable cuanto más nos acerquemos a una sociedad estructurada democráticamente.

Poder de significación que está al principio en la mónada que autoproducía su significación; luego en el esquema de omnipotencia del proceso primario y rápidamente en el pecho y en la madre, como dadores de sentido; más tarde en el padre, y finalmente en una figura que aparece en varios momentos del pensamiento de Castoriadis: *Nadie*. *Nadie* es dueño del poder de dar significado. *Nadie* es la institución imaginaria de la sociedad –el

moral a partir de la instauración de una instancia interior llamada *superyó* en la segunda tópica freudiana– se constituye en un punto arquimédico de la teoría psicoanalítica. Este conflicto es denominado por Freud como "complejo de Edipo", nuevamente a partir de la interpretación psicoanalítica de la obra trágica griega de Sófocles, en la que Freud interpreta las "verdades simbólicas" del inconsciente.

[12] El *magma* cuenta con una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica. Tiene el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina "proceso primario", que rige en el inconsciente: lógica que permite vincular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico. Como ejemplo de *magma*, se puede tomar la totalidad de las representaciones que existe en la psique: recuerdos, fantasías y sueños. O la totalidad de las expresiones de un idioma. En el psiquismo tenemos un *magma* de representaciones, así como en la sociedad un *magma* de significaciones imaginarias sociales. Como el modo de ser de lo histórico-social, el de la psique funciona a la manera de un *magma*. La Teoría de la Relatividad, la física cuántica y el inconsciente son tesis que apoyan la idea castoridiana del ser como *magma*, indeterminado, que permite pensar en la creación. Esto permite sustentar, en su dilucidación de la sociedad y la historia, que, lejos de haber leyes –como la del desarrollo de las fuerzas productivas en tanto motor de la historia (marxismo) o entender esta última como estadíos o despliegues del ser o del Espíritu (Hegel)–, la historia es la creación y destrucción de *magmas* de significaciones imaginarias sociales. Véase Castoriadis, Cornelius**,** *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 1989, vol. II, pp, 288, Véase también Franco, Yago, *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

imaginario social instituyente como obra del colectivo anónimo–. Allí donde no había *Nadie*, debe devenir un *Nosotros*; allí donde existe el poder de creación del colectivo, debe advenir su accionar lúcido para apropiarse de tal poder. Donde estaba el *ello*, el *yo* debe advenir, para apropiarse de su potencia creadora. Nunca para sofocarlo o desecarlo. Se trata, en suma, de tener otra relación, sea del sujeto o del colectivo social, con sus respectivos destinos.

En este sentido, la autonomía es aquella situación en la que se establece una relación que no es de enajenación con ese Otro –amo de la significación– creado por el colectivo. Tiene que ver, a nivel individual, con la destotemización de figuras identificatorias que ocupan la función de amo de la significación del sujeto y su realidad. A nivel de la política, resulta análoga a la propuesta de creación de sociedades autónomas, en el sentido de saberse creadoras de su propia ley, para lo que es necesario la puesta en acto de la democracia como régimen, eliminando los imaginarios de la delegación y la representación, y estableciendo la política como una actividad en la que los medios no deben estar separados de sus fines, ocupando un papel fundamental los mecanismos de democracia directa.

Lo simbólico, el Otro y la Ley son creaciones colectivas, históricas y modificables. El mundo helénico, las diferentes sociedades y culturas africanas, la sociedad incaica o azteca y la Alemania nazi[13], por ejemplo, son entendidas como producto de la imaginación creadora del colectivo. Siendo la obra del colectivo anónimo, son la obra de *Nadie.* La autonomía colectiva consiste en poder apropiarse de manera lúcida de esta función. A nivel individual, puede describirse en los siguientes términos: si el inconsciente es el discurso del Otro, el *quid* está en qué relación se establece con el Otro, con la ley y lo simbólico. Esta podrá ser una relación de alienación o autonomía. Y la autonomía sólo ocurrirá en tanto sea reconocida por el sujeto como un discurso del Otro que lo habita.

No se puede eliminar o dominar al *ello* ni a *Nadie*. Se trata de instaurar otra relación con el destino, ya sea individual o colectivo. Se busca otra forma de relacionarse con la significación en la que se comprenda que su poder no es sobrenatural o trascendente. Es humano; demasiado humano. Es dinámico. Nos pertenece a todos. Así mismo, como hemos dicho, en la medida en que el poder de significación está en poder del Otro, el sujeto puede ser un sujeto socializado, pero es el discurso del Otro quien habla; el sujeto social tiende naturalmente a la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo ya instaurado por un poder dado, en el cual no tiene injerencia y que no es el resultado del poder instituyente y constituyente del colectivo.

Todo el mundo de SIS del individuo, por lo menos en un principio, permanecerá totemizado. Esto lo es para el individuo socializado, que ha incorporado en su psique el *magma* de SIS –en su *yo*, *superyó* e ideales; en su mundo identificatorio y en su mundo pulsional–. Pero dicha incorporación nunca ocurre de modo absoluto, ya que desde la niñez hay un empuje de la imaginación radical, que siempre quiere ver otra cosa en lo que hay. Como creadora del mundo socialmente instituido, la imaginación radical puede originar otros significados. La sociedad intentará cortar la comunicación entre el *yo* y su imaginación. La transgresión, la creación artística, el sueño y el fantaseo son lugares y actividades que, como la política, la filosofía y el psicoanálisis, no se contentan con lo instituido; pretenden cuestionarlo, develar su verdad de mundo instituido. No es éste una existencia para siempre y

[13] Desde luego cuando se habla de creación no se refiere solamente de un modo positivo, la especie humana ha mostrado también gran creatividad para el mal y la destructividad, piénsese en los campos de concentración y toda la industrialización que hicieron los nazis para exterminar sistemáticamente en cámaras de gas y hornos crematorios a millones de judíos.

desde siempre. La imaginación radical de la psique crea un primer producto, y al hacerlo, sienta las bases de la omnipotencia. Al mismo tiempo, es su máxima enemiga. Donde hay un Señor, podría dejar de haberlo. Donde existe cristalización de SIS, podría dejar de existir.

El poder, de acuerdo a Cornelius Castoriadis, adopta una doble forma: *lo político y la política*. Lo político significa la instancia instituida que toma las decisiones, asigna las cargas de trabajo, decide sobre la guerra y la paz. Lo político no reposa fundamentalmente en la coerción sino en la interiorización que hacen los individuos de los poderes instituidos, de *las significaciones imaginarias sociales* que les introyectan los agentes sociales.

En la mayoría de las sociedades históricamente dadas se ha hecho una legitimación heterónoma del poder y un ejercicio autoritario del mismo. Se le ha enseñado a los hombres que el poder proviene de fuerzas extrasociales: Dios, reyes, linaje, fuerzas sobre naturales, y en esa institución heterónoma no se puede cuestionar al poder, hay que obedecer y someterse a los poderes de facto.

Todas las sociedades (egipcios, aztecas, españoles, colombianos, etc.) han tenido un poder instituido: lo político, pero no necesariamente han tenido la política, pues la política, como la creó el imaginario griego, es la actividad lúcida, reflexiva, explicita, que cuestiona lo instituido buscando su transformación. La política rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, "normal". La política se da cuando irrumpe la diferencia que ha estado oculta y lo público se "ensancha" y se hace verdaderamente público. Lo propio de la política estaría constituido por las nuevas formas de subjetivación que irrumpen.

La creación política de la democracia suprime toda fuente trascendente de significación. El poder de significación lo tienen los ciudadanos, son los ciudadanos la fuente del poder, quienes instituyen los reguladores, las leyes, los límites, las normas de la *polis.* De ahí que la democracia se pueda pensar como el régimen político de autoinstitución y autolimitación resultante de la acción de los ciudadanos.

Sin participación ciudadana en la constitución de lo público, no es posible la democracia, y sin democracia la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que se presentan en la convivencia humana se ve seriamente comprometida. Pues, la democracia es la búsqueda por regular las relaciones sociales de forma comunicativa mediante la confrontación de opiniones, argumentos y puntos de vista, constituyendo instituciones que sean el resultado de la libre y autónoma participación de los ciudadanos y no de poderes autoritarios amparados en la fuerza, la tradición, lo sobrenatural, la exclusión económica, educativa, de género o de cualquier otra índole. El sujeto democrático, autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no elabora su agresión y su odio, así como sus miedos y fantasmas proyectándolos en los otros sino que se relaciona con ellos no eliminándolos, pero no siendo un esclavo de los mismos. Los ciudadanos democráticos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que son límites necesarios, que así como un deseo sin límites es explosivo, una ciudad sin límites es invivible, pero los límites deben ser el resultado de la actividad instituyente de los ciudadanos

Pero, ¿de qué educación para la paz se habla desde una perspectiva democrática y no reducida ésta a votaciones, a regla de mayorías, o a sus aspectos instrumentales?

3. Educación para la democracia y educación para la paz

Como lo entendieron los griegos, el ciudadano no nace sino que se hace, la educación del ciudadano, la *paideia,* es parte esencial de toda política de la autonomía. Desde el nacimiento

hasta la muerte el objeto de toda verdadera pedagogía democrática es ayudarnos a devenir ciudadanos, esto es, seres autónomos y reflexivos, capaces de mediar conscientemente las pulsiones y evitar la desmesura (*hybris).*

Precisamente en el origen griego de la democracia, como enfatiza Castoriadis[14], lo fundamental es la contingencia, los límites, la mortalidad de toda actividad humana (hombre y mortal son sinónimos). Sobre estas cuestiones trabaja la tragedia y este es su mensaje: no olvides que eres mortal. Mortalidad habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado supone fronteras bien demarcadas, mientras que lo propio de la *hybris* es que no hay frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella, y los dioses o los hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente. El lugar de la mortalidad es esencial tanto a nivel político como psicoanalítico (la roca de la mortalidad impide dejar de ser quien se es para poder llegar a ser otro). A nivel político supone que abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederos.

Los límites de la democracia, sus "garantías" no hacen recurrencia a la existencia de un ser trascendente y superior. En ese sentido, para la democracia no hay más que una "garantía" relativa. La menos contingente de todas se encuentra en la educación de los ciudadanos(as), en la formación de ciudadanos que han interiorizado al tiempo la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad, la capacidad de deliberar, la responsabilidad de la libertad.

Pero esta educación para la ciudadanía no puede reducirse a un aspecto cognitivista, como señala Martha Nussbaum[15], a manuales y cartillas de instrucción cívica, a un decálogo de buenas intenciones y buenos comportamientos. Educar para la democracia implica hacer Teoría Crítica de la Sociedad, esto es, una educación más que para la adaptación a un orden o para la legitimación de un poder o autoridad, fomenta en los ciudadanos, sentimientos, emociones, actitudes y aptitudes para examinar lo existente, para la duda frente a lo que usualmente ha sido aceptado como simplemente dado por la tradición, la costumbre o la autoridad, para un sentido de lo público, de los derechos humanos, la solidaridad y de lo que implica ser ciudadano en una sociedad multicultural. Este tipo de educación al defender la autonomía en sus connotaciones ético-políticas se opone a toda forma de autoritarismo, dominación y dependencia injustificada e irracional. La autonomía individual -cuestión ética fundamental- exige la autonomía social -asunto y problema político. La autonomía nos lleva de la ética a la política, ya que no se puede querer la autonomía sin quererla para todos(as), y sólo una actividad autónoma de la colectividad puede instaurar una sociedad democrática y en paz.

En ese sentido, una educación para la democracia debe enseñar a cuestionar las condiciones sociales, tanto intelectuales como materiales que producen y mantienen la heteronomía, cuestionamiento que debe poner en entredicho el poder concentrado en unas cuantas manos, las jerarquías autoritarias, la ideología mistificante de la guerra o la violencia, el "discurso del Otro" [16] que generalmente se concreta como heteronomía social. Heteronomía que bien puede ser el de la sociedad patriarcal y autoritaria con las agresiones de género, la

[14] Castoriadis, Cornelius, *Imaginario político griego y moderno,* En: El ascenso de la insignificancia, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 157-180.

[15] Véase: Nussbaum, Martha, *Educación para la renta, educación para la democracia,* En: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades,* Katz Editores, Buenos Aires, 2011. pp. 48-49.

[16] Ibid, p. 181.

falta de reconocimiento de la diversidad. El de las órdenes arbitrarias, el acoso, el miedo, las sanciones en el empleo. El de una publicidad agresiva y agobiante que "sugiere" comprar todo el tiempo. El "discurso" del alto precio de las mercancías y del bajo salario del empleo, decidido en instancias para las que el trabajador es sólo una cifra estadística. El de los medios de comunicación de masas que se adjudican la "opinión pública".

Desde nuestra perspectiva, educación para la democracia y educación para para la paz están en relación y deben implementarse sobre la base de tres conceptos interactivos y articulados:

1. Paz positiva-imperfecta. Esto es, no reducir la paz a cese de la confrontación armada, sino la búsqueda de una paz que aunque imperfecta, tenga como propósito la superación de los distintos tipos de violencia (directa, estructural, cultural y simbólica).
2. Desarrollo humano sostenible. Es decir, no simplificar desarrollo a indicadores macroeconómicos, sino desarrollo como libertad en el sentido de Amartya Sen: Superación de las privaciones, fomento de las libertades como capacidades y relación no depredadora, destructora con la naturaleza. En relación con este aspecto, una educación para la paz debe estar comprometida, con la defensa y promoción de los derechos humanos (primera, segunda, tercera, cuarta generación), pues éstos, aunque muchas veces son interpretados y utilizados ideológicamente, se constituyen, desde nuestro punto de vista, en mínimos a alcanzar para lograr una convivencia pacífica.
3. .Democracia participativa y resolución comunicativa de los conflictos. Que los ciudadanos cuenten no sólo para contarlos en elecciones, sino como actores principales de la actividad constituyente e instituyente del poder, de la toma de decisiones. Y que en el marco democrático se enseñe y practique que los conflictos, las diferencias, los disensos que se constituyan en fuentes de conflicto, obstáculos para la convivencia pacífica, deben ser resueltos apelando al diálogo, a la comunicación, pero no un diálogo donde se va a tratar de "hacer ceder" al otro(a) u los otros(as) sino, donde se escuchen las razones, las necesidades, los sentires de todos los involucrados, el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad.

Precisamente en cuanto al reconocimiento del otro, la diversidad, la pluralidad, y la inclusión social y política, en el caso concreto de los acuerdos con las FARC y los desafíos que éstos suponen para alcanzar la paz en Colombia, el director del grupo de Memoria Histórica, Gonzalo Sánchez, ha expresado:

> Entre los muchos desafíos, sin duda uno de los más notorios está ligado a la exclusión política y social. Ambas estuvieron como argumento en el origen del conflicto armado. Parcialmente encontraron resonancia en el discurso participativo de la Constitución de 1991, pero lo normativamente establecido aún no permea al conjunto de la sociedad y la cotidianidad del ejercicio de la política. En ambas esferas, la social y la política, la diversidad y la oposición son aún entendidas como factores de disociación, y no como valores sustantivos de la contienda democrática. La negación como interlocutor, la descalificación personal o de sus demandas y la eliminación física del adversario son prácticas que de manera continua e histórica han reemplazado la confrontación de argumentos, la deliberación y el acogimiento a las reglas y decisiones democráticas. Por ello, el sometimiento a las reglas democráticas no solo debe exigirse a los alzados en armas, sino también a quienes ejercen la política[17]. Mientras no surjan transformaciones en la forma de abordar el ejercicio político, la amenaza de retomar o empuñar las armas para oponerse a las decisiones institucionales no cesará[18].

[17] El subrayado es nuestro.

[18] Véase: Sánchez, Gonzalo G, *Un camino sin más muertos*, En Revista Arcadia. Bogotá, Colombia, 28 de julio de 2016.

A manera de conclusión

Sin participación ciudadana en la constitución de lo público no es posible la democracia y sin democracia la posibilidad de resolver pacíficamente los conflictos que se presentan en la convivencia humana se ve seriamente comprometida, pues precisamente la democracia, en uno de sus aspectos, es la búsqueda por regular las relaciones sociales de forma comunicativa, a través de la confrontación de opiniones, argumentos, puntos de vista, constituyendo instituciones que sean el resultado de la libre y autónoma participación de los ciudadanos y no de poderes autoritarios amparados en la fuerza, la tradición, lo sobrenatural o la exclusión económica, educativa, de género o de cualquier otra índole. Pero, la democracia y el ciudadano, como se explicita en el proyecto de *paideía* griego, no nacen sino que se hacen, no surgen por generación espontánea, no se nace siendo democrático, sino que es necesario forjar ciudadanos(as), educarlos en las significaciones y en las prácticas democráticas, de tal manera que es necesaria una educación para la democracia, pero dicha educación no se puede reducir a unos manuales y cartillas de instrucción cívica, sino que educar para la democracia debe significar hacer teoría crítica de la sociedad, entendida ésta no en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, sino como una crítica materialista a través de la cual se hagan conscientes los antagonismos sobre los cuales se erige la sociedad actual, desmontando ideologías, criticando condiciones reales de vida, desenmascarando los refinamientos de la "racionalidad instrumental", de la historia oficial.

Consideramos que las sociedades donde se pueden, con mayor posibilidad, minimizar las tendencias profundas de la psique y la sociedad son sociedades que se instituyen democráticamente y constituyen ciudadanos autónomos, y en la que los ciudadanos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que las deben respetar, pero también está en su poder transformarlas. Análogamente a como el sujeto autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no pretende unidad totalitaria, sino que acepta el desgarramiento y trabaja a partir del mismo. Subjetividad trágica que acepta que puede tener distintos puntos de vista, acepta el cuestionamiento de su *yo* y de sus diversas instancias, puede observar sus pugnas, sus miedos, su incoherencia, sus profundas fracturas, aceptando que la unidad es un objetivo de la omnipotencia y comprende que la mirada y consideración de la ruptura es al mismo tiempo posibilidad de creación.

Pero democracia no entendida sólo como procedimiento, como reglas para la escogencia de gobernantes, sino democracia en su sentido sustantivo: participación, distribución de poder, alternancia, igualdad sustantiva, reconocimiento y respeto por la alteridad.

Una sociedad realmente democrática, con las significaciones y prácticas que le son inherentes a la misma, educa a los ciudadanos(as) para afrontar los conflictos no a través de la violencia, sino precisamente a través de la participación, deliberación, el antagonismo de posiciones, el pluralismo, y la creación de límites, normas, reguladores e instituciones desde el poder constituyente e instituyente de los ciudadanos.

La paz tampoco puede significar sólo el cese de confrontación armada (paz negativa). La paz en un sentido positivo[19] implica la superación de distintas formas de violencia (directa,

[19] En el sentido propuesto por la UNESCO, esto es, como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida orientados a la armonía social fundada en los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia y solidaridad, que rechaza la violencia y procura prevenir las causas de los conflictos en sus raíces, así como dar solución a los problemas mediante el diálogo y los acuerdos, garantizando a todos el pleno ejercicio de todos los derechos humanos y los medios para participar plenamente en el desarrollo de su

estructural, cultural, simbólica)[20] que a su vez exigen cambios significativos, en el caso colombiano, en el modelo económico y de distribución de la riqueza, en, por ejemplo, una reforma agraria que entre otras cosas restituya las tierras despojadas en el conflicto armado a los campesinos y en una apertura política que incluya a nuevos sectores políticos y fuerzas sociales. Reformas, en síntesis, en ámbitos como el económico, político, cultural y de seguridad[21], que realmente posibiliten la construcción de una sociedad más equitativa, pluralista y democrática.

Bibliografía

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. *Marxismo y teoría revolucionaria*. Vol. I, Tusquets, Barcelona, 1983.

_____. *La institución imaginaria de la sociedad, El imaginario social y la sociedad*. Vol. II, Tusquets, Barcelona, 1989.

_____. *"La democracia como procedimiento y como régimen", Iniciativa Socialista*, nº 38 (Febrero), 1996, pp. 479-500.

_____ *Las raíces psíquicas y sociales del odio,* En: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI,* Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 183-196.

Freud, Sigmund, *El Yo y el Ello*, Orbis, Barcelona, 1984, pp. 9-51.

_____. *El malestar en la cultura.* Madrid: Alianza, 1993.

_____. *"Los dos principios del funcionamiento mental,* En *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, vol. II, pp. 1638-1643.

Franco, Yago, *Magma, Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política,* Biblos, Buenos Aires, 2003.

Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflictos, desarrollo y civilización*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz, Bilbao, 2003.

JaramilloVélez, Rubén, *La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo,* En: Revista Aquelarre, V 3 N° 5, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia, Año 2004.

Jares Xesús, R, *Los sustratos teóricos de la educación para la paz,* Cuadernos Bakeaz, No 8, Bilbao, abril de 1995, pp. 1-11.

Jiménez Bautista, Francisco. *"Conocer para comprender la violencia",* Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. XIX, nº 58, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012, pp. 13-52.

Marx, Carlos & Engels, Federico, *Manifiesto comunista,* Crítica, Barcelona, 1998.

Muñoz A. Francisco, *La paz imperfecta: ante un universo en conflicto,* En: La paz imperfecta. Editorial Universidad de Granada, España, 2001, pp. 21-66.

sociedad. Véase sobre el concepto y el proyecto de una cultura de paz: *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz,* Asamblea General de las Naciones Unidas, septiembre 1999. http://fund-culturadepaz.org/spa/04/cent04Decla.htm

[20]Véase: Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos, En: Paz y conflictos, desarrollo y civilización*. akeaz/Gernika Gogoratuz., Bilbao, 2003.

[21] Reformar unas Fuerzas Armadas y de policía organizadas para combatir el "enemigo interior".

-*¿Qué son los conflictos?,* En: *Manual de Paz y Conflictos*, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España, pp. 145-170, 2004.

Notrica, Narciso, *"Finitud y mortalidad en Castoriadis"*, En Franco, Yago. *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis,* Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 195-198.

Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades.* Katz Editores, Buenos Aires, 2011.

Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2000.

Valencia López, Harold, *Teoría crítica y acción política. De Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis,* Grupo Editorial Ibáñez, Bogotá, 2012.

Zuleta, Estanislao, *"El diálogo es hoy una necesidad de la humanidad",* Discurso de Estanislao Zuleta al M-19, 1989. Consultado en diario el Tiempo, 6 de enero de 2017. Estanislao. http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/discurso-de-estanislao-zuleta-al-m-19-en-1989/15274538

Marx e a Guerra Civil Americana:

escravatura, capitalismo e socialismo*

Paulo Fernando ROCHA ANTUNES

Universidade de Lisboa

Notas introdutórias

Na presente comunicação procuramos recuperar a reflexão de Karl Marx (1818-1883) em torno da Guerra Civil Americana (1861-1865) – também conhecida como Guerra de Secessão –, guerra que opôs nos EUA os Estados do Norte (conhecidos por União ou federalistas, mas também por *Yankees*) aos Estados do Sul (conhecidos por Confederação ou secessionistas, mas também por sulistas).

Entende-se que a referida reflexão constitui um contributo relevante para a compreensão da conceção materialista da história (*materialistischen Geschichtsauffassung*), pelo menos no que concerne ao desenvolvimento histórico dos modos de produção da vida material (*Produktionsweise des materiellen Lebens*). O contributo anunciado não é no sentido de que Marx e Engels puderam completar a sua conceção, mas no sentido de que o leitor poderá compreender melhor o que os dois autores procuraram expor. Desde logo porque parece contribuir para uma analogia dos conflitos (de caráter sistémico-estrutural) que pode ser estabelecida entre o conflito que opõe a escravatura moderna e o capitalismo e o conflito que opõe o capitalismo e o socialismo.

Não obstante a reflexão teórica de caráter geral, a reflexão de Marx também vale como uma das principais interpretações tidas em torno desta guerra em particular. O seu contributo mais importante terá sido a denúncia da escravatura como causa da guerra, quando outros tratavam de indicar outras causas.

* A presente comunicação faz parte de um trabalho mais amplo que ainda se encontra em desenvolvimento.

Antes da guerra civil, em 1860, o movimento social desfavorável à escravatura era para Marx o acontecimento mais importante em todo o mundo. O autor destacava o movimento social dos abolicionistas nos EUA e o de revolta dos servos na Rússia czarista (a abolição formal da servidão na Rússia ocorreu em 1861). Marx estava convicto de que este movimento repercutiria de maneira promissora na Europa central (cf. 1974 [1860]: 6).

Antes de passarmos ao restante da apresentação, recordamos o que numa missiva enviada a Abraham Lincoln (1809-1865), Presidente dos EUA, escrita por Marx a 28 de Janeiro de 1865, em nome da recém-formada Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT, fundada em 1864), este reafirmava: o facto de os Sulistas não terem deixado que os acontecimentos se desenvolvessem de outra maneira, o apoio da classe trabalhadora à causa da abolição da escravatura, e o fim da restrição do trabalho "livre" pela escravatura (cf. 1985 [1865]: 19-21).

A "guerra de conquista": a "lei económica" e um conflito sistémico

De acordo com Marx, a Guerra Civil Americana tratava-se mais propriamente de uma guerra de conquista (*Eroberungskrieg*) escravocrata por parte do Sul, conquista à qual estava associada a sua respetiva sobrevivência (cf. 1980a [1861]: 339-340), em vez de meras questões políticas, secessionistas ou tarifárias.

Se dúvidas houvesse em relação a isto, para Marx, o fundamento escravocrata estaria bem definido desde o primeiro momento. O autor denunciava a partir de um discurso proferido por Alexander Stephens (1812-1883), reputado sulista, na Convenção fundadora da Confederação, o seguinte *slogan*: «[…] agora, pela primeira vez, a escravatura é reconhecida como uma instituição boa em si própria (*an institution good in itself*), como fundação de todo o edifício do Estado […]» (Marx, 1980c [1861]: 331 [1]).

Os confederados julgavam livrar-se, de acordo com o seu regozijo, dos preconceitos iluministas do século XVIII herdados pelos "pais fundadores". Consagravam, desse modo, e eufemisticamente assinalando, a "instituição peculiar" (*peculiar institution*, cf. Marx, 1984a [1861]: 8), bem como a necessidade de a defender.

O fundamento da guerra deflagrada na prática pelos Estados do Sul (a lembrar, o início oficial data de 12 de abril de 1861, por intermédio do ataque ao Forte Sumter, então à guarda do Norte), pela conquista de novos territórios para a escravatura, é resumido por Marx da seguinte maneira:

> […] a contínua expansão do território e a contínua expansão da escravatura para além dos seus antigos limites é uma lei da vida [*ein Lebensgesetz*] para os Estados escravocratas da União. O cultivo dos artigos de exportação do sul, como o algodão, o tabaco, o açúcar, etc., realizado por escravos, só é rentável desde que seja conduzido com grandes grupos de escravos, em larga escala e em vastas extensões de um solo naturalmente fértil, o que requer apenas trabalho simples. O cultivo intensivo, que depende menos da fertilidade do solo do que do investimento de capital, inteligência e energia do trabalho, é contrário à essência da escravatura (1980c [1861]: 335-336 [2]).

[1] «[…] jetzt zum erstenmal die Sklaverei als ein in sich selbst gutes Institut und als das Fundament des ganzen Staatsgebäudes anerkannt sei […].».

[2] «[…] fortwährende Ausdehnung des Territoriums und fortwährende Verbreitung der Sklaverei über ihre alten Grenzen hinaus ist ein Lebensgesetz für die Sklavenstaaten der Union. Die durch Sklaven betriebene Kultur der südlichen Ausfuhrartikel, Baumwolle, Tabak, Zucker usw. ist nur ergiebig, solange sie mit großen Gängen von Sklaven, auf massenhafter Stufenleiter und auf weiten Flächen eines natürlich fruchtbaren Bodens, der nur einfache Arbeit erheischt, ausgeführt wird. Intensive Kultur, die weniger von der Fruchtbarkeit des Bodens als von Kapitalsanlagen, Intelligenz und Energie der Arbeit abhängt, widerspricht dem Wesen der

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 95-104.

Se os escravocratas tivessem de investir em maquinaria avançada, os escravos teriam de aprender a trabalhar com ela, o que implicava custos e formação de indivíduos que no sistema praticado significaria despesa excessiva; bem como teriam de investir na própria maquinaria, o que retiraria grande parte da margem de manobra, que também deveria assegurar a sobrevivência dos escravos.

Quer dizer, depois dos escravocratas conduzirem à exaustão os seus territórios vitais (o ponto a que se chegara à época), por via de uma produção necessariamente intensiva, precisavam partir para outros territórios e teriam tanto maior lucro quantos mais territórios pudessem cultivar e escravos pudessem produzir.

Os Estados escravocratas do Sul estavam de certa maneira condenados à expansão, a exigir a "liberalização" da escravatura e a forçar os Estados que se encontravam entre o Norte e o Sul a tornarem-se também escravocratas. A expansão, entre outras coisas, poderia servir para consolidar o território da escravatura, assim que se alargassem as fronteiras onde se registava a tensão entre os escravocratas e os abolicionistas. A Guerra Mexicano-Americana (1846-1848) constitui um exemplo dessa necessidade. Nesta foram anexados (conquistados), entre outros territórios, a Califórnia e o Novo México.

Estava encontrada aquela que seria descrita como a "lei económica que comanda a expansão constante do território da escravidão" (*das ökonomische Gesetz das die beständige Erweiterung des Territoriums der Sklaverei gebietet*); de facto, a sua "lei da vida", sob pena de se exaurirem os seus rendimentos à conta da estagnação do cultivo da terra. Marx reforçava esta ideia a partir do desabafo de um senador secessionista: "sem um grande aumento no território escravo, ou os escravos devem ser autorizados a fugir dos brancos, ou os brancos devem fugir dos escravos" (cf. 1980c [1861]: 336). Sem terra para cultivar, nada prendia um indivíduo a esta e ao seu dono.

Segundo o revolucionário alemão, o Sul realizava o seu "*va banque!*", apostava tudo o que podia na guerra e na expansão territorial sob pena de se extinguir o seu modo de produção e os privilégios que lhe eram inerentes (cf. Marx, 1980c [1861]: 338).

Então, da mesma maneira que se provava a escravatura como causa da guerra civil, sentenciava-se a extinção desse modo de produção: a necessidade da sua expansão haveria de o conduzir a um beco sem saída, para o caso, o de um confronto (guerra) com outro modo que não podia derrotar. Daí, Marx assinalava que «[…] cada novo avanço do poder escravocrata era um passo adiante para a sua derrota final.» (1984a [1861]: 9-10 [3]), uma vez que, não podendo lograr uma vitória definitiva, a escravatura moderna jamais poderia suster as suas contradições dentro dos seus limites territoriais.

Lincoln tê-lo-á percebido tarde, donde a insistência numa espécie de guerra constitucional. Porventura terá faltado ao Partido Republicano uma perspetiva de conjunto no que ao entendimento das próprias causas da guerra dizia respeito. Isto é, de acordo com Marx, um entendimento de que a luta

> […] entre o Sul e o Norte é, portanto, nada mais do que uma luta entre dois sistemas sociais, o sistema de escravatura [*Systems der Sklaverei*] e o sistema de trabalho livre [*Systems der freien Arbeit*]. A luta deflagrou porque os dois sistemas já não podiam viver pacificamente lado a lado no continente norte-americano. Ela [a luta] só pode terminar com a vitória de um sistema ou do outro (1980a [1861]: 346 [4]).

Sklaverei.».

[3] «[…] every new advance of the slave power was a step forward to its ultimate defeat.».

[4] «Der gegenwärtige Kampf zwischen Süd und Nord ist also nichts als ein Kampf zweier sozialer Systeme,

Por conseguinte, estavam longe de ser causa: questões pessoais entre políticos vaidosos ou arrogantes, ou questões de melindre constitucional, ou até de visões bem-intencionadas acerca da liberdade e democracia, nem ainda da defesa do Norte, mesmo que tenha sido obrigado a isso. E muito escreveu a imprensa da época (sobretudo a inglesa) sobre estas questões contingentes.

Alguma coisa subjazia ao imediatamente percebido. Se o Norte defendia a União e o Sul partia para uma guerra de conquista, isso não revelava apenas a escravatura como causa da guerra (mesmo que a secundarização da emancipação a tornasse aparentemente indireta), mas também revelava a escravatura como um sistema, ademais, em direto conflito com outro.

É do nosso entendimento, que Marx, ao assinalar o conflito entre um "sistema de escravatura" e um "sistema de trabalho livre", recupera a Guerra Civil Americana como um dos momentos privilegiados para se compreender as transformações socioeconómicas da época, mais propriamente no que concerne à ascensão do modo de produção capitalista e do conflito que daí advém. Este modo de produção tornava-se no sistema dominante, superior em relação aos modos de produção anteriores, entre os quais, a escravatura, mesmo a moderna, fazia parte (cf. Marx, 1962 [1867]: 787).

Escravatura *vs* capitalismo (*vs* socialismo)

Não terá constituído acaso histórico que o Norte se tenha expandido territorialmente mais do que o Sul, a despeito das necessidades deste, e registado um crescimento económico mais vigoroso (cf. Marx, 1984a [1861]: 10). Em igual medida, não era por acaso que Marx enfatizava a questão da proporção de escravos e homens livres nos Estados da fronteira entre o Norte e o Sul, considerando ser este o termómetro com o qual se devia medir a vitalidade da escravatura (cf. 1980a [1861]: 342). Por um lado, limitava-se objetivamente o território da escravatura e, por outro lado, limitava-se subjetivamente o sentimento favorável a esta. A vantagem encontrava-se factualmente do lado dos indivíduos livres.

Assim, como acima se fez anunciar, a escravatura também encontrava os seus limites no desenvolvimento do modo de produção capitalista dos Estados do Norte

Vejamos, homens que se encontravam em suposta liberdade de trabalho não poderiam (em circunstâncias "normais") aceitar a escravatura. Chama-se a atenção de que a dada altura Marx distingue entre "escravatura direta" (*esclavage direct*) e "escravatura indireta" (*esclavage indirect*). A primeira remete para a expressão em causa no âmbito da presente comunicação; a segunda, para o tipo de exploração existente em capitalismo, pois, de acordo com o autor, o trabalhador, neste caso, não é, em rigor, livre, porquanto apenas o será em comparação com sistemas anteriores e no sentido de que é ele, supostamente, o "senhor dos seus braços" (cf. Marx, 1977 [1846]: 454). Este é o chamado "trabalho livre", assente no trabalho assalariado.

Um dos exemplos, de que os homens que se encontravam em suposta liberdade de trabalho não poderiam aceitar a escravatura, vem dos trabalhadores dos EUA que, apesar de alguns entenderem que a libertação dos escravos poderia vir a piorar a sua situação, não deixaram de contribuir para avanços abolicionistas. Mas, foi em Inglaterra, principalmente, onde os

des Systems der Sklaverei und des Systems der freien Arbeit. Weil beide Systeme nicht länger friedlich auf dem nordamerikanischen Kontinent nebeneinander hausen können, ist der Kampf ausgebrochen. Er kann nur beendet werden durch den Sieg des einen oder des andern Systems.».

trabalhadores, que passaram as maiores agruras devido à crise do algodão, permaneceriam sempre favoráveis à abolição e à manutenção da guerra até ao último dia da escravatura (cf. Marx, 1862b: 137, 138). Os trabalhadores europeus tinham percebido que aquela guerra também tinha algo que ver com eles.

Acresce a isto que um modo de produção capaz de produzir riqueza e bens materiais à velocidade, e na quantidade, que o capitalismo produzia (mesmo que para uma parte limitada da população), a par da industrialização, que em parte a escravatura tinha de abdicar, não poderia aceitar tal fixidez socioeconómica, apesar dos interesses particulares dos industriais do algodão (cf. Marx, 1984b [1861], 17-20)

Ainda que a escravatura direta tenha sido, segundo Marx, o eixo do industrialismo daquele tempo, tal como as máquinas, o crédito, etc. Sem esta, não havia algodão; sem algodão, não havia indústria moderna. A escravatura valorizara as colónias, e estas criaram o comércio mundial, condição necessária da grande indústria mecânica. Atente-se na seguinte passagem: «O monopólio do algodão dos Estados escravocratas da União Americana não é um monopólio natural, mas histórico. Cresceu e desenvolveu-se simultaneamente com o monopólio da indústria inglesa do algodão no mercado mundial» (Marx, 1980b [1861]: 348-349 [5]).

É, por isso, que a escravatura deve ser entendida como uma "categoria económica da maior importância" (*catégorie économique de la plus haute importance*, cf. Marx, 1977 [1846]: 454-455). Porém, agora apresentava-se como um entrave ao desenvolvimento do capitalismo.

A própria reciprocidade do mercado mundial contribuiria para o fim da escravatura. A maneira como o comércio funcionava já não combinava com aquele tipo de monopólio detido pelo Sul e pelos ingleses à cabeça. Aliás, esta reciprocidade, o seu desenvolvimento, estaria na base dos exemplos acima descritos.

Segundo Marx e Friedrich Engels (1820-1895) – cofundador da conceção marxista –, dado o desenvolvimento (histórico) socioeconómico registado até então, a guerra estaria condenada a seguir o seu rumo "revolucionário", isto é, o rumo da abolição da escravatura, ainda que num sentido burguês. Esta constituiu a segunda fase da guerra – abolição declarada –, depois de uma fase mais constitucional, no que à postura do Norte dizia respeito. Acabava-se em definitivo com uma postura mais moderada e já não se fingia não perceber o que estava realmente em causa.

No entanto, os dois autores não apresentavam ilusões quanto ao caráter revolucionário desta guerra, visto que não se tratava, propriamente, de uma revolução socialista. Ambos denunciaram várias vezes que os EUA não passavam de uma república e democracia burguesa e que daí não iria passar, pelo menos se se ficasse apenas pela abolição da escravatura.

A guerra civil concluía a revolução burguesa, iniciada com a guerra da independência, na medida em que vinha pôr termo a uma condicionante socioeconómica própria de outros sistemas (não burgueses) e inaugurar (libertar) outra era. Como Marx afirmaria mais tarde em *Das Kapital* (1867): «Nos Estados Unidos da América todo o movimento operário autónomo ficou paralisado enquanto a escravatura desfigurou uma parte da república. O trabalho de pele branca não se pode emancipar onde o de pele negra é estigmatizado.» (Marx, 1962 [1867]: 318 [6]).

[5] «Das Baumwollmonopol der Sklavenstaaten der amerikanischen Union ist kein natürliches, sondern ein geschichtliches Monopol. Es wuchs und entwickelte sich gleichzeitig mit dem Monopol der englischen Baumwollindustrie auf dem Weltmarkt.». Era chegado o tempo do capitalismo largá-lo.

[6] «In den Vereinigten Staaten von Nordamerika blieb jede selbständige Arbeiterbewegung gelähmt, solange die Sklaverei einen Teil der Republik verunstaltete. Die Arbeit in weißer Haut kann sich nicht dort emanzipieren,

Se a Europa andava a superar o milenar feudalismo, os vestígios que deste ainda persistiam, os EUA tratavam agora de se libertar das suas ligações com sistemas ultrapassados, no seu caso particular, a escravatura moderna. É nesse sentido que, segundo Marx, a proclamação da abolição era então o documento mais importante desde a própria Constituição americana (cf. 1980d [1862]: 552).

Será esse o motivo que levará Marx a considerar apenas verdadeiramente revolucionária a fase posterior à guerra, quando as condições do "trabalho *vs* capital" já se pudessem encontrar dadas sem uma condicionante como a escravatura e se pudesse começar a olhar para outras transformações sociais e económicas. Era preciso libertar a classe trabalhadora de tais constrangimentos – que a colocavam tão perto da pior condição laboral de todas, a escravatura –, para que esta se pudesse organizar como classe no seu todo de modo a conseguir a sua efetiva libertação. Agora a luta podia ser outra e mais decisiva

Tendências histórico-económicas

Grande parte da intervenção jornalística de Marx em torno da Guerra Civil Americana teve como objetivo denunciar o que, de acordo com a sua conceção, era erradamente veiculado sobre a mesma, opondo-lhe a sua reflexão fundamental: a causa da guerra encontrava-se na escravatura, em última instância, num confronto entre dois sistemas.

Se os escravos tinham agora a sua emancipação, essencialmente, laboral, tratava-se pois de a completar, ou seja, "emancipação total": social, política, etc., "sem reservas", "sob pena de novo banho de sangue", assim o exigia a AIT a 25 de setembro de 1865 (cf. Schlüter, s.d., 27).

Marx e Engels, após o assassinato de Lincoln a 15 de abril de 1865, entusiasmaram-se inicialmente com o seu substituto, Andrew Johnson (1808-1875). Porém, depois perceberam que o rumo já não era revolucionário, bem pelo contrário, Marx denunciava: "a reação já estava instalada na América" (*Die Reaction hat bereits in America begonnen…*, 2002a [1865]: 483).

Na verdade, o modo de produção capitalista tocava a rebate, era o seu tempo. Uma vez libertado do constrangimento da escravatura, o capitalismo encontraria um novo fôlego de mão-de-obra, de mercado e novos territórios. Tal acabaria por ser o mais evidente sinal de uma "revolução inacabada", não somente no que dizia respeito ao sentido emancipador do trabalho que Marx e a AIT preconizavam, mas também pela maneira como os ex-escravos foram integrados na sociedade, desde a produção à legislação.

Apesar de tudo, da mesma maneira que a escravatura fizera parte de um determinado desenvolvimento histórico, também o capitalismo o fará. O próprio desenvolvimento do capitalismo propiciou a última forma aproveitável ao sistema escravocrata moderno – o monopólio do algodão.

Nos escritos do revolucionário alemão, podemos encontrar um esforço pela compreensão dos mecanismos do sistema capitalista, sem por isso significar uma mecânica propriamente dita ou, ainda menos, um conjunto de regras supostamente universal (o que seguramente não abrangerá alguns dos diversos autores que se arrogam de marxistas). Em rigor, julgamos encontrar um esforço para compreender como, na história, se desenvolvem determinadas tendências (*Tendenz*), para o caso, económicas.

A natureza do que é económico, aqui em causa, remete para a produção da própria vida

wo sie in schwarzer Haut gebrandmarkt wird.»

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 95-104.

material (*Produktion des materiellen Lebens selbst*) humana e para a maneira como a mesma se desenvolve historicamente e assume diversas expressões. Porquanto não bastaria falar de "tendências" para garantir o acerto da análise, é preciso que esta assente em "solo real" e não se perca em derivas especulativas (como, por exemplo, a conceção denominada "filosofia da história").

A principal tendência capitalista, assinalada nestas reflexões, encontra-se na origem da crise do algodão inglesa, crise que não se deveria tanto à Guerra Civil Americana quanto à sobreprodução (*Überproduktion*) da própria indústria inglesa. Quem o avançava em primeiro lugar era a insuspeita Câmara do Comércio de Manchester, Marx cita-a no seu artigo *On the Cotton Crisis* (cf. 1980e [1862]: 462).

Marx e Engels já o haviam anunciado em 1850 a propósito da saturação do mercado indiano, essencial para que a Inglaterra escoasse a sobreprodução monopolista reforçada pelas revoluções europeias de 1848 (cf. 1960 [1850]: 219-220). Aí, também se encontrava parte do interesse inglês na guerra estado-unidense, uma vez que o Império Britânico precisava dos EUA para escoar parte dos seus produtos (além do negócio do algodão) e, para isso, precisava igualmente de condicionar a tarifa protecionista do Norte (cf. Marx, 1980e [1862]: 462-463).

Apesar de destacar a crise (estrutural) tendencial de sobreprodução, Marx não deixava de alertar para o agudizar de toda a situação dada a continuação da crise (conjuntural) americana, pois esta traria (e trouxe) maior deterioração das condições de vida, principalmente para os trabalhadores, visto que perderam os seus empregos ou se encontrariam em risco de os perder.

No caso mais específico dos "lords" do algodão, estes estavam preocupados com a escassez do algodão ao mesmo tempo que se encontravam com dificuldades em escoar o produto já produzido. Aqui parece encontrar-se uma contradição, contudo, compreensível à luz do próprio desenvolvimento do sistema. Porquanto, da mesma maneira que os escravocratas precisavam de extrair da terra, do suor do escravo, o seu rendimento, o capitalista precisava de ter os braços dos seus operários agarrados à máquina, mesmo existindo excedente, pois sem produção, não poderia haver lucro (por exemplo, cf. Marx, 1962 [1867]: 416-440)

O mercado mundial desenvolvia-se cada vez mais como um só, é uma tendência capitalista, e uma guerra ou uma crise em qualquer parte do mundo já começava a ser motivo de preocupação para todas as outras nações. Marx teria em mente este desenvolvimento global quando escreveu que "a abolição da escravatura iria ter um impacto positivo no mundo inteiro" (*Es wird den wohlthätigsten Einfluss auf die ganze Welt haben.*, 2002b [1864]: 90). Finalmente, os trabalhadores "livres" de todo o mundo teriam pela frente outras circunstâncias a partir das quais lutar e conjugar esforços.

Perspetiva dialético-revolucionária *vs* evolucionário-gradualista

Em nosso entendimento, a reflexão marxista em torno do desenvolvimento da escravatura, e, por consequência, do capitalismo, remete para um confronto entre uma perspetiva revolucionária e uma gradualista (no caso desta, "a violência nunca alcançaria coisa nenhuma"). Quer dizer, remete para um confronto entre uma perspetiva dialética e uma evolucionária, isto é, entre dois entendimentos distintos do que é o devir. Embora Marx, ao longo destas suas reflexões, não o tenha colocado desta maneira.

Ora, circularam opiniões (por exemplo, no jornal *The Economist*) de que a escravatura

estaria condenada ao desaparecimento, apoiando-se precisamente na questão da "lei económica da sua expansão constante de território" e que por causa dessa condição a escravatura havia de desaparecer por si, constitucionalmente, e a guerra, por isso mesmo, teria sido em vão (cf. Marx, 1984a [1861]: 13). No essencial, o progresso faz-se sem sobressaltos. Esta análise terá vigorado durante a primeira metade da guerra.

Segundo Marx, uma perspetiva como esta ignoraria o próprio desenvolvimento histórico: como ali se chegou (as concessões e a demanda por algodão) e até como dali se saiu (a "reconstrução falhada"). As concessões e, mais tarde, a segregação e a restrição de diversos direitos aos ex-escravos provavam que não apenas um sistema nunca está realmente condenado a desaparecer por si só, ainda que de certa maneira possa estar condenado por via das suas tendências particulares, como a guerra (neste caso, a violência) fora essencial para a concretização, mesmo que prenhe de falhanços, da abolição.

Na esteira marxista, a *Praxis* humana acabará por conduzir a momentos de rutura – por exemplo, uma guerra, uma revolução, etc. –, que constituem um salto qualitativo (dialético) e que, em última instância, mediante determinadas condições, serão necessários. A revolução tratar-se-á, em rigor, da transformação da propriedade dos meios de produção e a maneira de o concretizar pode assumir diversas expressões, não necessariamente violentas. Tenha-se ainda em conta de que nem todas as guerras e/ou revoluções expressam um conteúdo de progresso.

Marx refere-se, entre outras coisas, às "mudanças quantitativas" (*quantitative Verändrungen*) que durante a Idade Média se acumularam até que o possuidor de dinheiro ou de mercadorias se pudesse transformar em capitalista, confirmando uma diferença qualitativa (*qualitative Unterschied*) em relação aos anteriores comerciantes (cf. 1962 [1867]: 326-327). As revoluções burguesas terão constituído os momentos de rutura que confirmaram a superioridade capitalista sobre o feudalismo.

No meio de tudo isso desenvolve-se a consciência dos indivíduos. Vejamos, até ao deflagrar da guerra e uns anos adiante, eram poucos os indivíduos que estavam conscientes de que a abolição da escravatura era fundamental, aquilo que estava realmente em causa. A guerra tornou-se um momento decisivo para a transformação das mentalidades (não determinada nem mecanicamente). O que aparenta ser um processo gradual, não será mais do que parte de um desenvolvimento mais geral e suscetível de ruturas acompanhado (mas também propiciando) de uma nova, ou pelo menos diferente, consciência social.

Além disso, é interessante perceber que o sistema capitalista, tal como o sistema escravocrata (e o feudalismo), também tem as suas próprias leis de desenvolvimento, isto é, tendências e contradições históricas, bem como os seus limites (a tendência expansionista da escravatura foi o seu, o limite do capitalismo será outro, eventualmente não muito distante de um certo expansionismo também, ali territorial, aqui superprodutivo.

A atividade dos indivíduos (e a consciência que nesta se desenvolve), que na verdade determina as tendências dominantes, mais tarde ou mais cedo gera guerras, crises (por sinal, cíclicas) e revoluções, que passo a passo poderão gerar uma derradeira rutura e dar lugar a outro modo de produção. Se seguirmos Marx e Engels, tratar-se-á do socialismo.

O que é certo, é que tal como os escravocratas não cederam o seu lugar na história sem dar luta, também os capitalistas (ainda mais na era do nuclear) não deixarão o seu lugar sem alardeio. Porventura, *se o proletariado não lograr maior participação nos resultados da sua produção, ou deverá fugir dos capitalistas (por exemplo, exílio, emigração, etc.), ou os capitalistas deverão fugir do proletariado (por exemplo, revolução, etc.).*

Conclusão: o contributo da Guerra Civil Americana

Julgamos que a importância da reflexão marxista em torno dos EUA, no caso particular da sua guerra civil, se confirma nos dois sentidos primeiramente assinalados: em primeiro lugar, por via de um contributo para uma melhor compreensão da própria conceção materialista da história quanto ao desenvolvimento histórico dos modos de produção; e, em segundo lugar, pela sua interpretação dos acontecimentos em questão, principalmente se comparada a alguns intérpretes mais recentes que ainda insistem nas teses veiculadas pela Confederação ou pela generalidade da imprensa daquele tempo.

Posto isto, destacaríamos os pontos que consideramos mais relevantes:

- a "base económica" (*ökonomischen Grundlage*) – no sentido do modo de produção do viver humano, das relações sociais de produção (cf. Marx, 1961 [1859]: 8-9) –, que no seu desenvolvimento, não apenas conduziu a um conflito entre sistemas, como destacou a escravatura moderna enquanto modo de produção que encontrava naquele tempo a necessidade de disputar uma guerra de conquista pela sua própria sobrevivência (a escravatura como causa da guerra); tal não poderia ser melhor ilustrado do que pela expressão do senador secessionista: a escravatura fora apresentada como "fundação de todo o edifício do Estado";
- o desenvolvimento da produção do viver humano como gerador de tendências e contradições, de "leis" válidas para o modo de produção em causa (e não de "leis" válidas para todos os modos de produção), de como estas "leis" refletem a atividade humana, e revelam o seu caráter histórico e transitório (*caractère historique et transitoire*, cf. Marx, 1977 [1846]: 452); e,
- o "salto" qualitativo que um momento de rutura, de transição, sempre significa historicamente, quer seja mais ou menos violento, por via de uma guerra, revolução, etc., quer seja até menos percebido, mas que em dados períodos da história sempre se tem revelado nas alturas aparentemente mais inesperadas, pois o processo não é rigidamente linear nem totalmente transparente.

Entendemos, finalmente, que a reflexão de Marx e Engels aqui recuperada destaca-se como contributo fundamental para a compreensão da conceção de ambos no estabelecimento de uma analogia entre o conflito que opõe a escravatura e o capitalismo – com este a superar a última expressão daquele, provando factualmente e em tempo mais reduzido do que noutros casos, a relevância da "base económica", da "rutura" e do "caráter histórico e transitório" num sistema social e económico –, e o que opõe o capitalismo e o socialismo. Visto que se assemelha ao que os dois autores alemães, Marx em particular, assinalaram como "transição real" do capitalismo para o socialismo.

O que nos pode remeter para a total confiança que Marx manteve na abolição da escravatura. Ainda a guerra ia a meio, a correr mal para o Norte, e o alemão, em carta enviada a 9 de setembro de 1862, respondia às aparentes hesitações do seu amigo Engels: «Quanto aos Yankees, estou firmemente de acordo, agora como antes, que o Norte vencerá no final […].» (2013a [1862]: 233 [7]). A vantagem na análise de Marx estaria em poder concentrar-se numa perspetiva de conjunto da situação – condizente com a própria conceção materialista da história – e não em questões particulares (ainda que importantes) como, por exemplo, as militares.

Entretanto, um tal otimismo em relação à superação do capitalismo, primeiramente esboçado pelos dois revolucionários alemães, revelou-se historicamente precipitado. Todavia,

[7] «Was die Yankees angeht, so bin ich sicher nach wie vor der Ansicht, daß der Norden schließlich siegt […].».

a favor de Marx, e também de Engels, não apenas os dois autores moderaram o seu discurso no que ao tempo da revolução diz respeito (por exemplo, cf. Marx, 2013b [1863]: 357), como a história ainda não acabou (nem há de acabar…). Estamos em crer que o fim da escravatura moderna, da maneira como entendemos o contributo aqui explicitado, ilustra-o suficientemente.

Referências bibliográficas:

Marx, Karl-Engels, Friedrich (1960). "Revue [Januar-Februar 1850]". *Marx-Engels Werke* (Doravante: MEW). Berlin: Dietz Verlag, vol. 7, pp. 213-225.

Marx (1961). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1859]. MEW, vol. 13, pp. 3-160.

_____ (1962). *Das Kapital: Kritik der politischen* Ökonomie [1867]. MEW, vol. 23.

_____ (1977). "Lettre a Annenkov le 28 décembre 1846". Publiée sous la responsabilité de Badia, Gilbert & Mortier, Jean. *Marx-Engels, Correspondance*. *Novembre 1835-Décembre 1848*. Paris: Editions Sociales, tome 1, pp. 446-459.

_____ (1980a). "Der Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten" [1861]. MEW, vol. 15, pp. 339-347.

_____ (1980b). "Die Krise in England" [1861]. MEW, vol. 15, pp. 348-351.

_____ (1980c). "Der nordamerikanische Bürgerkrieg" [1861]. MEW, vol. 15, pp. 329-338.

_____ (1980d). "Zu den Ereignissen in Nordamerika" [1862]. MEW, vol. 15, pp. 551-553.

_____ (1980e). "Zur Baumwollkrise" [1862]. MEW, vol. 15, pp. 461-463.

_____ (1984a). "The American Question in England" [1861]. *Marx-Engels Collected Works* (Doravante: C.W.). London-New York: Lawrence & Wishart-International Publishers, vol. 19, pp. 7-16.

_____ (1984b). "The British Cotton Trade" [1861]. C.W., vol. 19, pp. 17-20.

_____ (1985). "To Abraham Lincoln, President of the United States of America" [1865]. C.W., vol. 20, pp. 19-21.

_____ (2002a). "Brief an Engels in Manchester, 24. June 1865". *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (Doravante: MEGA^2). Berlin: Akademie Verlag GmbH, III, vol. 13, pp. 481-484.

_____ (2002b). "Brief an Lion Philips in Zalt-Bommel, 29. November 1864". MEGA^2, III, vol. 13, pp. 89-90.

_____ (2013a). "Brief an Engels in Manchester, 10. September 1862". MEGA^2, III, vol. 12, pp. 233-234.

_____ (2013b). "Brief an Engels in Manchester, 9. April 1863". MEGA^2, III, vol. 12, pp. 355-357.

Schlüter, Hermann (s.d.). *Karl Marx and the American Civil War*. Girard, Kansas: Haldeman-Julius Company.

La última frontera: la (pena de) muerte

Para una deconstrucción onto-teológico-política

Delmiro ROCHA ÁLVAREZ

Universidad de Vigo

La pena de muerte como decisión soberana de un poder nos recuerda quizás, antes que cualquier otra cosa, que una decisión soberana es siempre del otro. Viene del otro[1]

La idea de la pena de muerte es indisociable del concepto de soberanía. No hay pena de muerte sin soberanía. Pero aquí vamos a intentar pensar esta relación, esta unión, desde su reverso, es decir, desde la imposibilidad de existencia de la soberanía sin la pena de muerte: no hay pena de muerte sin soberanía, no hay soberanía sin pena de muerte. En este sentido, intentaremos pensar la pena de muerte como la base misma del concepto de soberanía, la pena de muerte como decisión soberana que viene del otro, de un otro que es soberano, precisamente, en la medida en que su decisión no le viene de otro. Intentaremos pensar la paradoja de la soberanía que consiste en decir que, si en efecto la soberanía viene del otro, de aquel o aquella o aquello, ¿quién o qué?, que tiene poder de decisión, que toma la decisión, que hace la decisión, si en efecto una decisión soberana viene del otro, entonces, el soberano es el otro, pero no un otro entre otros, por así decirlo, sino el "otro mismo", pues su decisión, para ser una decisión soberana, no le puede venir, a su vez, de otro. En esta hipótesis, que toma como premisa que la decisión soberana de la pena de muerte viene del otro, es decir, de un Estado soberano, de una instancia jurídica, de una sentencia, de un veredicto provincial o regional o nacional o internacional, etc., en esta hipótesis, que entiende la instancia soberana como una decisión que viene de un tercero, de un intermediario, de un mediador, de un árbitro, de un sistema arbitral que juzga de forma vinculante, en esta hipótesis el soberano

[1] Derrida, Jacques, *Séminaire La peine de mort, Volume I (1999-2000)*, Galilée, Paris, 2000, p. 24.

sería el único otro, la única figura del otro que no estaría afectada, a su vez, por la decisión de otro. La decisión del soberano, para el soberano, para el soberano mismo, sería la única decisión que no viene del otro. De esta forma, el soberano, en cuanto figura del otro, de la alteridad, de la decisión legal, sería el único otro que no está afectado en su decisión por otro, por otro otro, por así decirlo, lo cual constituye a la vez tanto la posibilidad de la decisión como la paradoja de la soberanía. Y es esta paradoja, el cuerpo de esta paradoja, que es también el cuerpo del soberano, un cuerpo aporético que se divide a sí mismo, igual que la guillotina llegó a dividir el cuerpo, considerado intocable, del soberano Luis XVI, es esta paradoja, pues, el cuerpo dividido de esta paradoja, como el libro de Kantorowicz al que Derrida hace a menudo referencia, *Los dos cuerpos del rey*, es este cuerpo paradójico, por lo tanto, el que nos va a interesar, pues indica que la figura del soberano, la figura del otro que es el soberano, es la única figura del otro sin otredad, por así decirlo, sin afectación de una alteridad otra, es decir, es un otro igual a sí mismo, el otro mismo. He aquí la paradoja: ¡el otro mismo! Esta paradoja podría contener por sí sola la historia tele-teológico-política de occidente.

El asunto, pues, es tan sencillo como complejo. Se trata, sencillamente, de saber quién manda, quién, o que, toma las decisiones, quién o qué decide sobre la vida y la muerte de los ciudadanos. El soberano es la figura de ese, esa o eso que manda. Pero, por otro lado, o más bien por el mismo lado, también se trata de saber de dónde le viene semejante poder a ese, esa o eso que decide sobre la vida y sobre la muerte.

Si nos acercásemos, ahora, con la intención de responder a esa enorme complejidad y a esa sencillez aparente, de forma cautelosa y provisional, a los orígenes del estado moderno, del soberano, a sus primeras y grandes formulaciones teóricas, nos encontraríamos con la definición clásica de Jean Bodin, en la obra *Los seis libros de la república*, publicada en 1576, en la que define la soberanía como "el poder absoluto y perpetuo de la república". La figura del Estado aparece ahí como la instancia arbitral, como el tercero que viene a regular las complejas relaciones entre amos y siervos de los sistemas feudales y estamentales, aunque en realidad crea una relación completamente otra de esa diferenciación pero sin borrarla por completo. El poder absoluto pertenecerá a partir de ese momento al Estado y todos y cada uno de los ciudadanos deben obediencia a la figura del soberano que representa al Estado. A cambio, el Estado, a través de su poder absoluto y de sus decisiones soberanas, dará protección y seguridad a los ciudadanos. Esta relación general, que se extiende hasta nuestros días según diversas fórmulas y modelos, cuya pista podríamos seguir, entre otros, en Hobbes, Locke o Rousseau, sitúa a la figura del soberano que toma las decisiones legales, a la figura del soberano que es la ley misma al tomar decisiones, necesariamente por encima de la ley. Dicho de otra forma, su decisión afectaría a todos y cada uno de los ciudadanos súbditos excepto a aquel que toma la decisión, es decir, al soberano mismo. Así lo expresa Bodin en el capítulo "de la soberanía" de *Los seis libros de la república:* "la persona del soberano está siempre exenta en términos de derecho"[2]. Es decir, la responsabilidad que sus leyes exigen, la responsabilidad que pide en sus decisiones soberanas nunca es aplicada a sí mismo pues su palabra es la ley fundamental y constituyente, y esa ley, para ser esa ley, no se somete a la ley. A este respecto podemos encontrar en la constitución española de 1978, en el artículo 46. 3, la actualización de esta misma idea: "La persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad".

[2] Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 1985 (3ª edición 1997), p. 48.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 105-111.

Por lo tanto, la decisión soberana viene del otro, del poder absoluto de ese otro, de ese tercero que es el soberano y que ostenta el poder absoluto y *perpetuo*, dice Bodin, pues la idea del poder absoluto no es transitoria, ni intercambiable ni transferible, el poder absoluto, para ser absoluto debe ser perpetuo. "Digo que este poder es *perpetuo*, puesto que puede ocurrir que se conceda poder absoluto a uno o a varios por tiempo determinado, los cuales, una vez transcurrido este, no son más que súbditos"[3]. De esta forma, según Bodin, la soberanía no se da como un momento de tiempo determinado, no tiene lugar como un determinado momento de tiempo sino que se relaciona con el tiempo mismo, con el tiempo en su totalidad. La soberanía es un poder perpetuo, es decir, que abarca todo el tiempo, que es el tiempo mismo, que se iguala o se solapa con el tiempo mismo y que, por consiguiente, está más allá de los momentos determinados de ese tiempo, es decir, más allá de las épocas o periodos así llamados históricos. Más bien parece que la soberanía se igualaría con la Historia con mayúscula y con el Tiempo con mayúscula. De este modo tenemos que pensar la soberanía como aquello que, a pesar de darse en los diferentes tiempos históricos, escapa, de alguna manera, tanto al tiempo como a la historia. Dicho de otra forma, la soberanía está en el tiempo y en la historia a la vez que está más allá de ellos. Y así como la idea de soberanía que nos presenta Bodin —a pesar de responder a un momento histórico determinado y a la necesidad de oponerse a las presiones interesadas en mantener los sistemas feudales y estamentales, en contra de un poder absoluto del Estado, como el que presenta Bodin en sus seis libros, a pesar de las motivaciones teórico-políticas de sobra conocidas que mueven el espíritu de la obra de Bodin— [así como la idea de soberanía que Bodin nos presenta, a pesar de responder a un momento histórico determinado], escapa tanto al tiempo como a la historia, a nosotros, por el contrario, no se nos escapa, más allá de las motivaciones teórico-políticas, la motivación teológica de este planteamiento. Efectivamente, es en esta motivación teológico-política donde vamos a encontrar el núcleo de nuestra paradoja, el núcleo paradójico de la paradoja del otro-mismo. Ese núcleo compacto de la paradoja que, no obstante, alberga la división, pues la paradoja siempre será lo indisoluble, el límite de la reducción, la división dentro de aquello que se pretende indivisible.

Hemos dicho que la decisión soberana consiste en una decisión que viene del otro, tomada por otro. Este sería el fundamento de la decisión, de toda decisión, pero para que esa decisión sea soberana, para que sea una decisión soberana, una decisión legal, de ley y que hace la ley, no puede llegarle al soberano, a su vez, de otro, tiene que ser tomada por él mismo sin estar supeditada a otro. Por eso decíamos que el soberano sería el único otro que es igual a sí mismo, el otro-mismo, pues su decisión no le vendría de otro. Esta es, en realidad, la etimología misma de la palabra "soberano". Palabra latina que indicaría la procedencia, *anus*, una procedencia que viene de arriba, de lo que está encima, *sober, super*. *Superanus* es lo que viene de arriba, es lo alto, lo que está más arriba y, por lo tanto, nada le puede llegar a él, a ella o a ello de arriba. Esta estructura lógica implica escapar a la idea comparativa de lo alto, de "lo más alto que", y pasar, dar el paso al superlativo, a "lo más alto", lo altísimo, el Altísimo. Y este es precisamente el salto teológico-político que no se nos escapa —decíamos— y que permite al soberano escapar de las ataduras de los tiempos históricos. Solo aquel que tiene este poder puede pasar, este poder absoluto y perpetuo, solo el que tiene este poder puede, pues, pasar del tiempo al Tiempo, de la historia a la Historia, de lo alto al Altísimo. La figura del soberano no es más que una figura teológico-política del poder absoluto de Dios que hace la ley y está por encima de la ley, poder que todo lo puede y que no

[3]Bodin, Jean, *Los seis libros de la república, op. cit*. p. 47.

es cuestionable, poder que hace y otorga la ley, que la revela, por lo tanto, ley revelada. Por otro lado, el propio Bodin no lo esconde cuando, en sus seis libros, reconoce que el soberano en la tierra estaría supeditado a las leyes divinas y naturales:

> Este poder es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural mandan[4],
> [...]
> Si decimos que tiene poder absoluto quien no está sujeto a las leyes, no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos.[5]

Lo que parece interesante, distintivo, lo que distingue esta obediencia de cualquier otra obediencia es que esta esconde, en verdad, una igualdad. Más que la obediencia de estructura piramidal a Dios y a la naturaleza, el soberano, la figura teológico-política del soberano, se iguala a aquello que obedece en el momento en que su decisión, por ser soberana, es la única decisión que cuenta, la que dice la verdad. De esta forma, si su decisión es, en última instancia, la única decisión posible, la única decisión como tal, la decisión que hace la ley y la verdad, también lo será con respecto a la ley de leyes, es decir, con respecto a la lectura e interpretación, la buena lectura, la correcta interpretación, de la naturaleza divina revelada y de su poder. Podríamos decir que el poder absoluto, para ser tal cosa, debe tener, tiene que tener el poder de decidir acerca de lo que es el poder absoluto. El poder absoluto, entonces, se define a sí mismo. Y este poder absoluto y perpetuo que Bodin llama soberanía decide, en última instancia, sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Y así llegamos a la ligazón necesaria entre soberanía y pena de muerte, pues, antes o más allá de todo abolicionismo, ese es el carácter teológico-político del soberano. Él, o ella, o ello, tiene en sus manos la vida de sus súbditos, su vida completa, que regula a través de leyes, y a la que puede poner fin cuando lo considere oportuno. Puede poner fin tanto a la vida como a las leyes que la regulan. En este sentido, el abolicionismo no sería más que una posibilidad de la pena de muerte. El poder soberano se basa entonces en la posibilidad de decidir sobre la muerte, sobre la vida y sobre la muerte. Atributo divino, pues. Por consiguiente, el poder soberano se basa en la pena de muerte. No en este sistema concreto de pena de muerte o en aquel otro, sino en la posibilidad de la pena de muerte, en la posibilidad de sentenciar la muerte, de dar la muerte de forma legal. Y decidir sobre la muerte, sobre la vida y sobre la muerte, incluye, evidentemente, y esta es otra evidencia de su poder, incluye no solo la posibilidad de prohibir la vida con la pena de muerte sino también la posibilidad de prohibir la pena de muerte misma. Dar muerte a la pena de muerte. La abolición de la pena de muerte es también una decisión sobre la muerte, sobre la vida y sobre la muerte. En el fondo, es como si la abolición de la pena de muerte solo fuese posible gracias a la pena de muerte; es como si hubiese la necesidad de la pena de muerte para sostener el concepto de soberanía y tener así la posibilidad de adquirir un poder tal, un poder total, un poder absoluto capaz de abolir la pena de muerte. Y necesariamente, en el juego de esta perversa lógica y en la lógica de este juego perverso, ese poder absoluto debe estar por encima de la vida y de la muerte para poder decidir sobre ellas, *super-anus*, por consiguiente ese poder debe salir de lo estrictamente político, debe estar más allá de lo político, debe ser metapolítico, teológico-político, de esencia divina, pues solo desde ese más allá, desde lo muy alto, desde lo altísimo, se podría ejercer el poder divino sobre la vida y

[4] Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, *op. cit*., p. 52.
[5] Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, *op. cit*., p. 53.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 105-111.

sobre la muerte. En el extremo de la paradoja, podríamos decir que el Soberano Dios, el único otro que es igual a sí mismo, el otro-mismo, el único otro que no viene de otro, inventa la pena de muerte para tener la posibilidad de abolirla.

En efecto, un momento fundacional de esa teología-política de la pena de muerte lo encontramos cuando el Soberano Dios dicta un auténtico código penal y relata con precisión aquellos casos en los que la pena de muerte debe ser aplicada, siempre en defensa de la vida, por supuesto, y este será uno de los elementos clave de las argumentaciones a favor de la pena de muerte, a saber, defensa de la pena de muerte en nombre de la vida, defensa de la muerte en nombre de la vida, dar muerte para salvar la vida, para salvar las vidas de aquellos que se ven amenazados por los demás, por otros que querrían quitarles la vida, a un individuo concreto o a muchos, al cuerpo soberano, a ese cuerpo indivisible pero indisoluble que responde a esa muerte, contra la muerte criminal, con muerte, con más muerte, pero con otra muerte, con otro tipo de muerte que no es la muerte criminal, que no es el asesinato, ni el *homicidium dolosum*, como lo denominaba Kant, sino otro tipo de muerte, otro tipo de dar muerte al otro, al reo, al condenado, al asesino, una muerte cuya diferencia fundamental con respecto a las otras muertes estriba en que es una muerte legal; pues bien, la pena de muerte se impondría siempre en nombre de la vida, para defender la vida, una muerte que vendría a defender la vida. Esta extraña lógica, la lógica de la muerte que otorga vida, será el principal argumento de todos los anti-abolicionismos de la historia, de la misma manera que los abolicionismos también se manifestarán a favor de la vida, y pedirán la abolición de la pena de muerte en nombre de la vida, *muerte a la muerte*, como decía Victor Hugo, en nombre de la vida, a favor de la vida. A este respecto, cabe destacar, tal y como hace Derrida en su libro *De quoi demain*, que a menudo, si no siempre, los partisanos de la pena de muerte son también los más férreos adversarios del aborto, es decir, aquellos que defienden la vida del feto o del embrión humano son los mismos que están a favor de arrebatar la vida a un humano adulto. Pero del mismo modo, en el reverso de esta contradictoria lógica anti-abolicionista, encontramos otra expresión de la misma aporía, allí mismo donde a menudo, si no siempre, aquellos que defienden la abolición de la pena de muerte suelen ser tenaces partidarios del aborto. Y todo esto, por supuesto, en nombre de la vida. Pues bien, un momento fundacional, decía, de esa teología-política de la pena de muerte en nombre de la vida y de la dignidad de la vida, de la vida que merece la pena vivir, en nombre de la moralidad, pues, lo encontramos en la Biblia, en el libro fundacional de la moralidad occidental, en concreto en el Éxodo, cuando el Soberano Dios dicta un auténtico código penal y relata con precisión aquellos casos en los que la pena de muerte debe ser aplicada:

> 12. El que hiera mortalmente a un hombre será castigado con la muerte.
> 13. Si no lo hizo con premeditación, sino que Dios dispuso que cayera bajo su mano, yo te señalaré un lugar donde podrá refugiarse el homicida.
> 14. Pero si alguien tiene la osadía de matar alevosamente a su prójimo, hasta de mi altar deberás sacarlo para que muera.
> 15. El que golpee a su padre o a su madre será castigado con la muerte.
> 16. El que rapte a un hombre, sea que lo haya vendido o que se lo encuentre en su poder, será castigado con la muerte.
> 17. El que maldiga a su padre o a su madre será castigado con la muerte.[6]

El seminario de Jacques Derrida, *La peine de mort*, le dedica especial atención a este pasaje[7], entre otros, del Éxodo, con la intención de resaltar la no-contradicción que las

[6] *La Biblia*, Éxodo XXI, 12-17
[7] Véase Derrida, Jacques, *Séminaire La peine de mort*, vol. I, *op. cit*., pp. 35-39.

religiones de cultura abrahámica, como él denomina habitualmente a las culturas religiosas de culto cristiano, judío o islámico, culturas cuyo culto, cuyo cultivo de la fe no ha encontrado contradicción alguna entre proscribir y prescribir la muerte. La Biblia no cae en contradicción cuando por un lado, en el Éxodo XX, 13, proscribe el "no matarás" y, poco después, en el pasaje que acabamos de citar, Éxodo XXI, 12-17, prescribe con detalle aplicar la pena de muerte en determinados casos de violación de la ley revelada, especialmente en aquellos casos en los que se haya violado el sexto mandamiento: "no matarás". Y no hay contradicción, precisamente, porque una es una muerte en contra de la ley, una muerte contra la ley, una muerte criminal, pues, un crimen, un homicidio, un asesinato, y la otra es la ley misma, la muerte que otorga la ley para proteger a los súbditos de la muerte. La muerte, por lo tanto, viene a proteger, a protegernos, de la muerte. La muerte contra la muerte. La muerte contra sí misma. La muerte evita la muerte. Con el uso de la muerte se evita el uso de la muerte. Pero lo que evita la contradicción, lo que libra al argumento de la paradoja, es la figura de la legalidad. "Dar muerte para evitar dar muerte" no es paradójico porque se trata de dos muertes distintas. Se trata de la diferencia entre las muertes ilegales, contrarias a la ley, y la muerte legal llamada pena de muerte. Por lo tanto, no se trata tanto de la muerte como de la legalidad. Y lo que nos interesa a nosotros, en la paradoja donde nos hemos instalado, en esta investigación sobre lo indisoluble y sobre la división, es que el elemento de la legalidad, lo jurídico, representa el nexo de unión entre lo teológico y lo político. En esta lógica que aquí desarrollamos, en esta lógica paradójica de la división, entre la tierra y el cielo, entre la cabeza y el cuerpo, en esta paralógica, por así decirlo, lo jurídico es el elemento que permitiría el paso del poder divino sobre la vida y la muerte al poder político, de Dios al Soberano, por lo tanto, jerarquía y obediencia que decíamos algo más arriba que se igualaban. No era una simple obediencia del soberano a Dios, como apuntaba Bodin, sino una obediencia que identifica al siervo con el amo. El traspaso del poder sobre la vida y la muerte de Dios al Soberano a través de lo jurídico convierte tanto al soberano en Dios como a Dios en hombre. Es un proceso de transustanciación. El soberano, al decidir sobre la vida y la muerte de otro, siempre de otro —cabe insistir en ello—, se convierte en Dios, es un hombre y un Dios a la vez, igual que Jesucristo fue hombre y Dios a la vez, padre e hijo a la vez, y rendía obediencia absoluta a su Dios padre, pero una obediencia que no es una obediencia entre otras pues se iguala, en el proceso de obediencia, a aquel, o a aquella o a aquello, ¿qué o quién?, que obedece. En realidad, en última instancia, si asumimos el misterio de la Santísima Trinidad, ¿acaso Jesucristo no se obedece a sí mismo? Y su decisión, a pesar de venir de Dios padre todopoderoso, de otro pues, es una decisión que en verdad le viene de sí mismo, puesto que él mismo es Dios hecho hombre en la tierra. Lo cual significa que, si su poder soberano no le viene de otro, no llega a él de más arriba, de lo alto, pues él mismo es el Altísimo, entonces él mismo es el Soberano, ese otro que, decíamos, es el único otro igual a sí mismo, el único otro que toma decisiones sin que le vengan de otro, y ese otro, ese otro mismo que es el Dios Soberano, decide aplicar la pena de muerte a aquellos que violen la ley que él mismo ha dictado, muerte para aquellos que ignoren la prohibición de matar. Y Jesucristo, en el colmo de la paradoja, Dios hecho hombre, el rey de los judíos, Dios Soberano, pues, es condenado a pena de muerte.

Habrá que darle todavía muchas vueltas a la estructura de esta paradoja de lo indisoluble, sin duda. Pero lo que interesa por el momento es ver cómo esa decisión soberana de la pena de muerte que viene del otro, de un tercero, de un árbitro que está más allá, Dios o el Estado, de lo jurídico, como ese tercero que decide sobre la vida y la muerte a través de la sentencia, o no, de la pena de muerte, último juicio para el condenado a muerte, juicio final, pues, lo que

interesa es ver, por lo tanto, los lazos indisolubles con la herencia teológica. El poder soberano que puede aplicar la pena de muerte, que puede incluso acabar con ella, abolirla, y la pena de muerte que está en la base del poder soberano —no hay pena de muerte sin soberanía, no hay soberanía sin pena de muerte—, tanto la soberanía como la pena de muerte, pues, por muy avanzado que se crea el proceso de secularización, son de esencia teológica. Por lo tanto, la deconstrucción de la pena de muerte será una deconstrucción de lo teológico-jurídico-político, una deconstrucción de la pena y de la muerte que pretende ir más allá de la pena de muerte, hasta el más allá de la muerte para instalarse en él, aquí y ahora, hoy, en ese más allá que toma decisiones soberanas y deconstruirlo, y tener así una oportunidad, quizá, de ver más allá.

Sección temática 9:

Filosofía y género

Masculinidades, sexualidad y género

Iván SAMBADE BAQUERÍN

Universidad de Valladolid

Introducción: el feminismo de segunda ola y la crisis de la masculinidad

A pesar de la ingente cantidad de literatura científica que actualmente podemos encontrar sobre el concepto de *masculinidades*, su problematización en el entorno académico es relativamente reciente. El concepto de *masculinidad*[1], definido no como una identidad esencial o biológica, sino como una construcción sociocultural que se desarrolla en un contexto histórico determinado, aparece sistematizado por primera vez en los análisis de las autodenominadas feministas radicales. Desde finales de los años sesenta, pensadoras como Betty Friedan, Kate Millett, Sulamith Firestone, entre otras, comenzaron a explicar cómo las mujeres eran socializadas en la subordinación frente a los hombres, mientras que éstos lo eran en el ejercicio social del poder, mediante un sistema implícito de dominación que, como tantos otros, sería ineficaz si no contara con el respaldo de la violencia (Millett, 1975, 100)[2]. Este sistema, el sistema de dominación masculina, fue denominado *patriarcado*. De este modo, las feministas norteamericanas recogieron el testigo de Simone de Beauvoir, instaurando todo un campo de estudios académicos caracterizados principalmente por la hermenéutica feminista de la sospecha y por el enfoque constructivista en el análisis de la identidad. Son los estudios académicos de la mujer, posteriormente denominados estudios de género.

[1] Empleo el término *masculinidad*, en singular, para referirme a la masculinidad patriarcal.

[2] La violencia estructural contra las mujeres, hoy en día denominada violencia de género. Una de sus manifestaciones más cruel y extendida es la violencia que ejercen los hombres contra las mujeres en sus relaciones afectivas.

Los estudios de las masculinidades surgen como una reacción positiva frente a los estudios feministas o estudios de la mujer (Kimmel, 2008, 15). De hecho, inicialmente estuvieron financiados dentro de proyectos de investigación feministas (actualmente lo siguen estando en muchos casos) y, por lo general, siguen compartiendo su enfoque y sus *principales* líneas de análisis. Pero, al mismo tiempo, los estudios de las masculinidades respondían a un fenómeno social relacionado con los cambios generados por el movimiento feminista de segunda ola; la denominada crisis de la masculinidad (Segal, 2008, 155).

Desde una perspectiva popular, la crisis de la masculinidad describe la situación de inseguridad y tedio vital que los hombres occidentales habrían comenzado a vivir como consecuencia de los cambios sociales impulsados por las políticas feministas. A finales de los años ochenta, los hombres comenzaron a ser representados como víctimas sociales por la cultura popular[3], hasta el punto de que la violencia masculina llegó a ser entendida como una consecuencia del "acecho social" que estaban viviendo (Segal, 2008, 156). Asimismo, los discursos académicos sobre la crisis de la masculinidad también apuntaron hacia los cambios sociales impulsados por el feminismo, pero manteniendo una perspectiva crítica frente a la discriminación estructural de las mujeres y su cultura machista. La incorporación de las mujeres al mercado de trabajo (con la consiguiente ruptura de su sujeción en la esfera social privada y el reconocimiento explícito de sus derechos en la esfera social pública), las políticas de discriminación positiva, las leyes de protección específica frente a la violencia de los hombres y el cuestionamiento general de la legitimidad del poder/control social de los hombres en tanto que sexo biológicamente superior habrían sido las causas fundamentales de la crisis existencial de los hombres occidentales. En definitiva, la crisis de la masculinidad no sería más que el cúmulo de consecuencias personales causadas en los hombres por las tendencias de crisis de la injusta estructura social de poder que sustenta esta identidad hegemónica: el patriarcado.

Desde esta perspectiva, la violencia y el tedio vital de los hombres se presentan como resultados de la creencia asumida por éstos de que tienen derecho a ejercer poder sobre las mujeres (tanto en el espacio público como en el privado), sólo por el mero hecho de ser hombres. Es decir, la crisis de la masculinidad se origina en una injusta fantasía de dominación que sigue siendo alimentada por la simbología patriarcal[4]. De hecho, a pesar de los cambios sociales y frente a la errónea conciencia popular de igualdad, los hombres permanecen ocupando prácticamente de forma exclusiva las altas esferas del poder político y las posiciones de decisión fundamentales dentro de las corporaciones económicas multinacionales. Contrariamente, los salarios más bajos y el trabajo a tiempo parcial predominan entre la oferta laboral destinada a las mujeres, quienes continúan asumiendo el trabajo doméstico y la crianza de los hijos e hijas en el espacio privado. De este modo, se continúa reproduciendo la desigualdad económica entre hombres y mujeres en todas las esferas sociales del poder: macro, meso y micro estructurales. Como señaló el sociólogo español Josep Vicent Marqués (Marqués, 1991, 37), que el patriarcado esté en crisis no significa que haya desaparecido.

Uno de los motivos por los que la cultura popular habría interpretado las críticas feministas de la masculinidad como un ataque directo hacia los hombres fue el hecho de que los

[3] Este fenómeno cultural comenzó en la sociedad estadounidense, para posteriormente extenderse al resto de países occidentales.

[4] Por lo tanto, las crisis personales se darán en mayor medida en aquellos hombres que, encontrándose identificados con la simbología patriarcal, se sientan impotentes frente a la pérdida de espacios de poder social; particularmente de aquellos en los que obtenían control sobre las mujeres.

primeros estudios del feminismo radical se centraron en la masculinidad patriarcal occidental como una forma universalizada de masculinidad. La forma universal de la crítica, junto con la esquematización operada por los procesos de difusión social y con el hecho de que en las sociedades receptoras seguía existiendo un imaginario androcéntrico[5], contribuyeron a que la recepción de los estudios de la masculinidad por parte de los hombres occidentales se tradujera en forma de resistencia.

La resistencia masculina frente a los cambios sociales no se produjo sólo de forma personal, sino que surgieron múltiples grupos de hombres que se presentaban como víctimas de los cambios sociales generados por las políticas feministas. Los grupos de hombres más representativos en este sentido se encuadran dentro de dos movimientos con comunes características: el movimiento de hombres Mito-Poéticos y el movimiento de hombres por los derechos de los hombres. Ambos grupos están integrados fundamentalmente por hombres blancos de clase media y, en particular, dentro del movimiento mito-poético, se habla abiertamente de reencontrar la *masculinidad profunda*, una identidad natural que las nuevas tendencias sociales estarían reprimiendo. Su principal representante es el escritor y dramaturgo Robert Bly, quien en 1990 publicó con gran éxito de ventas su obra *Iron John* (Bly, 1990).

Por el contrario, los cambios sociales impulsados por las políticas feministas también han generado grupos de hombres que apoyan la lucha de las mujeres por la igualdad social y reconocen la necesidad de responsabilizarse frente a las estructuras de discriminación sexual de las actuales sociedades democráticas. Son grupos de hombres que se declaran anti-sexistas, pro-feministas e igualitaristas: los grupos de hombres por la igualdad (Bonino, 2008, 69). Una de las campañas más importantes impulsadas por hombres por la igualdad es la White Ribbon Campaing –WRC- (campaña del lazo blanco). Esta campaña, iniciada entre otros por el sociólogo Michael Kauffman en 1991 (un año después de la masacre de Montreal), ha vinculado en todo el mundo a grupos de hombres que denuncian públicamente la violencia machista contra las mujeres. El objetivo común de esta denuncia es que ningún agresor pueda sentir complicidad masculina en sus acciones delictivas contra las mujeres, ya que estos se suelen justificar a través de falsos mitos y creencias patriarcales sobre las mismas.

Masculinidades y género

A partir de los análisis del feminismo radical sobre las identidades sexuadas, se obtuvo una primera definición del concepto de *masculinidad patriarcal*. La hermenéutica feminista puso de manifiesto que, a lo largo de la cultura occidental, ha existido una rígida división sexual del trabajo que ha mantenido a las mujeres excluidas de la esfera social pública. Auto-investidos como los sujetos agentes de la esfera social pública, los hombres construyeron un discurso sobre la humanidad en el que las cualidades denominadas *femeninas*, las que las mujeres habían desarrollado a través del ejercicio del cuidado y el trabajo doméstico (sensibilidad, dulzura, intuición…), fueron definidas como condiciones propias de la naturaleza animal, *ergo* cualidades humanas de segundo orden. Por el contrario, las atributos necesarios para el trabajo en la esfera pública (fortaleza, determinación, racionalidad…)

[5] El androcentrismo es el sesgo por el cual las personas perciben a lo masculino y a los hombres como más valioso y superior que lo femenino y las mujeres. Como explicó Pierre Bourdieu, esta visión se obtiene de forma natural en las sociedades estructuradas por el binarismo sexual masculino/femenino y por la supremacía social de los hombres respecto de las mujeres. Es decir, en las sociedades patriarcales (Bourdieu, 2005, 36 y ss.).

definieron el ámbito de la *Cultura*, la política y el poder. Como resultado, las mujeres resultaban seres más próximos a la *Naturaleza* que la *Cultura*, lo que legitimaba y reproducía su sujeción en la esfera social privada, frente al poder social de los hombres (Fraisse, 1991). Tenemos así una definición universalista de la masculinidad en la que los hombres aparecen representados como la plenitud de la condición humana.

Identificados con la *Razón*, los hombres fueron representados por la cultura patriarcal como las personas capacitadas para el desarrollo del conocimiento, para el gobierno de las ciudades y para el desempeño de la actividad económica en la esfera pública (Seidler, 2010, 26). Asimismo, su capacidad de gobierno fue legitimada en el espacio privado. En el hogar, el hombre era el patriarca: el cabeza de familia[6]. La masculinidad representaba (y representa) a los sujetos de éxito social como encarnación de la plenitud humana. Pero, si bien es cierto que los hombres han desempeñado históricamente el ejercicio del poder, encarnando la excelencia social, también lo es que la conducta antisocial ha tenido siempre un protagonismo casi exclusivamente masculino. Esta observación puso la violencia masculina contra las mujeres y la violencia masculina en general en el punto de mira de los análisis del feminismo igualitarista.

Existen dos argumentos comúnmente conocidos que han justificado la violencia masculina. El primero es que los hombres la ejercían bajo el deber de proteger a sus suyos. Lo hacían en el gobierno de las naciones y en sus ejércitos, protegiendo así a la ciudadanía. Y lo hacían en sus hogares, protegiendo a sus mujeres y su descendencia. A su vez, este argumento estaba justificado por el segundo, según el cual los hombres se encuentran biológicamente inclinados hacia el ejercicio de la violencia, lo que los situaba de modo natural en el ámbito de la defensa y del combate. En lo que respecta a este segundo argumento, múltiples estudios han puesto de manifiesto que los factores ambientales son más determinantes que los biológicos en el desencadenamiento de la violencia masculina (Sapolski, 1997, 155). Asimismo, la superior fuerza física masculina existe como promedio, no siempre y todos los casos. Pero las objeciones al primer argumento son mucho más determinantes en el contexto de las modernas democracias occidentales. En sociedades regidas por los principios de *Libertad*, *Igualdad* y *Solidaridad*, en sociedades que aspiran a mantener una convivencia pacífica y justa, la única protección que debería necesitar cualquier persona es la que el Estado ha de ejercer sobre sus derechos legales, iguales por definición a los de cualquier otra persona. Además, como muestran las estadísticas de violencia de género, es precisamente frente a hombres, frente a quien las mujeres precisan de mayor protección institucional.

La violencia masculina y la violencia de género como forma selectiva de la misma tienen graves consecuencias sociales (Clare, 2002, 12). Ambos son hechos sociales injustos que tienen el objetivo de reproducir determinadas posiciones de poder y supremacía social, de las que los hombres no consiguen desvincularse[7]. Esto no constituye muestra alguna de racionalidad en un paradigma democrático regido por los derechos humanos, sino que, por el contario, perpetúa una estructura social de desigualdad e injusticia: la estructura de poder

[6] David Gilmore (Gilmore, 1994) ha explicado que la masculinidad patriarcal se constituye a partir de tres exigencias morales que él mismo ha denominado las tres P: protección, provisión y potencia. En consecuencia, un "hombre de verdad" debe fecundar a una mujer, proteger a su familia y proveer económicamente a quienes dependen de él.

[7] Pierre Bourdieu ha explicado que la masculinidad patriarcal ha sido caracterizada por su potencia reproductora en dos sentidos: en primer lugar, como reproducción sexual; y, en segundo, como reproducción del capital social y económico; luego, de la posición de poder que se ostenta (Bourdieu, 2005, 62 y ss.).

patriarcal o el sistema de sexo-género[8].

Una vez apuntado el concepto de *masculinidad* desde los estudios feministas, los teóricos y las teóricas de la masculinidad se centraron en explicar cómo la violencia, el machismo y la misoginia eran inducidas en la subjetividad de los hombres a través de su socialización en las estructuras patriarcales y su simbología androcéntrica. En esta línea, Miriam Miedzian (Miedzian, 1995), dedicó su trabajo a analizar las causas de la socialización de los hombres en el machismo y la violencia, así como a proponer distintas políticas educativas que pudieran erradicar estos procesos. Víctor Seidler (Seidler, 2000) explicó cómo los paradigmas mecanicista y economicista que vertebran nuestra cultura occidental desde la Ilustración han conformado la moral y la subjetividad de los hombres mediante su identificación con la *Razón*. Esta identificación androcéntrica los ubicó históricamente como agentes de éxito social por medio de prácticas de control y explotación de todo aquello que fue identificado con la Naturaleza[9]. Elisabeth Badinter (Badinter, 1993) realizó un completo análisis de la masculinidad, en el que describió los diferentes tipos de identidad masculina que habían surgido en relación con los cambios sociales impulsados por el feminismo. Esta línea de análisis ya había sido contemplada con anterioridad por Lynne Segal (Segal, 1990), quien argumentó la importancia de estudiar las diferentes masculinidades, sus causas y sus posibilidades de cambio.

Uno de los conceptos más significativos del análisis constructivista de las identidades sexuales es el concepto de *género*. Este concepto define las identidades sexuales (masculinidad y femineidad) como construcciones psico-sociales que se desarrollan en contextos culturales e históricos concretos, con la característica común de que en todos ellos prevalece una estructura de discriminación social de las mujeres. Por lo tanto, las identidades sexuales no son esencias o determinaciones biológicas, sino que los hombres y las mujeres adquieren su identidad de género a través de un proceso de socialización, en el que aprender a pensar, sentir y actuar de acuerdo con las expectativas socioculturales sobre la masculinidad y la femineidad presentes en una sociedad y un momento histórico concretos. De este modo, el enfoque constructivista se antoja fundamental en la medida en que sustenta la posibilidad de transformación de las identidades que explica; luego de los hombres y de las mujeres como personas socializadas en la simbología normativa de sexo-género. En tanto que personas (sujetos libres y racionales) podemos actuar sobre nuestra conducta y modificar nuestra identidad; podemos construirnos como proyectos libres[10]. Asimismo, en tanto que personas (seres sociales) podemos influir en nuestra sociedad y nuestra cultura para modificar sus estructuras de subordinación y sus lógicas simbólicas, transformando así las definiciones sociales de género (la masculinidad y la femineidad) y, consiguientemente, las relaciones entre hombres y mujeres. El concepto de *género* fue de tal relevancia explicativa que, en

[8] El concepto de *sistema de sexo-género* es sinónimo del concepto de *patriarcado*, con la particularidad de que éste se centra más en los aspectos voluntarios de la dominación, mientras que el término *patriarcado* alude de forma más explícita a la estructura coercitiva de dominación masculina.

[9] La cultura patriarcal ha identificado a las mujeres y a todo aquello definido como femenino con la Naturaleza (Fraisse, 1991). En este sentido, la definición de la emotividad como un instinto natural supuso el desarrollo por parte de los hombres de una pragmática de control de las emociones denominadas femeninas como proceso de identificación con la masculinidad normativa. Esta represión de la emotividad es, asimismo, un proceso de socialización en el ejercicio de la violencia.

[10] La idea de que la masculinidad es una construcción centra la crítica de género en el terreno ético de la responsabilidad. Si los hombres no son agentes de desigualdad por naturaleza, entonces pueden cambiar. No son culpables por haber sido socializados como tales, pero sí responsables de cambiar para convertirse en agentes de igualdad, en personas justas.

muchas universidades, los Estudios de la Mujer cambiaron su denominación por la de Estudios de Género (*Gender Studies*).

El feminismo afroamericano realizó una de las críticas al enfoque de género que mayores y más fructíferas consecuencias ha ocasionado para el desarrollo de estos estudios. La perspectiva de género fue señalada por realizar un análisis universalista que producía una exclusión de segundo orden: la de las mujeres que pertenecían a clases o etnias no hegemónicas (Jabardo, 2012). Las feministas afroamericanas apuntaron con insistencia que los estudios de género sólo representaban a las mujeres de raza blanca y clase social media-alta. Con ello, la noción de *diversidad* enriqueció notablemente el concepto de *género,* complejizándolo y completándolo, de modo que la identidad se comenzó a comprender cómo el resultado de la intersección del género con otras identificaciones como la raza, el sexo, la clase y la opción sexual.

En lo que refiere al estudio de las masculinidades, la noción de *diversidad* supuso una respuesta frente a las críticas de muchos hombres que no se veían representados por la masculinidad patriarcal: gays, transexuales, hombres pro-feministas o igualitarios, etc. En 1995, Raewyn Connell[11] presentó uno de los conceptos más valiosos para el análisis de las masculinidades, entendidas como una colectividad de identidades que, siendo diversas, responden conjuntamente a la lógica del sistema patriarcal: el concepto de *masculinidad hegemónica*. Connell (Connell, 1997) incidió en la idea de que las masculinidades son configuraciones prácticas que se ubican en múltiples estructuras de relación dentro del sistema de sexo-género. Las masculinidades se encuentran entreveradas por diferentes trayectorias históricas y sociales, de modo que su configuración responde simultáneamente a distintas lógicas de poder-subordinación (de *clase*, *raza*, *opción sexual*), al mismo tiempo que a la de *género*. De este modo, sólo se pueden explicar las masculinidades analizando las relaciones de género dentro de los contextos de las clases, las razas y las opciones sexuales por separado: "hay hombres gay negros y obreros de fábrica afeminados, así como violadores de clase media y travestis burgueses" (Connell, 1997, 11). El objetivo de Connell es poner de manifiesto los procesos de jerarquización, normalización y marginación de las masculinidades, explicando así cómo ciertas categorías de hombres reproducen un sistema en el que, además de la dominación global de los hombres sobre las mujeres, existen relaciones de poder-subordinación entre diferentes categorías sociales de hombres (Connell and Masserschimidt, 2005).

Desde este enfoque dinámico-relacional, Connell define la masculinidad hegemónica como la configuración práctica de género que ocupa la posición de primacía en un modelo concreto de relaciones de género, una posición que está siempre sujeta a disputa (Connell, 1997). Esta configuración de género encarna la respuesta convencional respecto de la legitimidad del patriarcado, por lo que suele estar respaldada explícita o subyacentemente por la violencia; violencia masculina que sigue dos patrones: 1) La violencia que ejercen algunos hombres para sostener su dominación concreta sobre las mujeres; 2) La violencia entre hombres como política de confirmación de la masculinidad.

Connell observa que, a pesar de que la violencia se ejerce también entre los hombres como una manifestación de sus relaciones jerárquicas de dominación, simultáneamente constituye una práctica de identificación masculina frente a las mujeres. De esta forma, las distintas masculinidades jerarquizadas asumen su complicidad común en el sistema de dominación de

[11] Raewyn Connell es una mujer transgénero y adoptó este nombre en 2007, por este motivo sus publicaciones anteriores se encuentran firmadas con el nombre de R.W. Connell.

las mujeres. Asimismo, señala que, dentro de un paradigma democrático, un sistema que precisa de violencia selectiva para mantener su estabilidad es un sistema sin legitimidad. De esta manera, Connell apunta directamente hacia las tendencias de crisis del patriarcado moderno o sistema de sexo-género.

Sexualidad y masculinidades

El análisis de Connell se nutrió de nuevos estudios como la teoría gay y la teoría *queer*. Estos y otros análisis basados en la sexualidad habían cobrado una gran trascendencia social y académica a lo largo de la década de 1990, presentando así una relevancia significativa para los estudios de las masculinidades. En 1998, Judith Halberstam publicó su obra *Female Masculinity* (Halberstam, 1998). Halberstam argumentó que las características asociadas a la femineidad y la masculinidad no son biológicas, que no están determinadas por el sexo, sino que, como expectativas socioculturales, ambas pueden ser adquiridas en diferentes grados tanto por mujeres como por hombres. Halberstam centra su análisis en la masculinidad femenina (representada fundamentalmente por las lesbianas *butch* y las transexuales), bajo la hipótesis de que, a pesar de haber permanecido subordinadas frente a las masculinidades de los hombres blancos, estas re-significaciones culturales de la masculinidad dominante (varón blanco heterosexual de clase media) habrían contribuido a la reproducción de la mística heroica de la masculinidad de forma incluso mayor que los exponentes de virilidad encarnados en los cuerpos de los primeros. Con este análisis, Halberstam criticaba la noción esencialista de la masculinidad, al mismo tiempo que mostraba que existen estrategias culturales de re-significación y re-apropiación de las posiciones sociales dominantes en el sistema de sexo-género.

Las estrategias reseñadas por Halberstam, la re-significación y la reapropiación estético-discursiva de los roles hegemónicos de la masculinidad y la femineidad (de las identidades de género) encuentran su fundamentación teórica en una de las obras más importantes de teoría feminista contemporánea[12]; *Gender Trouble* (Butler, 1990). Con esta obra, Judith Butler se convirtió en la pensadora fundacional de la teoría *Queer*.

Basándose en las interpretaciones de Michel Foucault y Jacques Derrida sobre el poder discursivo, Butler sostiene que no existe sujeto si no lo es en el marco de un lenguaje que lo instituye como tal, sujetándolo a un campo de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades de agencia. Asimismo, niega que existan los sexos como hechos biológicos; el sexo es una inscripción discursiva normativa al igual que el género (Butler, 2008, 23). Las identidades sexuales son el resultado de un proceso compulsivo de socialización en la matriz heterosexual del deseo construida en el falogocentrismo[13] de la cultura occidental (Butler, 1990).

Butler afirma que los términos que otorgan inteligibilidad social a lo humano se organizan desde la matriz heterosexual que distribuye las identidades y disciplina los cuerpos a través del binarismo sexual[14]. En esta lógica, a cada ser humano le corresponde siempre un género

[12] Existe un debate académico acerca de si las obras de Butler se pueden enmarcar dentro de la teoría feminista o bien, si por el contrario, se encuadran propiamente dentro del *posfeminismo*.

[13] El falogocentrismo es la preminencia y superposición de los órdenes del *falo* (símbolo del poder masculino) y del *logos* (la *Razón*, concretada en los racionalismos occidentales) en la construcción simbólica de la cultura occidental. En esta lógica, los hombres son representados como sujetos de conocimiento frente a las mujeres, lo que les ubica como los agentes sociales por excelencia.

[14] Judith Butler sigue en este punto las conceptualizaciones de Adrienne Rich sobre la heterosexualidad

en virtud de su sexo, de modo que se establece una continuidad entre sexo, género, deseo y práctica sexual, consolidándose como imperativo social la complementariedad de los sexos diferentes. Simultáneamente, se instituye la sujeción masculina de las mujeres, puesto que, en el discurso falogocéntrico, el sujeto agente posee marcadas connotaciones masculinas. En consecuencia, todo aquello que aparece al margen de la coherencia de género resulta excluido, interiormente reprimido, socialmente patologizado. Son los cuerpos abyectos. Con el concepto de *abyecto*, Butler designa a todas aquellas personas que no disfrutan del estatus de sujeto, pero que paradójicamente definen su dominio desde el exterior[15]. Es la zona social de lo no narrable, lo inhabitable, lo ininteligible (Butler, 2008, 19).

En síntesis, el sistema heterocentrado de sexo-género, conforma siempre identidades sexuales binarias y unitarias como condición de inteligibilidad social. Estas identidades se asumen por medio de prácticas confirmatorias que crean la fantasía de coherencia y estabilidad con fines de disciplinamiento social. Pero la realidad es que la identidad se encuentra fragmentada internamente por diversos ejes de discriminación y pertenencia (raza, etnia, clase y sexo principalmente), en una dispersión de identificaciones cruzadas e inestables que resultan ocultadas por la pregnancia del núcleo identitario de género.

En *Gender Trouble* (Butler, 1990), Butler explica que las personas de sexualidad no normativizada (cuerpos abyectos) no padecen neurosis tal y como se había sostenido desde la Psicología tradicional. Por el contrario, Butler entiende que las personas de sexualidad normativizada experimentan un creciente malestar en relación con su sexo y su sexualidad. Por lo tanto, para Butler, sólo cabe atreverse al cambio. Las mismas inscripciones performativas[16] de género que nos constituyen en la sujeción son incompletas e inestables, de modo que, como sujetos instituidos por la invocación lingüística, encontramos un pliegue en la estructura de repetición del lenguaje desde el que ejercer nuestra agencia.

Butler explica que el lenguaje en el que somos constituidos como sujetos (hombres o mujeres) es una estructura histórica de repetición (iteración social) y diferencia (cada momento y circunstancias específicas en las que se enuncia un performativo). Los significados se consolidan por sedimentación cada vez que una inscripción performativa se repite imponiendo la norma social. Pero, a su vez, el hecho de que el performativo de género se tenga que repetir en el tiempo para producir sus efectos sociales, hace que este sea incompleto e inestable. Por lo tanto, la apertura del lenguaje performativo entraña la posibilidad de un contra-discurso (Butler, 2004). Cada repetición de un performativo contiene y oculta una diferencia respecto del original, el cual, en sentido estricto, ya era una copia (Butler, 1993). La repetición se produce en la forma de actos estilizados en el tiempo que admiten la posibilidad de ruptura o repetición subversiva del estilo. Por este motivo, Butler propone la repetición paródica como forma de resignificación discursiva de la norma social y, por ende, de resistencia frente a la misma. Sólo, así, el deseo se torna capaz de rearticular las inscripciones del dimorfismo sexual, generando nuevas posibilidades de agencia.

Desde esta perspectiva, Butler recela de las propuestas de cambio basadas en políticas de representación. La mera citación de las identidades representadas provocaría su estabilización,

obligatoria.

[15] Butler se refiere principalmente a personas de sexualidad no normativizada.

[16] Siguiendo a J. L. Austin, Butler considera que el lenguaje es performativo. El lenguaje no sólo describe estados, sino que a través del habla se ejercen actos diferentes del acto de la propia enunciación. En este sentido, los conceptos de género son performativos. Es decir, cuando alguien dice “es un niño” o “es una niña”, no está describiendo un estado, sino inscribiendo una identidad constreñida por normas sedimentadas en el lenguaje mediante un proceso de iteración social.

bien generando nuevas relaciones de poder o bien reproduciendo aquellas que se han sedimentado en su semántica performativa. La propuesta de Butler es la proliferación de los géneros paródicos; una constante generación de identidades en fuga de la norma de sexo-género, de inscripciones no normativizadas en constante desplazamiento y re-significación.

Las prácticas *queer* se caracterizan por una parodia social de las representaciones de sexo-género (cercana a la *performance* teatral) que pretende transgredir la normalidad sexual, bajo el objetivo de reivindicar la legitimidad de las identidades y las prácticas sexuales no normativizadas. Para Butler, la sorprendente forma en la que los colectivos *queer* se han apropiado del término que se empleaba para denostar socialmente a personas de sexualidad no normativizada y lo han recontextualizado (invirtiendo sus efectos de poder) constituye un ejemplo manifiesto de que la resignificación social y política de un término es posible. Prácticas *queer* como el *outness* (declaración pública de la propia homosexualidad), los *bailes drag*, la hiperfemineidad y la masculinidad transexuales y la hipervirilidad *leather*, entre otras, constituyen distintas parodias sociales de la normas performativas de género que revelan su carácter contingente (frente a su estatuto cosificado); luego que ponen de manifiesto la posibilidad de transformación de las identidades que inscriben.

En lo que se refiere al análisis de las masculinidades, las prácticas y los estudios *queer* se han centrado en mostrar que la masculinidad patriarcal, con sus atributos de control emocional, independencia, invulnerabilidad… y heterosexualidad, es en sí misma una ficción discursiva. En este sentido, Javier Sáez (Sáez, 2005) ha explicado que las subculturas *leather* y *bear* de la comunidad gay realizan una parodia de la masculinidad como hipervirilidad, como exceso de masculinidad, que muestra que la propia masculinidad heterosexual es en sí misma una construcción paródica. Sáez entiende que las prácticas sadomasoquistas de la cultura *leather* revelan precisamente que la masculinidad es vulnerabilidad. Análogamente, Calvin Thomas (Thomas, 2000, 32) ha señalado que las acciones *queer* deberían revelar una y otra vez la dependencia de las masculinidades dominantes respecto de su exterior subordinado. El objetivo es desestabilizar la identidad masculina a través de múltiples conexiones tanto políticas como eróticas con aquellas identidades de cuya dominación depende la autoestima del hombre dominador. Dentro de esta línea pragmática, Brian Pronger (Pronger, 1998, 583) ha argumentado que para desterritorializar la masculinidad fálica es necesario que los hombres se abran hacia el deseo receptivo; que estén dispuestos a ser penetrados como forma de des-masculinización del deseo. Un paso más adelante se encontraría la propuesta de la filósofa española Beatriz Preciado, la contra-sexualidad: una subversión crítica del sistema de sexo-género basada fundamentalmente en la erotización sadomasoquista del ano. En opinión de Preciado, la focalización del ano como centro erótico, junto con la asunción de que el pene es sólo un tipo posible de dildo entre otros (puños, brazos, picanas eléctricas,…), deconstruiría el falocentrismo simbólico (Preciado, 2002, 27).

Las aportaciones de la teoría *queer* han sido imprescindibles para el desarrollo de los análisis de las masculinidades. La teoría *queer* esclarece la conexión entre la homofobia y la misoginia, revelando cómo la construcción de la masculinidad en las relaciones *inter pares* está interrelacionada con la construcción de la masculinidad en las relaciones entre hombres y mujeres (Kimmel, 2008, 28). Además, la teoría *queer* evidencia que tanto las masculinidades heterosexuales como las masculinidades *gays* son construidas en la heteronormatividad. Nos encontramos así con una diversidad de masculinidades en relación con la sexualidad, de modo que sus similitudes son más relevantes que sus diferencias. Esto pone de manifiesto que la masculinidad hegemónica sigue siendo el principio organizador tanto de la conducta masculina heterosexual como de la conducta masculina homosexual (Kimmel, 2008, 28).

Finalmente, la teoría y las prácticas *queer* constituyen una importante línea de acción social transformadora que reivindica la legitimidad de las identidades sexuales no normativizadas. Son, por lo tanto, un importante instrumento de liberación, transgresión y transformación del eje heteronormativo del sistema de sexo-género.

Por otro lado, entiendo que la teoría y las prácticas *queer* son por sí mismas incapaces de generar un marco normativo de justicia social desde el que se pueda articular el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades igualitarias. Son un instrumento de liberación y crítica, por lo que son legítimas y muy necesarias, pero no son suficientes.

En *Gender Trouble*, Judith Butler propone un deambular identitario entre inscripciones no normativizadas en continuo desplazamiento y resignificación con el objetivo de liberar al deseo de la heteronormatividad. Ahora bien, como ha señalado María Luisa Femenías (Femenías, 2003, 79), la proliferación de sexos-géneros no implica por sí misma que se rompan las tramas de dominación jerárquica, sino que, por el contario, esta puede devenir en nuevas y sutiles formas de dominación. Más aun, si consideramos que, como Butler sostiene, las identidades degeneradas serán subsidiarias de las figuraciones de sexo-género precedentes. Esto es significativamente importante para el cambio de las masculinidades, puesto que la lógica simbólica de sexo-género tienen una gran capacidad para re-articularse bajo formas y estéticas diferentes, lo que en última instancia podría reproducir la lógica de desigualdad basada en el sistema de género. En este sentido, Jay Prosser (Prosser, 1998) ha señalado que las narraciones transexuales y *transgenéricas* no muestran tanto la ficción de las categorías de género, como su continuado poder funcional: la fuerte vinculación entre los sentimientos ligados al cuerpo biológico y a su género. El poder funcional de la lógica discursiva de sexo-género se puede observar también en las subculturas gay de los *bear* o los *leather*, quienes, desde su parecido con la cultura heterosexual dominante, han caído a veces en la tentación de recuperar un discurso plumófobo, misógino y lesbófobo que restaura la normalidad heterosexual (Sáez, 2005, 146). Asimismo, de un modo más general, el poder de redefinición simbólica de la lógica heteronormativa de sexo-género se percibe claramente en la lógica y la forma que ha asumido la pornografía actual. El relato audiovisual pornográfico ha integrado y normalizado las prácticas sexuales que fueron censuradas y estigmatizadas durante la hetero-normalización sexual del siglo XIX (Foucault, 2005) y, posteriormente, restablecidas y legitimadas por grupos LGTB+ durante el último cuarto del pasado siglo (sexo oral, fetichismo, sadomasoquismo, masoquismo, etc.). De nuevo, estas prácticas han sido integradas por el sistema de sexo-género dentro de la estructura tradicional de dominación/sumisión que asocia al varón con el sujeto de la transgresión y a la mujer con el objeto de la misma. Esta representación constituye la norma que los mecanismos occidentales de definición social están imponiendo a través de la generalización del discurso pornográfico, con su representación hipersexualizada de las mujeres y su banalización de la violencia sexual (Walter, 2010, 131 y ss.).

Finalmente, la potente crítica que Butler realiza a los principios éticos universales y las políticas de representación hace prácticamente imposible que se pueda construir un marco normativo de justicia desde su lógica interna. Esto no implica que sus estrategias políticas concretas no tengan lugar ni reconocimiento en la lucha general contra la desigualdad y la discriminación, pero esta lucha no puede renunciar nunca al principio democrático de *Igualdad* como eje fundamental de transformación social. Téngase en cuenta que la libertad requiere de unas condiciones de equidad social entre la ciudadanía para que las personas puedan ejercerla como tal. Es decir, sin igualdad (de derechos, de oportunidades, de acceso a la educación y a los recursos materiales básicos…), no puede existir libertad.

Conclusiones

Las luchas feministas del pasado siglo XX tuvieron al principio de *Igualdad* como principal eje articulador de transformación social. Las vindicaciones del feminismo igualitarista se articularon fundamentalmente desde el lenguaje de los derechos, denunciando tanto la injusta exclusión de las mujeres de la ciudadanía política, como la consiguiente dominación social que esta exclusión política generaba. Sus frutos han sido numerosos y de valiosa importancia para el desarrollo democrático de nuestras sociedades: el acceso de las mujeres al mercado de trabajo, su reconocimiento como ciudadanas, la incorrección política de los discursos machistas, la obtención de derechos y libertades sexuales y reproductivas… Es importante apuntar que muchos hombres reconocieron la justicia de estos cambios (aunque no siempre participaran activamente en los mismos) y que algunos participaron en los mismos en diversa medida (principalmente en el discurso político-social y de modo más rezagado y minoritario en la práctica cotidiana de la corresponsabilidad). Si los hombres reconocieron la justicia de este cambio, es porque se identificaron como iguales a las mujeres a través de la noción iusnaturalista de *Igualdad* como equivalencia[17], una noción que se sustenta en el universalismo ilustrado y en su consiguiente proyecto político democrático (Scott, 2006). Este hecho histórico pondera el valor de los principios democráticos de *Igualdad*, *Libertad* y *Solidaridad* para la construcción no sólo de un marco normativo de convivencia, sino también de identidades comunes a partir de las que hombres y mujeres puedan desarrollar sentimientos de empatía y solidaridad en la práctica de la ciudadanía.

María Luisa Femenías ha señalado el valor constructivo de los principios democráticos universales, al sostener que "la ciudadanía genera identidad, conformándose íntimamente en cada sujeto como promesa de seguridad, de pertenencia y de justicia" (Femenías, 2011, 20). Tenemos así que los principios democráticos son principios abstractos desde los que reivindicar derechos universales y, simultáneamente, anclajes identitarios a partir de los cuales se pueden proyectar cambios personales dirigidos por la justicia. Encarnados en la identidad como conciencia ética de uno mismo, los principios democráticos posibilitan el reconocimiento del Otro como un igual que padece injusticias y discriminación. Por lo tanto, son una fuente de sensibilización de la cual emanan sentimientos morales como la empatía y la solidaridad. Por estos motivos, los principios democráticos se manifiestan indispensables para la articulación del cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades igualitarias.

Los modelos de cambio propuestos por los grupos de hombres por la igualdad se han fundamentado principalmente desde los principios de *Igualdad* y *Solidaridad*. Actualmente, el modelo de cambio propuesto por estos grupos es el del hombre corresponsable y cuidador. Este modelo se construye desde el reconocimiento pragmático de que sin corresponsabilidad en el cuidado y en el trabajo doméstico no puede haber lugar para la emancipación social de las mujeres. Se origina, por lo tanto, en una cuestión de justicia, pero al mismo tiempo exige sentimientos morales que dispongan hacia el cuidado. En este sentido, Alicia Puleo (Puleo, 2011) ha señalado la urgente necesidad de universalizar la ética del cuidado en un mundo minado por constantes crisis sociales, ecológicas y humanitarias. El cuidado es un hábito moral basado en sentimientos de empatía y solidaridad que se origina en el reconocimiento de la mutua dependencia y vulnerabilidad humanas. Puleo propone ampliar el conjunto de los

[17] Noción o principio según el cual todas las personas tienen el mismo valor y, consiguientemente, los mismos derechos independientemente de su raza, sexo, clase social, religión u opción sexual.

seres merecedores de respeto moral a todos los seres ecológicamente dependientes, sobre la base del reconocimiento de que las personas tenemos una común dependencia tanto de la Naturaleza como del resto de seres que participan de la misma. Aparecen así nociones como vulnerabilidad o Naturaleza, nociones que han sido históricamente desechadas del concepto patriarcal de *masculinidad*, contribuyendo a la socialización de los hombres en el desprecio del sufrimiento y del dolor propios, pero también y especialmente del de las personas que han sido dominadas, discriminadas y sujetadas por ellos. Aceptar la propia vulnerabilidad es una condición indispensable para el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades. Sólo de esta forma se podrán desechar de su subjetividad las culturas del riesgo y de la violencia ligadas al modelo del hombre duro y viril. Este modelo ha reprimido en muchos hombres el desarrollo de emociones como la empatía o la solidaridad, emociones que son necesarias para disponer a los hombres hacia la ética del cuidado. Esto revela que el modelo del hombre cuidador y corresponsable entraña también la perspectiva del desarrollo humano.

La perspectiva ética del desarrollo humano es importante porque el cambio de los hombres hacia nuevas masculinidades basadas en el cuidado y la justicia es un ejercicio ético de libertad personal y, por lo tanto, requiere de motivación. El principio de *Igualdad* puede generar sentimientos de empatía cuando se incardina en la identidad personal, pero el reconocimiento de la justicia y los sentimientos de empatía pueden ser insuficientes a la hora de generar cambios que atañen a la identidad personal. En este punto, el concepto de *desarrollo humano* se muestra como un elemento teleológico que puede mover a los hombres a desarrollar masculinidades más igualitarias. Es decir, a veces saber que uno está haciendo algo justo puede empujar a una persona a actuar, pero reconocerse como una persona justa y completa y que los demás te reconozcan por igual, es mucho más motivador que actuar sólo por justicia. En este sentido, entendemos que los hombres necesitan proyectar una identidad éticamente positiva desde la que accionar su cambio hacia la corresponsabilidad y el cuidado, cambio que simultáneamente integra la ética de justicia como principio y fin de la acción.

Martha Nussbaum ha dedicado gran parte de su trabajo a la relación entre la ética de la justicia y la perspectiva del desarrollo humano. Nussbaum (Nussbaum, 2000) señala que unas normas universales mínimas de justicia que protejan la dignidad de los seres humanos deben ofrecer a los ciudadanos un grado básico de su capacidad humana. La posibilidad del desarrollo humano es una condición sin la cual no es posible formular un criterio viable de justicia. Además, retomando un aristotelismo matizado, Nussbaum reivindica el valor de las emociones morales (la empatía, la compasión, la amistad, etc.) tanto para el desarrollo de las afiliaciones políticas de los ciudadanos en la búsqueda de su propio concepto del bien, como para el ejercicio de acciones solidarias en la búsqueda de la justicia. En este sentido, Nussbaum encuentra en las emociones morales una base de racionalidad política sobre la que poder anclar el desarrollo humano de todas las personas en la comunidad global.

Las tesis de Nussbaum sobre el desarrollo humano se muestran significativas en relación con el cambio de los hombres hacia nuevas e igualitarias masculinidades. En primer lugar, porque la idea de cambiar hacia modelos de desarrollo humano es un elemento de motivación personal para los hombres (más aun cuando éstos han reconocido la justicia de la igualdad social entre los sexos). Además, la teoría de Nussbaum ensalza el valor que las emociones tienen en la generación tanto de acciones motivadas por la justicia, como de acciones motivadas por el bien, entendido este como un fin propio y colectivo. Esto nos asegura que el modelo ético de cambio va a estar encarnado en la realidad humana, recuperando así para los hombres el derecho a sentirse vulnerables y a ser emotivos; a reconocer en sí mismos una condición humana que fue negada por la mística patriarcal de la masculinidad y su dialéctica

excluyente masculino (*Cultura) /* femenino (*Naturaleza*). Finalmente, Nussbaum no delimita el contorno sustantivo del desarrollo humano, sino que formula unas capacidades básicas que deben ser protegidas desde principios formales de justicia definidos por su capacidad inclusiva. Esto nos permite asegurar que los modelos de cambio hacia nuevas masculinidades no se representarán desde un concepto del bien excluyente, desde una nueva masculinidad esencializada que pueda imponer un régimen de relaciones de poder. Por el contrario, las nuevas masculinidades serán identidades políticamente complejas; identidades que, encauzadas por los vectores de la justicia desde los principios democráticos, se mostrarán abiertas hacia la pluralidad, admitiendo la diversidad cultural, racial, de clase y orientación sexual.

En conclusión, los principios democráticos se postulan como una fuente de racionalidad práctica que articula la posibilidad plural del desarrollo humano en relación con cuestiones morales de justicia. Esta racionalidad se encuentra anclada en las emociones morales que emanan del reconocimiento del Otro como un igual. Es decir, en la identidad compartida que emerge de la ciudadanía para reconocer la equivalencia de todas las personas como seres humanos. Sólo desde esta perspectiva, se puede fundamentar el cambio de los hombres hacia masculinidades más justas e igualitarias, hacia masculinidades basadas en el cuidado, la corresponsabilidad y el rechazo de la violencia.

Bibliografía

Badinter, Elisabeth (1993), *XY. La identidad masculina* (trad. Monserrat Casals), Alianza Editorial, Madrid.

Beauvoir, Simone (1981), *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 1949).

Bly, Robert (1990), *Iron John*, Addison-Wesley Publishing Company Inc, New York.

Bonino, Luis (2008), *Hombres y violencia de género. Más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo*, Ministerio de Trabajo e Inmigración. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Madrid.

Bourdieu, Pierre (2005), *La dominación masculina* (trad. Joaquín Jordá), Anagrama, Barcelona.

Butler, Judith (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.

Butler, Judith (1993), "Imitation and gender insubordination", en H. Abelove (ed.) *The Gay and Lesbian Studies Reader*, Routledge, London, pp. 307-320.

Butler, Judith (2004), *Lenguaje, poder e identidad* (trad. J. Sáez & B. Preciado), Síntesis, Madrid. (Trabajo original publicado en 1997).

Butler, Judith (2008), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (trad. Alcira Bixio), Paidós, Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 1993).

Connell, R. W. (1995), *Masculinities*, Polity Press, Cambridge; Allen & Unwin, Sydney; University of California Press, Berkeley.

Connell, R. W. and Masserschimidt, J. (2005), "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society*, 19, pp. 829-859.

Connell, R.W. (1997), "La organización social de la masculinidad" (trad. Oriana Jiménez), en Valdés, T. y Olavarría, J. *Masculinidad/es: poder y crisis*, ISIS-FLACSO, Santiago de Chile, pp. 31-48.

Clare, Anthony (2002), *La masculinidad en crisis* (trad. Irene Cifuentes), Taurus, Madrid.

Femenías, M. L. (2003), *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires.

Femenías, M. L. (2008), "Identidades esencializadas/violencias activadas", *ISEGORÍA*, 38, pp. 15-38.

Foucault, Michel (2005), *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber* (trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Siglo XXI, Madrid.

Fraisse, Geneviève, (1991), *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (trad. Alicia Puleo), Cátedra, Madrid.

Gilmore, David D. (1994), *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Paidós, Barcelona.

Halberstam, Judith (1998), *Female Masculinity,* Duke University Press, Durham and London.

Harris, Marvin (1981), *Introducción a la antropología general*, Alianza Editorial, Madrid. (Trabajo original publicado en 1971).

Jabardo, Mercedes (2012), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Kimmel, Michael (2008), "Los estudios de la masculinidad: una introducción", en Carabí, Àngels y Armengol, Josep M. (eds.), *La masculinidad a debate*, Icaria, Barcelona, pp. 15-32.

Marqués, Josep Vicent y Osborne, Raquel (1991), *Sexualidad y sexismo*, UNED, Fundación Universidad-Empresa, Madrid,

Miedzian, Myriam (1995), *Chicos son, hombres serán*, Horas y Horas, Madrid.

Millett, Kate (1975), *Política sexual* (trad. Ana María Bravo García), Cátedra, Madrid.

Nussbaum. Martha (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, CUP.

Preciado, Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Editorial Opera Prima, Madrid.

Pronger, Brian (1998), "On your kness; carnal kwonlegde, masculine dissolution, doing feminism", en Tom Digby (ed.), *Men doing feminism*, Routlegde, Londres, pp. 69-80.

Prosser, Jay (1998), *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality,* Columbia University Press.

Puleo, A. H. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.

Sáez, Javier (2005), "Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos", en Grupo de trabajo *Queer* (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 137-148.

Sapolsky, Robert (1997), The trouble with testosterone and Other Essays, Simon&Shuster, Nueva York.

Scott, J. W. (2006), "El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés", en Borderías, C. (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, pp. 13-37.

Segal, Lynne (1990), *Slow motion: Changing masculinities, changing men*, Rutgers University Press, New Burnswick N.J.

Segal, Lynne (2008), "Los hombres tras el feminismo ¿Qué queda por decir?", en Carabí, Àngels y Armengol, Josep M. (eds.), *La masculinidad a debate,* Icaria, Barcelona, pp. 155-177.

Seidler, Victor (2000), *La sinrazón masculina*, Paidós-UNAM, México.

Thomas, Calvin (ed.) (2000), *Straight with a twist: queer theory and the subject of heterosexuality,* University of Illinois press, Illinois.

Walter, Nathasa (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo* (trad. María Álvarez Rilla), Ed. Turner, Madrid.

Razón y útero

La sorprendente intervención de G. Casanova en un tópico secular

Stella VILLARMEA[1]

Universidad de Alcalá

Introducción

Esta comunicación está dedicada a la reconstrucción filosófica de un fragmento de la tesis de la naturalización de la racionalidad femenina. El fragmento en cuestión relaciona el funcionamiento del cerebro (en las mujeres) con el funcionamiento del útero. En el siglo XVIII la relación entre lo que hoy en día denominaríamos "mujer, salud y cerebro" estaba teñida por discursos de depreciación y discapacidad que trascendían los datos empíricos disponibles. Las teorías médicas de aquel momento promovieron una visión de las mujeres que las situaba más lejos de la racionalidad y más cerca de la animalidad que a los varones. En concreto, la medicina ilustrada sostuvo un debate singular sobre la relación entre el cerebro de las mujeres y sus úteros. Así a la hora de valorar las capacidades racionales de las mujeres discutía si, o no, el pensamiento en las mujeres surgía del útero, dado que no estaba probado (sic) que surgiera del cerebro. Esta controversia vino a ser conocida como el debate

[1] Texto elaborado dentro del proyecto de investigación FILOSOFÍA DEL NACIMIENTO: REPENSAR EL ORIGEN DESDE LAS HUMANIDADES MÉDICAS (FFI2016-77755-R), Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación Orientada a los Retos de la Sociedad, Ministerio de Economía y Competitividad.

Está aceptada la publicación de una versión ampliada de este texto en: Carlos Valiente Barroso (ed.), *Mujer, salud y cerebro*, Síntesis, 2017.

sobre “el útero pensante”. En este debate interviene un actor inesperado: Giacomo Casanova. El famoso aventurero italiano publica una decidida defensa de las capacidades cognitivas de las mujeres y su derecho a la educación, que ha recibido hasta el momento escasa atención en los estudios especializados sobre las luchas por la igualdad de sexo y género. Mi texto rescata esta contribución de Casanova.

Al tiempo que analiza los argumentos en lidia que configuraron el debate del útero pensante, este trabajo reflexiona sobre la persistencia de ciertos tópicos seculares en la obstetricia contemporánea. De esta manera, más allá de traer noticia de ciertos momentos llamativos de la medicina y la historia de las ideas, mi mirada histórica busca profundizar en ciertas asociaciones entre el uso del cerebro y del útero que se repiten a lo largo de los siglos y parecen casi constantes conceptuales. No por haber durado siglos, son asociaciones correctas, ni hemos de admitir o desear que sigan regulando nuestras actuales prácticas sociales y políticas. En este sentido, la intención última de este trabajo es investigar las premisas patriarcales todavía ocultas que, con independencia de todos los cambios reales de paradigma y prácticas, aún permean ciertos aspectos de la obstetricia contemporánea para, una vez localizadas, contribuir a desactivarlas.

Hipótesis de investigación: la obstetricia como genealogía o discurso sobre el origen

Este artículo trabaja con la siguiente hipótesis de investigación: la pervivencia del patriarcado está estrechamente relacionada con una cierta manera de concebir el embarazo, el parto y el nacimiento. En relación con lo que en otros lugares he denominado “el embarazo del sujeto” y “el sujeto embarazado” (Villarmea, 2015; Villarmea y Massó, 2015; Villarmea y Fernández Guillén, 2012a y 2012b; Villarmea 2009), seguimos necesitando enfoques que ayuden a resignificar las nociones de embarazo, parto y nacimiento de forma que se eviten sesgos misóginos seculares. Conforme a esta hipótesis, el ámbito del nacimiento se revela hoy día como un terreno fértil para la exploración desde la perspectiva feminista y de género.

Estoy plenamente de acuerdo con Celia Amorós y su tesis de que el feminismo filosófico necesita construir una *genealogía* que no sea patriarcal (Amorós, 2014, 11-12). Amorós reclama que la filosofía no patriarcal se implique de manera prioritaria en el estudio de los discursos sobre el origen y la procedencia que manejamos. Por mi parte, considero que el análisis de la ciencia médica de la obstetricia ocupa un papel fundamental en esta línea de investigación. No en vano, la obstetricia y sus prácticas han sido —y continúan siendo, a mi juicio— uno de los lugares clave desde los que nuestra sociedad construye *genealogía*. De ahí que mi ensayo entienda “genealogía” en su sentido literal, como un *logos* o estudio del *genos*, en donde el término griego “logos” remite a la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada (es decir, al "razonamiento", "argumentación", "habla", "discurso" o “conocimiento”), y “genos” se relaciona con la raíz indoeuropea “gen-“, que significa “dar a luz” (como en “génesis” o “generar”). En este sentido, sostengo que el *logos* sobre el *genos* que instaura la ciencia médica de la obstetricia se erige como uno de los lugares paradigmáticos desde los que nuestra sociedad construye el discurso sobre nuestro origen o *genealogía*.

Mi investigación busca extraer los “rendimientos filosóficos” (Amorós, 2014, 12), que son a la vez sociales y políticos, de la institucionalización médica del embarazo, parto y puerperio. La obstetricia es la parte de la medicina o ciencia de la salud que trata de la gestación, el parto y el puerperio. El término deriva del adjetivo latino *obstetricius* “propio de la comadrona” y del sustantivo *obstetrix* “matrona”, que significa literalmente “quien está en frente” (de la

mujer que da a luz). Deriva también del verbo *obstare* "estar en frente de" (de donde viene también, por ejemplo, la palabra "obstáculo"). Según la hipótesis que manejo, la obstetricia es uno de los pilares en los que se apoya el patriarcado. Si la hipótesis se confirma, la crítica racional al patriarcado implica una crítica racional a la obstetricia. El análisis de la institucionalización médica del mundo del parto sería, desde esta perspectiva, una parada obligatoria de la crítica contemporánea a la razón patriarcal. A mi juicio, avanzar en la construcción de la sociedad igualitaria que queremos, exige una reforma de la ciencia y práctica de la obstetricia que consiga que esta rama de la medicina se coloque, no tanto enfrentada, en frente o del lado opuesto de la parturienta, tal y como recuerda su etimología, sino *también*, y aunque sólo sea simbólicamente, *al lado* de la embarazada y *con* ella.

Una mirada desde el género a la ciencia contemporánea que se ocupa del *genos* descubre hasta qué punto la obstetricia cumple, todavía hoy en día y con demasiada frecuencia, una importante función legitimadora del uso y abuso del cuerpo de las mujeres y del maltrato o violencia que muchas de esas personas reciben en un momento fundamental de sus biografías. Para entender este enunciado es imprescindible conocer los datos y procedimientos que muestran y denuncian los terribles efectos de ciertas concepciones injustificadas e injustificables de la mujer de parto.[2] La violencia obstétrica, de la que ya hay datos y estadísticas, y sobre la que incluso existen leyes, es, desde esta perspectiva, otra de las manifestaciones del patriarcado.[3]

Mi objetivo en este ensayo es desvelar las premisas y asunciones ocultas que aún permean muchas de las prácticas más comunes en el mundo del embarazo y del nacimiento a partir de una mirada conceptual a los comienzos de la obstetricia en el siglo XVIII. Es evidente que, como ciencia y práctica de la salud, la obstetricia del siglo XVIII guarda poca relación con la obstetricia contemporánea. De esto no cabe duda. Sin embargo —esta es justo mi tesis—, el estudio de ciertos debates comunes en la obstetricia del XVIII permite dar a luz muchos aspectos escondidos y no suficientemente visibilizados de la obstetricia contemporánea. Al margen de las cuestiones de intencionalidad y consciencia individual o corporativa, quiero recorrer el hilo conceptual que une los comienzos de la obstetricia con las prácticas actuales para, una vez localizada su trama interna, desanudarla. Contribuir a liberar la ciencia actual de prejuicios sexistas sigue siendo el objetivo central de la epistemología feminista y del feminismo epistemológico. Por lo demás, cortarle cabezas a la hidra es, bien lo sabemos, una tarea inacabada. En ello estamos.

Razón, salud y mujer en los comienzos de la obstetricia

Sobre la naturaleza del cuerpo y la mente (o el alma) de la mujer se ha discutido desde antiguo. Es conocida la tesis de Tomás de Aquino según la cual "tota mulier est in utero [toda mujer es un útero]" — heredera de los planteamientos aristotélicos y los debates perennes sobre si la mujer tenía, o no, alma, y, en caso de tenerla, qué tipo de alma poseía, si era, o no, superior, completa, plena o humana; o sobre si era, o no, sólo materia. La centralidad de esta

[2] Reflejo estos datos en otras publicaciones, editadas o coescritas con anterioridad a este texto, y que constituyen la base empírica del análisis que por motivos de espacio no puedo incorporar aquí: (Recio, 2015), (Villarmea, 2015), (Villarmea, Olza y Recio, 2015), (Villarmea y Massó, 2015), (Villarmea, 2012), (Villarmea y Fernández Guillén, 2012) y (Villarmea, 2009).

[3] Para aproximarse al tema de la violencia obstétrica se puede consultar también: (Fernández Guillén, 2015), (Bellón, 2015), (Villarmea y Guilló, 2015), (Villarmea y Fernández Guillén, 2012a) y (Villarmea y Fernández Guillén, 2012b).

tesis la puso de relieve Simone de Beauvoir cuando escogió esta cita como primera respuesta a la pregunta "¿qué es una mujer?" al comienzo de su monumental aportación al feminismo filosófico, *Segundo sexo*.

En el contexto histórico-cultural que equipara a la mujer con su condición corporal sexual, el primer argumento explícito a favor de la igualdad de capacidades racionales en mujeres y hombres lo construye el filósofo François Poullain de la Barre a partir de premisas cartesianas en el siglo XVII. Descartes había sostenido que los humanos eran un compuesto de dos sustancias independientes, el cuerpo (*res extensa*) y el alma (*res cogitans*), pero no llegó a extraer las conclusiones de su tesis de la independencia de sustancias para el debate sobre la naturaleza o el alma de las mujeres. Fue su discípulo, Poullain, quien llevó el planteamiento metafísico-epistémico cartesiano hasta sus últimas consecuencias prácticas y políticas. En su libro *La igualdad de los sexos*, 1674, Poullain argumenta con plena consistencia que de la diferencia corporal entre mujeres y hombres no se puede concluir una diferencia a nivel de alma; aunque los cuerpos sean diferentes, sus cogitaciones o pensamientos no tiene por qué serlo. El argumento completo es nítido: si los humanos pensamos con el alma (no con el cuerpo) y si nuestras almas son iguales, entonces no existe diferencia entre la mujer y el hombre a nivel cognitivo o racional. Es de esta manera como Poullain utiliza la distinción radical cartesiana de dos sustancias para refutar el popular prejuicio de que las características corporales de las mujeres causan sus peculiaridades mentales. En particular, el prejuicio de que sus (supuestas) incapacidades mentales sean consecuencia de sus (diferentes) propiedades somáticas. La tesis de Poullain de que las menores capacidades intelectuales de las mujeres no pueden sostenerse por sus diferencias somáticas constituye, por derecho propio, uno de los primeros hitos en la historia de la teoría feminista.

Además de negarse a diferenciar las almas humanas en función de sus características corporales, Poullain da una explicación franca de las cuestiones de hecho. En su libro *La educación de las damas*, 1673, afirma que si el sexo femenino no posee la misma capacidad analítica que el masculino es sencillamente porque la mujer no es educada, como el hombre, para desarrollarla. La mente no opera en un sexo de modo diferente a cómo opera en el otro; al contrario, la mente de uno de los sexos es igual de capaz que la del otro o, mejor dicho, lo sería si la mente femenina fuera instruida en condiciones iguales a como se instruye la masculina. Sostiene explícitamente Poullain que la creencia de que la mujer es intelectualmente inferior, por diferente, al hombre radica en un prejuicio basado en la autoridad, la costumbre y los "intereses" masculinos. En resumen, la mujer puede desarrollar sus capacidades de pensamiento tanto como el hombre si se la educa en las mismas materias y de la misma forma que a él. La igualdad de oportunidades se convierte así en un requisito de obligado cumplimiento cuando de evaluar con justicia los rendimientos cognitivos se trata.

Como reflexiona Cinta Canterla, en su libro *Mala noche: el cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, premio Manuel Alvar de Estudios Humaniíticos 2009, el "argumento de la igualdad de las almas (o en su versión secularizada, de los espíritus o mentes) se encontrará muy pronto desfasado ante los avances de la teoría médica ilustrada, que buscaba en la configuración del cuerpo la explicación de las capacidades de todo ser humano, especialmente las intelectuales, y que actualizó y dio nuevos bríos a teorías sobre la diferencia sexual que habían mantenido su vigencia desde el mundo griego" (Canterla, 2009, 44). El trabajo de Canterla nos enseña cómo, dentro del paradigma de la Nueva Ciencia, la medicina del siglo XVIII se interesó especialmente por la relación entre la constitución corporal y las capacidades humanas. Con este enfoque, las argumentaciones misóginas que relacionaban el cuerpo de la mujer —en particular, su configuración sexual y su actividad

procreadora— con sus supuestas capacidades mentales inferiores se vieron especialmente revitalizadas. Eran argumentos viejos, pero se presentaban con la nueva pátina de los descubrimientos científicos en torno a la salud. El sexismo de esta nueva ciencia y medicina quedaba oculto bajo la profusión de datos, procedimientos y estudios que arrojaban conclusiones ciertamente novedosas en muchos aspectos, pero lastradas también por prejuicios establecidos y estables en todos aquellos aspectos en los que estaban implicadas las comparativas entre sexos. La influencia de la nueva medicina ilustrada, con su enfoque empiricista centrado en aspectos fisiológicos, dejó a un lado las teorías de la igualdad entre hombres y mujeres al estilo de Poullain de la Barre para reforzar de nuevo con sus hipótesis y objetivos las teorías de la diferencia sexual. Se recupera la creencia de que las diferencias corporales, dadas por naturaleza, tenían consecuencias definitivas en los comportamientos y capacidades, y que éstas no sólo no podían cambiarse, sino que debían preservarse. Esta es la interesante tesis de la profesora Canterla: la medicina de la época se convierte así en potente fuente de legitimación de la desigualdad entre los sexos. Los tratados médicos ilustrados insisten en considerar el útero como el órgano responsable de la decadencia corporal femenina así como en la inclinación de las mujeres a la ninfomanía y al "furor uterino". Estas ideas serían aceptadas por los pensadores ilustrados para dar lustre, con toda la credibilidad y autoridad que les imprimía el sello médico, a sus propuestas de que las mujeres debían ser educadas en la modestia y el sometimiento a una tutela externa (la del padre, primero, y la del marido, después). Lo que a su vez retroalimenta los prejuicios de los galenos.[4]

La Ilustración es un momento crítico en la construcción de la relación entre cuerpo y razón "femeninos" pues pone en juego la cadena de asociaciones que resultará central para los desarrollos conceptuales posteriores que quiero destacar aquí. La defensa de la perniciosa influencia del útero sobre las capacidades racionales de las mujeres tuvo una consecuencia aún más escueta: el útero hace entrar a las mujeres en caos y crisis nerviosas. La irracionalidad, sensibilidad o emotividad, peculiares y extremas en las mujeres, su característico desvarío o extravío imaginativo, eran producto y se explicaban por la sola presencia en ellas del útero. Esto refuerza la relación entre útero y locura, la misma que contiene la etimología de "histeria" y que tanto juego ha dado en la historia de la medicina y la psicología. Vemos de nuevo cómo lo que tiene que ver con la sexualidad y función reproductiva es, en *el* caso de las mujeres *y sólo en su caso*, lo que explica la calidad de sus cualidades cognitivas y su estado o salud mental. Esta insistencia en que la mujer es un ser enfermizo crónico sometido a su función reproductora es paralela con el énfasis en que el cuerpo de la mujer es fuente de irracionalidad. La mujer, con su capacidad para quedarse embarazada y sufrir las dependencias orgánicas derivadas de ello, resulta rápidamente clasificada entre los cuerpos que no logran el autocontrol máximo, paradigma de racionalidad. Los procesos de embarazo y parto se asocian con la incapacidad para controlar el propio cuerpo y levantan así otro pilar para sostener su irracionalidad.[5] En el espacio entre los polos de lo animal y lo humano que sustenta este paradigma, la mujer embarazada y de parto

[4] El ejemplo paradigmático y más influyente de conexión ideológica entre constitución uterina, minusvalía racional y educación en la sumisión, es el capítulo quinto del libro de Jean-Jacques Rousseau, Emilio o De la Educación, dedicado a la educación de Sofía, sobre el que no podemos profundizar aquí

[5] De nada serviría apelar a que un cuerpo en trabajo de parto bien puede ser considerado un paradigma supremo de autocontrol. No tanto en el sentido en el que "autocontrol" se identifique con ser capaz de comportamiento modesto o contenido sino en el sentido en el que "autocontrol" se asocie con ser capaz de atravesar el dolor y realizar los pujos, por ejemplo. Pero esta reinterpretación de "autocontrol" estaba muy lejos de los planteamientos al uso.

encuentra su sitio cerca del primer polo y bien lejos del segundo.

Lo que estamos viendo es hasta qué punto la relación entre lo que hoy en día denominaríamos mujer, salud y cerebro venía teñida, en el siglo XVIII, por discursos de depreciación y discapacidad que trascendían los datos empíricos. Las teorías médicas promovieron y justificaron la consideración de las mujeres como seres próximos a la animalidad necesitados de tutela social. Los prejuicios patriarcales permearon la aproximación al embarazo, parto y lactancia hasta el punto de vincular estos estados y vivencias con el ámbito de la irracionalidad y los trastornos mentales. Para cumplir con mi objetivo de reflexionar sobre cómo la supervivencia del patriarcado ha estado ligada directamente a la pervivencia de cierta consideración de la mujer embarazada y de parto, me gustaría diseccionar aquí uno de los debates característicos de los comienzos de la obstetricia moderna. Así, en lo que sigue, vamos a analizar la discusión que en el siglo XVIII sostuvieron dos reputados ginecólogos a propósito de lo que Giacomo Casanova, el famoso aventurero italiano, dio en llamar la polémica del "útero pensante".

Casanova y el debate del útero pensante

"Lana caprina"

El italiano Giacomo Casanova, 1725–1798, es conocido por su entretenidísima autobiografía, *Histoire de ma vie* (*Historia de mi vida*), una de las mejores fuentes de conocimiento de las costumbres y normas vigentes en la vida social europea durante el siglo XVIII. Su enciclopédica narración incorpora muchos planos de reflexión; recomiendo su lectura a quien quiera disfrutar de un vertiginoso relato, a un tiempo sincero y novelado. Casanova se hizo famoso por sus aventuras truculentas y sus relaciones con las mujeres, plenas en enredos, divertimento, escenas y quiebros. Hasta el punto que el personaje y su elegante puesta en escena ha llegado a ser sinónimo de "mujeriego" o "donjuán".

Todos estos aspectos son conocidos y relatados una y otra vez en los estudios y referencias populares a Casanova. Menos conocida resulta, sin embargo, su defensa apasionada y lúcida de la igualdad de las mujeres y de su derecho a la educación. El mejor ejemplo de este Casanova, inserto por derecho propio en la mejor tradición feminista, lo ofrece una de sus primeras obras, aquella con la que se hizo conocido y obtuvo una inmediata y amplia repercusión.[6] Publicada en 1772 con el título *Lana caprina*, el texto despliega argumentos contundentes contra las posturas circundantes que sostenían la inferioridad y sumisión de las mujeres. En 2000 Francia otorgó el Premio Nacional de Traducción a una edición que recogía el texto de ambos autores junto al resto de la polémica (Casanova, 1998). En 2014 se publicó una versión en español, espléndidamente preparada por Hermida editores, con el título *Lana caprina - Epístola de un licántropo*. Será esta edición en español (Casanova, 2014) la que utilizaré en este ensayo para aproximarme al debate obstétrico en el siglo XVIII y reflexionar luego sobre algunas de sus derivas contemporáneas.

Lana caprina toma el título de la cita de Horacio (*Epístolas* I, 18,15): "Alter rixatur de lana saepe caprina" (Siempre hay quien discute a propósito de la lana caprina); es decir, por tonterías. O, en una preciosa traducción antigua, que cita la edición española: "Armado de mil

[6] Cuando Giacomo Casanova escribió la obra, ya estaba de vuelta de sus aventuras. Había sido encarcelado y expulsado de casi todas las ciudades en las que vivió, y comenzaba una nueva etapa, más sosegada. *Lana caprina* fue su primer éxito editorial: la primera tirada de 500 se agotó en quince días. Por su venta se embolsó 30 cequíes de oro, una cantidad nada desdeñable para un escritor primerizo.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 129-143.

frívolas razones Otro por nada mueve una pendencia" (trad. J. de Burgos, Librería de D. José Cuesta, Madrid, 1844, según consta en la edición de Casanova, 2014). Preguntarse si las cabras tienen lana es, en definitiva, perder el tiempo discutiendo de manera improductiva sobre asuntos que no requieren tratamiento. (Lo que no quita que al atender a estas discusiones descubramos mucho sobre lo que las sostiene.) El título de la obra de Casanova nos orienta perfectamente sobre el sentido de su contenido: una sátira contra las diatribas de los médicos de la época y sus prejuicios sobre la supuesta falta de raciocinio que caracteriza a las mujeres.

Según cuenta la casanovista Marina Pino en el prólogo de la edición española, el escritor veneciano redactó su escrito en forma de carta tras una visita a la librería de Taruffi, en Bolonia, donde un monje bizco le había regalado dos folletos, escritos por los doctores de Anatomía, Petronio Zecchini y Germano Azzoguidi. Los dos médicos sostenían un debate sobre la naturaleza de la mujer y su útero: estaban de acuerdo en atribuir a la mujer una carencia de racionalidad, aunque divergían en los argumentos que justificaban esa conclusión. Dado que la polémica entre estos doctores es representativa del estado de la cuestión en la época, es importante entender los argumentos en lidia. En lo que sigue, presento y analizo las posiciones de estos doctores a propósito de la naturaleza del útero y sus consecuencias para la naturaleza femenina, y las comparo con la postura que respecto del debate adopta Casanova.

La tesis del útero pensante

Petronio Zecchini había escrito el folleto *De geniali della dialettica delle donne ridotta al suo vero principio (De la naturaleza de la dialéctica de las mujeres reducida a su verdadero principio)*. Este profesor de la Universidad de Bolonia comenzaba su escrito rogando que se le perdonaran todas sus faltas a las mujeres, a modo de disculpa previa por sostener, como nódulo central de su ensayo, que las mujeres dependían en todo y para todo del útero y que este órgano las obligaba a actuar al margen de su voluntad o consentimiento. El útero es, en las mujeres, su "verdadero principio", es decir, el origen de todo su comportamiento, incluido sus pensamientos o razonamientos. De ahí que Casanova se refiera a Zecchini, lúcida y jocosamente, como el autor del folleto del "útero pensante" o "parlante".

No está de más agradecer a Casanova que identifique al autor de la *Dialéctica reducida* con el apelativo de "*Vir fugiens*" [El hombre que huye]. El sentido de esta chanza se debe a que Zecchini había grabado, en el frontispicio o dorso de la primera hoja de su publicación, la que queda frente a la portada, y bajo el dibujo de un medallón, el siguiente dicho latino: "Vir fugiens & denuo pugnabit" (El hombre que huye puede combatir de nuevo]. Le parece a Casanova que "el hombre que huye" es una buena descripción de quien divaga sin cuidarse de demostrar lo que dice. (Me parece a mí también, ahora que lo pienso, que la segunda parte del dicho escogido por el galeno autor de la *Dialéctica "reducida"* es también significativa para nuestro tema: las denostaciones no demostradas son la estrategia dialéctica recurrente mediante la que los apologetas del sexismo escapan grácilmente para volver, eventualmente indemnes, a la carga.)

Según nos transcribe Casanova, Zecchini termina su libro diciendo: "O bien la mujer no piensa, o si piensa, piensa de una manera singular, y del todo suya" (Casanova, 39). El autor de la *Dialéctica de las mujeres* defiende, en definitiva, que el útero gobierna la razón femenina. En el análisis de su discurso que yo hago, su postura presenta también algunos matices interesantes. Zecchini admite que las mujeres piensan en realidad *con* la razón, pero insiste en que lo hacen *desde* el útero. Se deduce de su matización que, aunque las mujeres

utilicen en sus razonamientos *también* a la razón, el órgano responsable de sus razonamientos no es en último término su razón, sino su útero. Queda claro así que la razón es, en las mujeres, un mero medio o instrumento, y que su útero es el verdadero motor o agente causal que inicia, gobierna y explica el proceso racional (además de todos los demás comportamientos). Sin faltar a la precisión, aunque sea de manera anacrónica, se me ocurren las siguientes metáforas para ilustrar la tesis de Zecchini: el útero como origen, cuartel general, sede, centro de operaciones, campo de fuerzas o centro de influencia de toda la conducta femenina, incluidos sus comportamientos inteligentes. En las palabras de Zecchini que nos transmite Casanova: "He llamado pensador a vuestro útero, no porque le atribuya la facultad de pensar, sino porque de vuestro pensar él es el patrón absoluto, y si no es pensador porque él piense, lo es porque hace que penséis a su modo" (Casanova, 49).

Esta singular combinación, según la cual la mujer piensa con la razón pero desde el útero, permitía a sus defensores desprender la siguiente conclusión: las mujeres piensan, sí, pero piensan de una forma ciertamente peculiar. Evidentemente, y dadas las características del útero --por resumir, un órgano no especialmente diseñado para razonar--, no cabía esperar de su uso para ciertos fines un resultado espectacular. Se podía explicar así, de manera pretendidamente consistente, por qué la capacidad de pensamiento de las mujeres era deficitaria: dado que el órgano que utilizan para razonar no es el adecuado, su resultado no puede llegar a ser completamente normal, propio o correcto. La contestación a la pregunta de si la mujer piensa, es pues: sí, piensa, pero no bien. Al fin y al cabo, pensar con el vientre no es exactamente *pensar*.

Lo cierto es que un análisis con perspectiva de género muestra que el argumento de este tipo de discurso funciona, en realidad, en sentido inverso al que se nos pretende hacer creer. Puesto como primer supuesto (pues eso es en realidad la conclusión: un mero *supuesto*) que la calidad del tipo de razonamiento que emprenden las mujeres es deficitaria, se busca luego una causa que lo explique. Dicha causa se encuentra en un segundo supuesto, a saber, que las mujeres piensan con un órgano no adecuado. Dadas estas premisas, sólo queda ya asignar como órgano de pensamiento a las mujeres el único que las distingue de los hombres, a saber, sus úteros. Se completa, de esta forma, un razonamiento que no es ya sólo *ad hominem* sino, dicho en sentido plenamente estricto, "*ad feminam*".

Nos queda por exponer todavía la consecuencia más grave de la postura de Zecchini. Al defender que el útero gobierna el comportamiento femenino, este profesor de Anatomía concluía que la mujer no es responsable de sus actos, buenos o malos, ni de sus logros o de sus fallos. En lo referido a sus acciones, la mujer depende por completo de las fluctuaciones uterinas; es pues incapaz de acción libre y racional. En este punto vemos cómo la nueva ciencia y los avances médicos contribuyeron a dar nuevo impulso a la justificación de la inferioridad y minoría de edad de las mujeres, tanto en lo referido a sus capacidades epistémicas como en lo relativo a sus consecuencias morales y políticas: como la mujer no tiene criterio propio ni es responsable de lo que hace, debe de estar bajo la tutela del varón (padre o marido).

La consecuencia más directa de esta concepción deficitaria de las mujeres consistió en impedir su acceso a la ciudadanía y prohibirles el ejercicio del derecho al voto. Las mujeres no pueden votar, se argumenta, porque no pueden despegarse de sus propias alteraciones fisiológicas para pensar en términos de la colectividad y el bien común.[7] Las mujeres no

[7] No se nos escapa que era precisamente al revés: para impedir que las mujeres tuvieran derechos había que buscar un argumento que se encontraba en su supuesta deficiencia racional producto de su configuración

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 129-143.

tienen capacidad racional para elegir lo bueno, a nivel moral o político, al margen de sí mismas. Todo lo que ellas piensan o deciden tiene su origen y su fin en su particularidad orgánica y en el estado (fluctuante) en el que se encuentren a cada momento. A un ser cambiante y sin criterio no hay por qué dejarle opinar sobre las cuestiones importantes de la vida social y política en común. En el caso de los varones, en cambio, no se establece ningún tipo de argumento paralelo: no se supone ni se concibe que los varones puedan estar determinados por sus condicionantes corporales a la hora de pensar, decidir o actuar. En ellos, la razón se desprende de las cambiantes peculiaridades individuales, y es capaz de autonomía. De ahí que puedan, y deban, participar en la discusión pública sobre el bien común que se concreta en el derecho al voto.

Este contraste entre las capacidades femeninas y masculinas del uso de la razón lo exponen prolija y expresamente pensadores ilustrados de la talla e influencia de Rousseau y Kant. Todo esto es suficientemente conocido en los estudios feministas de la historia de la filosofía y sobre ello no es necesario abundar aquí.[8] Mi interés en este escrito es otro: perseguir la traducción de esos mismos argumentos en los textos médicos de la época y comprobar hasta qué punto la justificación médica vino a reforzar las declaraciones filosóficas con la credibilidad y autoridad que otorgaba la nueva ciencia.

Volvamos entonces al debate entre doctores que venía exponiendo.

La tesis de la fuerza vital o del animal útero

El segundo doctor en Anatomía, Germano Azzoguidi, había publicado el librito *Lettres de Madame Cunégonde de B (Bologne) écrits à Madame Paquete de Ferrara (Cartas de Madame Cunegunda de Bolonia a Madame Paquette de Ferrara)*, como respuesta crítica a su oponente. En su texto Azzoguidi señala que el cuerpo de la mujer contiene un "animal": su propio útero. Para entender la descripción del útero como un animal, conviene recordar que identificar todo lo relacionado con la sexualidad y la capacidad de procreación, en las mujeres, con la animalidad era una tesis extendida en el siglo XVIII, que venía de antiguo y seguirá vigente en el siglo posterior. No por ello deja de sorprendernos el paso adelante en esta dirección que da el doctor Azzoguidi, al postular no sólo que cierto órgano sexual de la mujer *se comporte* de forma animal, sino que ese órgano *es*, directamente, un animal. Sin comentar nada en este sentido, y posiblemente por las connotaciones entre animalidad, fuerza y vitalidad, Casanova se refiere a la posición de Azzoguidi en su escrito como a la tesis de la "fuerza vital".

A pesar de la desafortunada asociación del útero con un animal, lo cierto es que Azzoguidi sostiene que el útero no tiene ningún poder sobre el razonamiento femenino. Lo más relevante de su posición está en el argumento con el que apoya su posición: el útero no puede ser causa de los pensamientos de las mujeres *porque* no existe conexión anatómica entre ambos "vasos". En efecto, la anatomía de la época no había podido encontrar ninguna conexión orgánica entre útero y cerebro y se consideraba ya lo bastante sofisticada como para invalidar una supuesta relación causal entre ambos. Los hechos se mostraban tozudos y la acción a distancia debía descartarse. Con una lógica científica impecable, Azzoguidi critica a Zechini que es imposible que las mujeres piensen con el cerebro desde el útero si no existe conexión anatómica entre los órganos.

orgánica.

[8] Lo he analizado con más detalle en (Villarmea, 2005) y (Villarmea, 2004).

Resulta significativo subrayar que, aun cuando Azzoguidi rechaza el origen uterino del pensamiento, lo hace *sólo* porque no había podido encontrar vasos comunicantes entre los órganos. En efecto, Azzoguidi se opone a Zechini, no porque no tenga ningún sentido pensar que las mujeres, a diferencia de los varones, piensan con, o desde, sus órganos sexuales, sino simplemente porque no se había encontrado enlace orgánico alguno que justificara la acción causal. Lo que llama la atención es que Azzoguidi no se cuestione en ningún momento lo absurdo de postular tal conexión o, en cualquier caso, de postularla sólo en el caso de las mujeres. Casi parece que no le terminaría de resultar extraño que, llegado el momento y con una anatomía más desarrollada, se pudiera encontrar la relación anatómica. Y que es sólo debido a que todavía no se ha encontrado, que no podemos concluir la relación. De nuevo, la cuestión no es (sólo) si o no hay relación entre los órganos sexuales y los cerebrales, sino por qué se discute si la hay en el caso de un sexo, pero no en el del otro.

Azzoguidi despliega también un último argumento contra su colega Zecchini: le reprocha que diga que la mujer piensa con el útero porque, afirma, esta tesis es una contradicción conceptual. El útero no piensa; lo único que piensa es el cerebro. Si la mujer piensa, ha de hacerlo con el órgano destinado por la naturaleza a ello, es decir, con el cerebro. Dado que lo único que puede pensar es el cerebro, si la mujer piensa, ha de hacerlo, en cualquier caso, *también* con el cerebro. Ya vimos que en realidad Zecchini estaba de acuerdo: pensar con el útero no es exactamente pensar, es pensar sólo por aproximación. En realidad, lo que ocurre es que la mujer no piensa bien, que es tanto como decir que no piensa.

Vemos entonces que la pregunta que está todo el rato en el aire es la misma que daba lugar al debate: si la mujer piensa o no piensa. El debate que con gran despliegue dialéctico se estaba sosteniendo era dilucidar si o no las mujeres piensan y, en caso de respuesta afirmativa, decidir qué órgano utiliza para pensar. Pues sólo en caso de que se concluya, admita o decida que sí piensa, tiene sentido la tarea de investigar con qué órgano piensa. En resumen, el debate entre estos dos doctores de Anatomía por la Universidad de Bolonia reproduce los prejuicios de salida y de llegada de la misoginia del momento: Zecchini defiende que el útero gobierna el comportamiento femenino y que, por lo tanto, la mujer es incapaz de acción libre y racional; Azzoguidi critica la tesis de que el útero regule la razón pero su postura no termina de desprenderse de la corporalización o naturalización de la concepción femenina, al atender exclusivamente a la cuestión de la existencia o no de conexión física entre órganos.

Como he indicado anteriormente, este tipo de controversia es deudora directa de las discusiones perennes sobre si la mujer tiene o no alma. El debate médico que hemos expuesto es representativo de la trasposición, al nuevo terreno científico de la medicina que se construye en el siglo XVIII, de premisas sexistas centrales a los discursos y prácticas patriarcales que venían existiendo y siendo influyentes desde antiguo.

La fuerza de la educación vs. la influencia uterina

Como bien resume Marina Pino en el prólogo a *Lana caprina*, "ya tenemos la teoría del útero que piensa por las mujeres y la teoría de que el útero femenino es un animal que no puede pensar por ellas por no tener un canal propicio para hacerlo. Aunque tal vez si lo tuviera…" (Casanova, 16). En este contexto, ¿qué es lo que aporta Giacomo Casanova al debate? ¿Qué es lo que persigue al reproducir y comentar la controversia entre doctores? La respuesta a ambas cuestiones es nítida: Casanova se burla por entero de este tipo de discusiones; de ahí el título de su obra, "lana caprina". Debatir si las mujeres piensan o no con el útero le parece estúpido. Lo que no quita para que considere importante, y divertido,

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 129-143.

desmontar las bases de la polémica. Su inteligente burla de las posiciones nos pone en la pista del otro camino conceptual que transitó el siglo XVIII en relación con la igualdad de derechos: teorizar e intentar llevar a la práctica la universalización de las potencialidades humanas, más allá de las distinciones entre sexos, razas, condiciones sociales o de salud. Lo que vamos a ver es la apasionada y lúcida contribución de Giacomo Casanova a un capítulo central de esta universalización: la igualdad de derechos entre mujeres y varones.

Casanova analiza todo el debate, premisas y conclusiones incluidas, para centrarse especialmente en el primero de los contendientes, el que considera a las mujeres "úteros parlantes", por ser el que impulsa la discusión. El seductor aventurero localiza con facilidad los absurdos e injustificados prejuicios sexistas en que se basan las ideas de los médicos cuando pretenden establecer diferencias intelectuales y de carácter entre los sexos a partir de diferencias anatómicas. Nuestro italiano ridiculiza el debate con argumentos en cierto modo parecidos a los que he expuesto en los parágrafos anteriores, y desde luego sabrosos, como cuando dice: "La mujer tiene un útero y el hombre tiene el esperma, y esta es toda la diferencia; pero si pensar es propio del alma y no del cuerpo, ¿por qué va a buscar este señor médico el útero en las mujeres más que el esperma en el hombre?" (Casanova, 52).

Casanova se adelanta incluso a una posible réplica que dijera que, si bien "pensar es una propiedad del alma, el alma depende del cuerpo en una grandísima cantidad de impresiones y afectos, por lo que no será imposible que el útero dé esa cantidad a las mujeres y que las conformen como almas pensantes de modo diferente a las que habitan cuerpos masculinos" (Casanova, 52). Para contestar esta posible objeción, Casanova imagina una mujer que dijera:

> Sostengo, adoptando la misma doctrina que el adversario que, si es verdad que por esta razón mi útero provoque alteraciones en mi facultad de pensar, de tal modo que me constituya en pensadora diferente del hombre, resultará que el esperma tendrá tal fuerza en el hombre que lo obligará a pensar conducido por las afecciones espermáticas, y de un modo totalmente único y distinto de la mujer. Ahora si le damos forma a esta conclusión, terminaremos estableciendo que la mujer piensa como una mujer y que el hombre piensa como un hombre. *Pierre danse mieux que Jean, Jean danse mieux que Pierre, ils dansent bien tous deux*. [Pierre baila mejor que Jean, Jean baila mejor que Pierre, bailan bien los dos]. Pero si examinamos el hecho sin querer agudizar el ingenio para establecer teorías, encontraremos que el hombre y la mujer piensan del mismo modo. Y lo que el infamador de úteros denomina diversidad dialéctica, no es otra cosa que alguna diferencia en las inclinaciones, en los deseos, en las pasiones; y estos no cambian de ninguna manera el modo de pensar, por lo que toda su doctrina sobre el útero es una teoría física vergonzosa que queda reducida a una desagradabilísima conclusión (Casanova, 52-53).

Me parece importante señalar que el hecho de que sea una mujer la interlocutora que contra-argumenta con sólida lógica una réplica como la anterior —es decir, que sea ella quien se apropia de la lógica del "infamador de úteros" para darle justamente la vuelta—indica, incidentalmente, hasta qué punto la mujer utiliza (y puede utilizar) la misma lógica que su interlocutora. Poner en boca de una mujer las anteriores palabras es otro recurso estilístico mediante el que Casanova defiende que la mujer piensa (y puede pensar) de la *misma* manera que un varón.

En cuanto a la tesis del ánimal-útero del anatomista Azzoguidi, Casanova lidia con ella, por ejemplo, en el siguiente párrafo satírico, que reproduzco completo:

> Extraordinariamente dura habría sido la condición de las mujeres, si además de todas las incomodidades que soportan a causa de nuestro despotismo y de la debilidad de su sexo y de los

> deberes que han acordado y estipulado con la naturaleza y con las familias en cuento entran en la sociedad civil, encima el Creador les hubiese dado un animal interno llamado útero, el cual, no contento con tener una cantidad de caprichos de orden material, quisiera además empadronarse de su cabeza, y dentro de su cabeza de ese punto de fuerza central donde reside el alma y desde el cual transmite a todas las sensaciones vitales en todas las partes del cuerpo los efectos de sus pensamientos. Las mujeres presas de este útero tirano no tendrían posibilidad de merecer ni desmerecer, estarían privadas de todo carácter de la sociedad humana, dignas de desprecio, e incapaces de cualquier acción razonada, ya que no se les podría confiar nada sin haber examinado antes el estado de esa víscera suya, excesivamente singular. Si eso fuera así, convendría decir que ellas no son de verdad de la especie del hombre, sino una imperfecta producción de la naturaleza que no les habría dado a ellas en patrimonio más que la apariencia del raciocinio y nada más (Casanova, 69-70).

Obviamente, estar presas de un útero tirano fuera una situación extraordinariamente dura o injusta para las mujeres no invalidaría que pueda ser la situación real. Lejos de caer en ese tipo de error lógico, la fuerza de esta llamada a la sensatez de Casanova reside en su apelación a la necesidad de reconocer que, quien sostenga que un animal interno se apodera del cuerpo y la mente de las mujeres, ha de estar dispuesto a privar a las mujeres no sólo de capacidad de acción voluntaria y razonada sino también, de pertenencia a la misma especie que el hombre. Habría de estar dispuesto a sostener (esto es, a probar), pues, que las mujeres son una producción fallida de la naturaleza (y del Creador) en la medida en la que, en ellas, la apariencia de raciocinio y humanidad sería sólo eso, *apariencia*. Y eso, le parece a Casanova, no pueden pretender haberlo *probado* dos simples galenos. Como se puede apreciar, el desenmascaramiento de los prejuicios sexistas que anidan tras el velo cientificista es el golpe de efecto dramático con el que Casanova impugna las ganas de discutir sobre la "lana caprina"; si las mujeres tienen o no un animal por víscera es tan necio como divagar sobre si las cabras tienen o no lana. (Dicho sea entre paréntesis, que sea estúpido no quita que se haya hecho ni que el hacerlo haya tenido repercusiones. A las cabras no les afectan las discusiones sobre necedades; a las mujeres sí nos ha afectado, y mucho, lo que sobre nosotras se ha "debatido".)

A mi juicio, más interesante aún que su divertida crítica es la explicación que aporta Casanova de las causas que conducen a la situación actual. Casanova sostiene que la mujer y el hombre están ambos condicionados por la educación y el papel social, y que éstos son el verdadero origen de su comportamiento: "El hombre se acostumbra desde niño a enfrentarse y atacar para defenderse de quien quiera oprimirlo, y con sangre fría va a la guerra a derramar sangre, y desafía en duelo a un competidor al que mata o que lo mata sin cólera. La mujer … no sabe qué es ir a la guerra, y sus duelos son combates de palabras; está educada así, y por la fuerza de la educación está reducida a admirar la valentía del hombre sin poder concebirla ni imitarla" (Casanova, 54-55).

El problema de la diferencia de raciocinios entre varones y mujeres no radica en la constitución sino en el contexto. En sus palabras: "La educación y la condición de la mujer son los dos motivos que la hacen diferente de nosotros en su organismo; y nuestra educación y condición son los dos motivos que nos hacen diferentes en nuestra lógica. El hombre tiene todo en su poder y la mujer sólo posee lo que le ha donado el hombre" (Casanova, 54). Los pensamientos de las mujeres son el resultado de lo que han aprendido, no el efecto de la influencia uterina: "La mujer no estudia teología, ni el alma, ni la otra vida, ni la posibilidad de la existencia de la espiritualidad pura, sólo hace lo que le dijeron los buenos pedagogos. El hombre, con el estudio, agudiza el ingenio y alcanza a

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. V (2017): 129-143.

comprender todos los misteriosos dogmas, al mismo tiempo que establece el motivo por el cual no puede ilusionarse al afirmar que ha llegado a comprenderlos" (Casanova, 56). Su conclusión es firme: las mujeres piensan con la cabeza, igual que los hombres, pero no tienen más raciocinio que el que han podido desarrollar.

A Casanova no se le escapa que si la mujer está determinada por algo no es por su útero sino, sobre todo, por la educación que recibe y por su distinta condición social. Como resume con firmeza al final de su escrito: una mujer "educada bajo unas condiciones, piensa de una manera y bajo otras condiciones diferentes pensaría de otra forma" (Casanova, 64). Esta tesis entronca con la tesis de Poullain de la Barre que vimos al comienzo de este ensayo, según el cual no es que la mente funcione de manera diferente según su sexo, sino que la mujer no desarrolla las mismas capacidades racionales que el varón porque no es educada en igualdad de condiciones que él. A esta misma conclusión llega también el italiano al desacreditar con ironía los pensamientos retrógrados de esos anatomistas que, en pleno Siglo de las Luces, continuaban reproduciendo los prejuicios discriminatorios que la sociedad de la época tenía de las mujeres.[9]

Giacomo Casanova está por derecho propio, me parece a mí, entre los pocos autores ilustrados (Mary Wollstonecraft, Theodor von Hippel, Choderlos de Laclos, Condorcet y Olympe de Gouges ofrecen otros testimonios) que vieron el atraso de la mujer como un problema social cuya causa es la falta de educación. En sus textos y vidas encontramos los orígenes del feminismo teórico. Casanova deja claro en su escrito que era partidario de las ideas más igualitarias, también propias de su tiempo. Entre tanto, y por el contrario, la mayoría de sus contemporáneos (Rousseau y Kant, paradigmáticamente) seguía confundiendo efectos con causas y atribuyendo deficiencias intelectuales, incluso patologías mentales, a una pretendida condición natural. La falacia naturalista les impide reconocer el origen social del problema al igual que les permite legitimar su ceguera.

Merece la pena leer *Lana Caprina*, tarea en la que, tal y como Casanova mismo nos indica, no emplearemos más que "una tarde". Su librito, redactado con una lógica vibrante, un sano sentido común y un entretenido buen humor, transmite a quienes lo leen hoy, la diversión, el ingenio y el sarcasmo con el que todavía hemos de burlarnos de quienes se creen superiores a nosotras. Tampoco está de más apuntar, para recordarlo, el apelativo directo con el que se refería a ellos Casanova: los "antiuterinos".

Las "cuestiones uterinas" en la obstetricia contemporánea

Llegamos al final del análisis conceptual que he desarrollado en este ensayo a propósito de una de las corrientes influyentes de nuestra historia de las ideas. "Bien, bueno," —se preguntará la lectora o lector— "pero, ¿qué tiene todo esto que ver con la obstetricia contemporánea? Los modernos, ya se sabe, ¡decían *unas* cosas…! Todo esto forma parte de la historia del pensamiento y la medicina pero carece de relevancia en nuestro presente. ¿O no?" Eso es precisamente lo que tenemos que valorar: si, o no, ciertas asociaciones siguen influyendo en los esquemas conceptuales que hoy en día empleamos.

[9] A la postura general que he defendido en este ensayo se le podría contra-argumentar que el uso de muchas expresiones por los médicos del XVIII es siempre metafórico. Desde esa posición se concluiría, por ejemplo, que no se debe leer la metáfora del útero como animal de manera literal. Por mi parte recordaría que las metáforas que se utilizan para las mujeres son muy distintas que las que se usan para los varones. Y que en el caso de los hombres, los médicos no se dedican a buscar metáforas para describir su (falta de) racionalidad ni el origen de la misma.

Deberíamos tomar en serio la historia de las ideas que nos precede. La consideración de las mujeres como seres enfermizos a nivel fisiológico y mental fue el hecho previo que permitió caracterizar luego el funcionamiento del útero de forma precisamente contradictoria al funcionamiento racional. Recordar este hecho y sus consecuencias nos ayudaría a detectar restos ideológicos, conceptualmente activos, en algunos discursos y prácticas obstétricas.

Las recientes denuncias por violencia obstétrica y el debate que han generado ponen sobre la mesa las cifras de la frecuencia excesiva con que las prácticas obstétricas se saltan parámetros básicos de las leyes, estrategias de atención o protocolos sanitarios, tal y como vienen denunciando instituciones sanitarias internacionales y nacionales, recogidas en (Recio, 2015; Fernández Guillén, 2015; Bellón, 2015). En este sentido, me gustaría pensar que la reconstrucción histórica que he desarrollado en este trabajo sobre los antecedentes de la obstetricia arroja cierta luz sobre nuestra aproximación actual a las "cuestiones uterinas". La tesis del choque entre naturaleza y cultura, respaldada por la medicina y filosofía de la modernidad, sostenía que la condición femenina era deficitaria, débil y enfermiza porque estaba controlada por su función reproductiva. Conviene reflexionar despacio sobre si esta idea —la de que la mujer es un ser enfermizo e irracional en manos de su función reproductora— sigue vigente en parte de la obstetricia actual; investigar si es una de las razones por las que la mujer embarazada y de parto es considerada, y tratada, como *paciente*, más que como usuaria, en nuestros sistemas de salud. O si explica, al menos en parte, por qué el embarazo y el parto siguen siendo abordados, a nivel conceptual y práctico, como *enfermedades*, cuando son en realidad estados fisiológicos, no patológicos.[10] O si tiene que ver con la extendida costumbre, a decir de tantos testimonios disponibles, de tratar a la mujer embarazada y de parto como si de un simple *contenedor* se tratara.[11]

Para quien conoce la historia de las mujeres y las teorías feministas que la iluminan, hay demasiadas asociaciones implícitamente activas en los discursos y prácticas obstétricos que se escuchan y viven hoy en día. Detectar estos encadenamientos nos evitaría continuar cometiendo, todavía hoy, ciertos errores lógicos que a su vez ponen en marcha prácticas obstétricas en absoluto justificables desde una medicina basada en la evidencia (por no hablar de su imposible justificación desde el nuevo paradigma de una medicina personalizada o centrada en el paciente). El desarrollo de estas cuestiones contemporáneas se publicará en una versión ampliada de este texto en (Villarmea, en prensa).

Referencias bibliográficas

Amorós, Celia (2014), *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos.

Bellón, Silvia (2015), "La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica", en S. Villarmea y E. Massó (eds) *Dilemata*, "Cuando los sujetos se embarazan: Filosofía y maternidades", 7, 18.

Canterla, Cinta (2009), *Mala noche: el cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.

[10] De hecho, sólo recientemente se logró que el *permiso de maternidad* fuera un "permiso" y no una "baja" laboral, con lo que ello implica a nivel simbólico y laboral.

[11] Lo que viene al caso también respecto a las invasivas defensas simplistas de las maternidades subrogadas o vientres de alquiler.

Casanova, Giacomo (2014), *Lana Caprina – Epístola de un licántropo*, traducción de M. Pepa Palomero y prólogo de M. Pino, Madrid, Hermida editores.

Casanova, Giacomo (1998), *Lana Caprina, Une controverse médicale sur l'uterus pensant à l'Université de Bologne en 1771-1772*, edición de P. Mengal, París, Honoré Champion.

Fernández Guillén, Francisca (2015), "¿Qué es la violencia obstétrica? Algunos aspectos sociales, éticos y jurídicos", en S. Villarmea y E. Massó (eds).

Recio, Adela (2015), "La atención al parto en España: Cifras para reflexionar sobre un problema", en S. Villarmea y E. Massó (eds).

Villarmea, Stella (2015), "Normatividad y praxis en el uso emancipatorio del lenguaje: Aproximación desde la certeza en Wittgenstein", en D. Pérez Chico y J. V. Mayoral (eds.) *Wittgenstein y Sobre la Certeza: Nuevas perspectivas*, México, Plaza y Valdés.

Villarmea, Stella y Guilló, Nuria (2015), "Epistemología en situación", en L. M. Branciforte (ed.) *La guillotina del poder*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 223-241.

Villarmea, Stella y Massó, Ester (eds.) (2015), "Cuando los sujetos se embarazan: Filosofía y maternidades", número monográfico de *Dilemata*, 7, 18.

Villarmea, Stella; Olza, Ibone; Recio, Adela (2015) "El Parto es Nuestro: El impacto de una asociación de usuarias en la reforma del sistema obstétrico de España", en S. Villarmea y E. Massó (eds).

Villarmea, Stella y Fernández Guillén, Francisca (2012), "Sujetos de pleno derecho. El nacimiento como tema filosófico", en E. Pérez Sedeño y R. Ibáñez Martín (eds.) *Cuerpos y diferencias*, México, Plaza y Valdés, pp. 103-127.

Villarmea, Stella (en prensa), *Razón y útero: el debate ilustrado y la obstetricia contemporánea*, en C. Valiente (ed.), *Mujer, salud y cerebro*, Madrid, Síntesis.

Villarmea, Stella (2012), "Innovación conceptual y activismo: A propósito del parto y del nacimiento normal", *Revista Ob Stare*, "Parto y nacimiento normal", 20, pp. 11-17.

Villarmea, Stella (2009), "Rethinking the origin: birth and human value", en J. Yan y D. Schrader (eds.) *Creating a Global Dialogue on Value Inquiry.* Nueva York, Edwin Mellen Press, pp. 311-329.

Villarmea, Stella (2005), "Good, Freedom, and Happiness: Kantian Approach to Autonomy and Cooperation", en E. de Sotelo (ed.) *New Women of Spain: Studies of Feminist Thought*, Münster, Lit, pp. 244-256.

Villarmea, Stella (2004), "En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de género", *Éndoxa, Series Filosóficas*, 18, pp. 321-336.

Villarmea, Stella y González Castán, Óscar (2003), *Las direcciones de la mirada moral*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 1-234.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen VI

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ, Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY, Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO, Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS, Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN, Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID, Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ, Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen VI

Sección temática 10: Historia de la filosofía

Coordinación: Francesc CASADESÚS BORDOY (U. de las Islas Baleares) y Rafael RAMÓN GUERRERO (UCM) / Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN (UNED) y Nuria SÁNCHEZ MADRID (UCM)

Sección temática 11: Lógica, lenguaje y argumentación

Coordinación: Enrique ALONSO GONZÁLEZ (UAM) y Margarita VÁZQUEZ CAMPOS (U. de La Laguna)

Sección temática 12: Ontología y teoría del conocimiento

Coordinación: Carlos MOYA ESPÍ (U. de Valencia) y Ángeles JIMÉNEZ PERONA (UCM)

Madrid, 2017

ÍNDICE

Páginas

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Filosofía antigua y medieval

La naturaleza del filósofo platónico: entre las fronteras de lo humano y lo divino 9-19
Francesc CASADESÚS BORDOY

Poesía para los mortales. La poesía en la antigua Grecia y las fronteras de lo humano y lo divino 21-27
Lucas DÍAZ LÓPEZ

Filosofía moderna y contemporánea

Aspectes del «De Homine» de Thomas Hobbes 29-41
Josep MONSERRAT MOLAS

Pensar más allá de lo extenso. Una interpretación del pensar «sub specie aeternitatis» como disposición existencial fundamental en Spinoza 43-51
Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político emancipador 53-65
Jorge POLO BLANCO

¿Cambio de paradigma o continuidad? Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti 67-78
Francisco CONDE SOTO

LÓGICA, LENGUAJE Y ARGUMENTACIÓN

Putnam y el cambio de referencia 81-89
Luis FERNÁNDEZ MORENO

ONTOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Hale on McFetridge's Thesis 91-100
Víctor CANTERO-FLORES y Héctor HERNÁNDEZ-ORTIZ

Sección temática 10:

Historia de la filosofía

La naturaleza del filósofo platónico:

entre las fronteras de lo humano y lo divino

Francesc CASADESÚS BORDOY

Universitat de les Illes Balears

A nadie se le escapa la importancia que posee la educación en el proyecto político y filosófico de Platón. De hecho, la conclusión que se extrae tras la lectura de un diálogo tan señero como la *República* es que esta se puede entender tanto como un tratado sobre la política, *Peri politeias*, como un tratado sobre la educación, *Peri paideias*. Y esto es así, porque Platón se muestra consciente a lo largo de toda la obra de que la construcción de su estado ideal depende directamente del nivel de educación que hayan adquirido sus ciudadanos. Platón, de hecho, detalló con profusión el método para conseguirla, incluyendo lo que podríamos denominar el primer programa educativo de la Antigüedad. De hecho, la preocupación de Platón por supervisar y controlar la educación que debía impartirse a los jóvenes demuestra algo que en nuestra época y en el país que vivimos conocemos muy bien: que cada partido defiende su propio sistema educativo, el que más encaja con su ideología y proyecto político, hasta el punto de estar dispuesto a imponerlo a costa de eliminar el de sus oponentes. En este sentido, Platón dejó asentado un principio ideológico que le ha generado grandes críticas, sobre todo en la modernidad: que el modelo educativo debe ser el fundamento del ideario político que se pretende imponer a una sociedad. La primera consecuencia de la aplicación de este principio es la censura de todo aquello que pueda impedir o distorsionar su aplicación como, en el caso del proyecto platónico, la nociva influencia de los sofistas y los poetas en la formación de los más jóvenes.

En este sentido la advertencia platónica es clara: una sociedad y polis sana solo puede conformarse a partir de ciudadanos instruidos. Y que su instrucción sea correcta depende de quien sea el responsable de garantizarla. La ideología que rezuma la *República* está orientada a defender la audaz propuesta de que, para asegurar la mejor organización de la polis, es el filósofo quien debe gobernarla porque es el único que puede asumir la responsabilidad de impartir la mejor formación de sus ciudadanos. Esta propuesta, de hecho, cuadra con uno de

los postulados más conocidos de la filosofía socrático-platónica: que los ciudadanos formados y educados serán respetuosos con la ley, buenos y justos y los faltos de educación e ignorantes, indisciplinados, malos y, por tanto, injustos. En esta ponencia pretendo desarrollar básicamente dos aspectos: cuál es la función educativa del filósofo y cuál debe ser su naturaleza para que pueda alcanzar su objetivo de ser el gobernante de la ciudad.

Platón fue muy claro al respecto: solo mediante un "guardián", *phylax*, adecuado podrá asegurarse el control y supervisión de la educación que asegure la enseñanza a los ciudadanos de lo que es bello, justo y, en consecuencia, bueno. Así lo declara Sócrates, al final del libro VI de la *República*:

> -Creo, en efecto, que si se desconoce de qué manera las cosas justas y bellas son buenas, no es digno de mucho poseer un guardián que ignore esto de ellas. Vaticino que nadie lo hará antes de conocerlas suficientemente.
> -Lo vaticinas bien.
> -Entonces para nosotros el Estado estará perfectamente ordenado si tal guardián lo vigila, el que es conocedor de estas cosas[1].
> *Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα· μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς.*
> *Καλῶς γάρ, ἔφη, μαντεύῃ.*
> *Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων ἐπιστήμων;*

Este breve pasaje, posterior a la solemne declaración de que el filósofo es quien debe gobernar la polis, merece un comentario más detallado, porque sintetiza algunos de los rasgos epistemológicos, éticos y políticos más característicos del pensamiento platónico. En efecto, en el texto se establece una división gnoseológica tajante entre el conocimiento y la ignorancia y se equipara lo justo y lo bello con lo bueno, que es lo que debe ser objeto de conocimiento. Asimismo, advierte de la necesidad de que ese conocimiento debe poseerlo con anterioridad, *proteron*, el guardián de la polis pues solamente así, si el guardián que tiene la "función episcopal" e inspectora, *episkope*, es un conocedor de estas cosas, *epistemon*, la ciudad estará completa y bellamente organizada, *teleos kekosmesetai*. Casi sobra decir que, en este contexto, la elección del verbo *kosmeo* resulta especialmente reveladora de los objetivos de Platón, pues mediante el uso de ese verbo identifica la organización política del Estado con un orden "cosmético", es decir como un compendio de la ética y la estética al servicio de la política, al plasmarse en el Estado de manera definitiva, *teleios*, gracias al saber del guardián de la ciudad, la belleza, la bondad y la justicia. A todo ello, cabe añadir en este pasaje un detalle que podría pasar inadvertido, pero que en el caso de Platón, dado su sutil uso del lenguaje debe ser considerado: que Platón, al proclamar esta idea, hace que Sócrates, al utilizar el verbo *manteuomai*, se exprese como si fuera un adivino. Si bien es cierto que este verbo se utiliza en Platón en numerosas ocasiones en el sentido de aventurar una opinión, en este caso su significado, reforzado por la repetición de Glaucón en su respuesta, "lo vaticinas bien", καλῶς μαντεύῃ, podría aludir también a la capacidad mántica y naturaleza divina de Sócrates[2]. De este modo, se sugiriría la mediación, participación e intervención divina en la deseada perfecta organización del Estado, de la que el filósofo sería su intermediario o exégeta.

[1] Pl. *R.* 506a-b.

[2] En la *República* se utiliza la misma forma verbal μαντεύομαι en cinco ocasiones más, cuatro en boca de Sócrates y una en boca de su interlocutor. Cf. 394d; 523a; 531d; 538a; 538c.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 9-19.

De hecho, tras esa declaración Platón incide en la separación que hay entre opinión y ciencia, entre *doxa* y *episteme*, hasta el punto de afirmar que las opiniones, *doxai* sin ciencia, *episteme*, son todas vergonzosas, τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, (…) πᾶσαι αἰσχραί.[3] Esto a su vez orienta el discurso hacia la existencia de un verdadero conocimiento, accesible tan solo mediante la inteligencia, frente a la opinión que se genera con los sentidos, lo que finalmente conduce a la postulación de la existencia de una idea única de belleza o bondad, identificada con lo que es, frente a la multiplicidad de las cosas sensibles que participan de ellas. En este contexto, Platón introduce la figura divina del sol y la luz que del astro mana como el responsable de que las cosas puedan ser vistas con mayor o menor claridad. De este modo, se establece la tajante división gnoseológica del alma que, de manera metafórica, constituye uno de los tópicos epistemológicos platónicos más conocidos: a mayor luminosidad, mayor grado de conocimiento; a mayor oscuridad, mayor grado de ignorancia:

> Cuando (sc. el alma) fija la mirada hacia donde la verdad y lo que es brilla, intelige, conoce y parece tener inteligencia. Pero cuando se dirige hacia lo que está mezclado con la oscuridad, que nace y perece, opina y ve con dificultad, cambiando las opiniones de arriba abajo y parece no tener inteligencia.
> *508.d.5 Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.*

Llegado este momento, Sócrates hace responsable al Bien, que equipara al sol, no solo de que las cosas cognoscibles sean conocidas, sino también de que gracias a él les llegue el ser y la esencia, aunque el Bien no sea el ser sino algo que está más allá, en dignidad y potencia.

Una ubicación tan excelsa, celeste y elevada que, en la *República*, obliga a Glaucón, tras haber oído a Sócrates, a exclamar irónicamente:

> ¡Por Apolo! ¡Qué elevación demónica!
> *Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.*

Con la alusión a Apolo, y con la expresión *daimonias hyperboles*, Glaucón sugería, en efecto, que era consciente del ámbito oracular y la dimensión divina que habían adquirido las palabras de Sócrates y preludiadas con el verbo *manteuomai*. De hecho, gracias al *Fedro*, sabemos que Platón ubicó geográficamente ese "más allá" en el que se ubican las Formas divinas en un *topos hyperouranios* por encima incluso del lugar en donde moran los dioses.

Para dejar claro de manera gráfica la clasificación de los grados de conocimiento y el modo de acceder a los más elevados y divinos, como es bien sabido, Platón los ilustró mediante la alegoría de la línea, al final del libro VI y, sobre todo, el mito de la caverna, al comienzo del VII. Lo que nos interesa resaltar de este último es que Platón lo utilizó para indicar el camino, el método a seguir para poder alcanzar la visión divina del Bien que es la que en última instancia, gracias a la decisiva intervención del filósofo, debe asegurar la correcta organización del Estado.

En este contexto, interesa resaltar un detalle que, en mi opinión, no ha sido resaltado suficientemente: que, como acabamos de ver, el paso de la ignorancia al conocimiento, de la oscuridad al conocimiento, consiste en un "giro epistemológico", en un cambio radical de la

[3] Pl. *R.* 506c.

mirada que debe ser reorientada y dirigida hacia el lugar correcto. En el mito de la caverna este giro se produce cuando el prisionero, que junto a sus demás compañeros está atado mirando hacia lo más profundo y oscuro de la cueva, es liberado de sus cadenas y es "forzado a levantarse de repente (*exaiphnes*), volver el cuello y marchar mirando a la luz"[4]. τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν. Es decir, en el momento en que el prisionero descubre que la verdad, y la idea de Bien, se encuentra justo en la dirección opuesta a la que siempre había creído y mirado. De hecho, Platón insistirá en la *República* en que la verdadera educación y aprendizaje consiste precisamente en este giro que debe realizar el alma:

> En el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar la oscuridad si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien[5].

Este radical giro epistemológico lo repite Platón en el discurso de Diótima en donde, de manera análoga al mito de la caverna, explica el método que debe conducir del mundo sensible, mortal y humano que nos rodea al de las formas ideales, divinas y eternas. Cabe recordar, además, que no es una cuestión menor que Diótima, la guía que conduce a Sócrates por el camino que lleva a las Formas, sea presentada como un mujer sabia de Mantinea, en clara alusión a su capacidad mántica, y que presente su discurso como una iniciación mistérica, como una progresiva transición de lo terrenal a lo divino. Algo a lo que, como intentamos demostrar, alude el verbo *manteuomai* con el que Sócrates anuncia en la *República* que el guardián-filósofo es el conocedor de estas cosas y, por tanto, quien debe gobernar. En este contexto, el iniciado Sócrates tras seguir las indicaciones de la adivina Diótima, llega al momento decisivo en que debe abandonar su interés por los cuerpos y objetos terrenales para, en nuevo y radical giro epistemológico, volverse hacia el mar de lo bello en donde moran las formas divinas, entre ellas, la Belleza en sí[6]. Es por ello que el único capacitado para alcanzar el conocimiento que se encuentra en estas alturas divinas es el filósofo, tal como Glaucón en su respuesta había sugerido irónicamente al aludir a la "elevación demónica" de Sócrates.

En el *Fedro*, como es bien sabido, Platón dedicó muchas líneas a describir ese proceso y la posición privilegiada y divina alcanzada por el filósofo:

> Conviene que el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio el alma en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando de lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso es justo que solo la mente sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El hombre que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, solo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es "entusiasmado".

De este modo tan gráfico, Platón describió la situación del alma del filósofo tras haber

[4] Pl. *R.* 515c.
[5] Pl. *R.* 518c.
[6] Pl. *Symp.* 210d.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 9-19.

alcanzado las alturas divinas y haber conseguido la perfección del perfecto iniciado. Así, de manera tan expresiva Platón señala, jugando magistralmente con las etimologías, que el filósofo, tras haber pasado por las respectivas iniciaciones, está entusiasmado, es decir, poseído por la divinidad, como un inspirado poeta, la Sibila de Delfos o un seguidor del cortejo de Dioniso. De hecho, Platón en la *República* deja claro que el ascenso a la luz del conocimiento, es semejante al de algunos que han "ascendido desde el Hades hasta los dioses" y que ese giro, περιαγωγὴ, de lo nocturno hacia la verdad del día, es un camino ascendente al que verdaderamente llamamos "filosofía", εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν […] ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι, 521c.

Platón aclara así, sin que sean necesarias otras interpretaciones, en qué estaba pensando al elaborar su mito de la caverna en la que el fondo representa la oscuridad del Hades y el sol, la luminosidad del mundo divino. De modo análogo debe ser entendido el discurso de Diótima.

Sin embargo, como sucede en todo viaje iniciático, el iniciado deberá ayudar a realizar el camino a otros no iniciados. Por ello, el filósofo, dada su privilegiada elevación divina, al estar en posesión de la verdad, del conocimiento de la Belleza y del Bien, se verá obligado, "tras haber ascendido y contemplado suficientemente", a descender de nuevo hacia los prisioneros que había abandonado en la caverna, un trasunto del mortuorio Hades, *R.* 519d, para intentar liberarlos de sus cadenas y rescatarlos de su ignorancia. Platón es muy claro al respecto: a quienes como los filósofos han alcanzado las alturas, no se les permitirá que "cada uno se vuelva hacia donde le dé la gana, sino que se los utilizará para que consoliden el Estado". Es decir, tras el vuelco gnoseológico que le condujo, girándose hacia la luz, a la adquisición del conocimiento de la Belleza y el Bien, el filósofo tiene la obligación de abordar la completa ordenación cosmética, *keskosmésetai*, estética y ética de la polis. Y para ello, debe descender de las alturas divinas para educar a sus ciudadanos que, como los prisioneros de la caverna, siguen sumidos en la ignorancia.

> El filósofo, en efecto, está legitimado a hacerlo por haber convivido con lo divino y ordenado, y haberse vuelto él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible en un hombre.
> Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή 500 c-d.

Con estas palabras, Platón insiste en la función mediadora del filósofo que se encuentra entre la perfección divina y la realidad de su naturaleza humana a partir de la cual se esfuerza en aplicar su proyecto político. Por este motivo, Platón afirma con solemnidad que "hasta que la raza filosófica adquiera el poder, τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, no habrá un cese de los males para la ciudad y los ciudadanos, ni alcanzará su fin el Estado que hemos expresado míticamente en palabras, μυθολογοῦμεν λόγῳ". 501e.

En este contexto, el uso del verbo μῦθολογέω vuelve a situar el discurso platónico en un ámbito divino que, por desbordar el conocimiento humano, debe ser expresado como un cuento mítico. De hecho, este recurso a la utilización del mito ya había sido anticipado por Sócrates al fijar el marco educativo en el que deben ser formados los ciudadanos:

Como si estuviéramos contando mitos, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές, disponiendo de tiempo, eduquemos con un discurso, λόγῳ παιδεύωμεν, a los hombres, 376e.

El contraste en este pasaje entre *mythos* y *logos* es muy significativo y queda

inmediatamente aclarado cuando Sócrates matiza que hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso. Entre los falsos se encuentran los de poetas como Homero y Hesíodo y, entre los verdaderos, sin duda, los que el filósofo, en este caso Sócrates, pueda utilizar para afianzar sus tesis divinas. De hecho, esto conduce a la necesidad de establecer un control sobre los creadores de mitos para "admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos cuando no lo estén". Esta distinción legitima a Platón a elaborar, como ciertamente hizo con profusión, mitos, alegorías e historias de todo tipo con la intención de ilustrar y reforzar su discurso filosófico. Lo que los diferencia de los mitos poéticos es que los filosóficos elaborados por Platón tenían, como él mismo acabamos de ver que afirmaba, una finalidad pedagógica y educativa.

Lo que en definitiva garantiza la capacidad educativa del guardián filósofo es su conocimiento de las Formas ideales eternas y divinas que él, como paradigmas, debe aplicar en su intento de ordenar cosméticamente la polis. Por eso mismo solo el filósofo será capaz de diseñar, a partir del paradigma divino, como si fuera un delineante, los planos de la ciudad y conseguir así que esta llegue al mayor grado de felicidad. ὡς οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι; 500e. Platón, en efecto, sostiene que los guardianes filósofos de la polis debe ser lo más exactos posible, ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι, 503b. Es decir, el filósofo debe ser muy meticuloso y preciso a la hora de aplicar su proyecto político, de *kosmein* la polis, como un aparejador o arquitecto, un demiurgo, que levanta los planos de un edificio siguiendo una planificación, en este caso divina, previamente elaborada.

El filósofo por naturaleza

Una vez asentada la dimensión divina del filósofo, Platón debe reconocer que para que se genere un individuo con esta capacidad sobrehumana es esencial que la naturaleza, *physis*, colabore. Un recordatorio al hecho de que el filósofo, aunque tenga una proyección divina, es humano y su procedencia es terrena. De hecho, si se analiza con atención, se comprueba que Platón recurrió a dos ejemplos extraídos de la *physis* más básica y elemental, la animal y vegetal, para ilustrar cuál era su concepción de la noción de naturaleza aplicada al filósofo. Así, en primer lugar, Platón sostiene que para adquirir la condición de guardián, se requiere que, además, de la fogosidad innata, θυμοειδεῖ, se añada la exigencia de que sea "filósofo por naturaleza". Ἆρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν. 375e.

Para que no hubiese ninguna ambigüedad en qué tipo de *physis* tenía en mente, Platón aduce un ejemplo tomado de la naturaleza animal, los perros de raza, γενναίων κυνῶν, que, por carácter natural, τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, son muy mansos con los que conocen y todo lo contrario ante los desconocidos. Esta predisposición natural de los perros, amistosos con los conocidos y agresivos con los desconocidos, es algo de admirar en ellos, y sirve para explicar que, incluso en el caso del perro, existe un sentimiento natural de inteligencia que lo induce hacia el conocimiento y hace que sea verdaderamente filósofo, Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. 376 a-b.

Resulta evidente que para explicar esta sorprendente naturaleza filosófica del perro, hay que entender la palabra "filósofo" en su sentido más estrictamente etimológico, tal como debía de ser entendida esa palabra por un hablante griego: "amante del saber". Así, para disipar las dudas sobre el sentido de la analogía del conocimiento que posee el perro de sus allegados y su condición de filósofo, Sócrates aclara inmediatamente que ser "amante del

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 9-19.

conocimiento es lo mismo que ser filósofo", τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν. 376c. Equiparación epistemológica que permite concluir cuál ha de ser, por naturaleza, la naturaleza del phylax o guardián de la polis:

> Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, ha de ser, por naturaleza, el que vaya a ser el noble guardián de la ciudad.
> Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως 376.c.

En la comparación canina del perro con el guardián filósofo se realza la imagen de una de la funciones más características de un perro: advertir ladrando a sus amos de la presencia de desconocidos, característica que, por cierto, Heráclito sintetizó en su conocido fragmento: "los perros ladran a quienes no conocen". Una imagen que, en la mentalidad griega, tenía un impactante y bien conocido antecedente en el perro de Odiseo, Argos, el cual a pesar de su longeva edad y de que su amo estuviera disfrazado de mendigo, fue capaz de reconocerlo. Perro que, además, como se resalta en la *Odisea*, poseía las características filosóficas naturales exigidas por Platón pues reconoció a su amo, tras veinte años de ausencia y del que Homero también destaca y alaba la admirable fuerza y rapidez, ταχυτῆτα καὶ ἀλκήν, que poseyó en su juventud. Las mismas características que Platón destacó en la *República* del perro filósofo. Llegados a este momento de la explicación de la analogía filosófico-canina se me permitirá sugerir la atracción e influjo que esta, puesta por Platón en boca de Sócrates, debió de tener en los más genuinos de los perros filosóficos, los cínicos…

Sea como fuere, la analogía canina sirvió a Platón para dar por sentado que, quien siente un impulso amoroso por naturaleza, ama todo lo que es congénere y está emparentado con las cosas que ama. Οὐ μόνον γε, ὦ φίλε, εἰκός, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν. 485c. Y este principio, basado en la máxima griega de que lo semejante tiende hacia lo semejante, es el que hace que el filósofo, en la medida que se lo permite su naturaleza humana, por haber convivido con lo divino, conozca y ame la verdad, que también es divina. Esta actitud y predisposición abierta al conocimiento tiene, como consecuencia, que una naturaleza contraria es imposible que pueda dedicarse a la filosofía: A una naturaleza cobarde y servil no le corresponde participar de la verdadera filosofía. Δειλῇ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἂν μετείη 486b. El motivo de esta incapacidad es que, como reiterará Sócrates, el amor por el conocimiento y la sabiduría, "no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación". Ἔστιν οὖν ὅπῃ μέμψῃ τοιοῦτον ἐπιτήδευμα, ὃ μή ποτ' ἄν τις οἷός τε γένοιτο ἱκανῶς ἐπιτηδεῦσαι, εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης; 487a.

Sin embargo, el propio Platón, consciente de las dificultades, debe reconocer que "hallar una naturaleza de tal índole, dotada de todo cuanto acabamos de prescribir a quien haya de convertirse completamente en un filósofo, surge pocas veces entre los hombres y en pequeño número", τοιαύτην *φύσιν* καὶ πάντα ἔχουσαν ὅσα προσετάξαμεν νυνδή, εἰ τελέως μέλλοι φιλόσοφος γενέσθαι, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις *φύεσθαι* 491b.

Obsérvese que en este pasaje de la *República*, Platón se muestra consciente, mediante la repetición del substantivo φύσιν y del verbo φύεσθαι, de lo que significaba etimológicamente la palabra *physis*, es decir, el proceso natural, de nacimiento, crecimiento, reproducción y

muerte que afecta a todos los seres vivos y, en su origen, muy particularmente a las plantas, como intenté demostrar en mi intervención en el Congreso de Ontología realizado hace cuatro años. De hecho, como tantas veces en ocurre en los textos platónicos, con esta repetición de las palabras φύσιν y φύεσθαι, no hace más que preparar el camino de la argumentación basada en la segunda analogía extraída de la naturaleza.

En efecto, al haber comparado las capacidades y cualidades de los filósofos con las que posee un perro de raza, Platón era consciente de que están coincidían básicamente con dos de las tres partes en que había dividido el alma, la fogosa o *thymetica* y la intelectiva. Esta circunstancia comporta que, sobre todo en lo que se refiere a la parte *thymetica*, debido a su naturaleza animal, esta pueda desviarse y corromperse, algo especialmente grave en almas preparadas en un principio para formarse en la excelencia. Por este motivo, Platón, por boca de Sócrates, se ve obligado a advertir que "las almas bien nacidas, si se encuentran con una mala educación κακῆς παιδαγωγίας, se convierten en especialmente malas, τὰς εὐφυεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχούσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι 491e.

Nótese que Platón en este texto, para referirse a las almas inicialmente "bien dotadas" utiliza el adjetivo superlativo εὐφυεστάτας, conservando al raíz de *phyo*, y utiliza, para referirse a la educación la palabra παιδαγωγία, en lugar de la más habitual *paideia*. El uso de ambos conceptos, como se verá inmediatamente, y como es habitual en Platón, no resulta casual.

Así, la repetitiva alusión a la *physis*, al proceso que la rige, *phyesthai* y la constatación de que hay almas que son *euphyestatas*, conduce a Platón a esbozar la segunda imagen que resulta más "natural" en este contexto: recurrir a la imagen de la semilla que, para desarrollarse, debe hacerlo en un ambiente que la favorezca:

> Toda semilla o criatura, ya sean vegetales o animales, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que le conviene a cada una, cuanto más fuerte sea más estará necesitada de lo que le conviene. Y ello es así, concluye Platón porque, incluso la mejor naturaleza, si se encuentra con una alimentación extraña, se echa a perder más que una mala.
> Παντός, ἦν δ' ἐγώ, σπέρματος πέρι ἢ φυτοῦ, εἴτε ἐγγείων εἴτε τῶν ζῴων, ἴσμεν ὅτι τὸ μὴ τυχὸν τροφῆς ἧς προσήκει ἑκάστῳ μηδ' ὥρας μηδὲ τόπου, ὅσῳ ἂν ἐρρωμενέστερον ᾖ, τοσούτῳ πλειόνων ἐνδεῖ τῶν πρεπόντων. (…) τὴν ἀρίστην φύσιν ἐν ἀλλοτριωτέρᾳ οὖσαν τροφῇ κάκιον ἀπαλλάττειν τῆς φαύλης 491d.

Platón, consciente de lo fértil que resultaba en este contexto su metáfora agrícola concluye que

> Si la naturaleza del filósofo encuentra la enseñanza adecuada es necesario que crezca hasta alcanzar la completa excelencia. Pero si tras ser sembrada y plantada, φυτευθεῖσα, crece en un lugar inadecuado, será todo lo contrario, si un dios por casualidad no acude en su ayuda.
> Ἦν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν, ἂν μὲν οἶμαι μαθήσεως προσηκούσης τύχῃ, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι, ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσά τε καὶ φυτευθεῖσα τρέφηται, εἰς πάντα τἀναντία αὖ, ἐὰν μή τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχῃ, 492a.

Con la mención a una ayuda divina, reforzada por el azar, Platón sugería la posibilidad de que esta intervenga en el proceso natural, si la naturaleza del filósofo no acaba de germinar. Una advertencia, como se verá al concluir esta ponencia, de que la divinidad, y en su caso el azar, sigue siendo determinante en la consecución del fin último: que el filósofo acabe gobernando la polis.

Platón, tras su imagen seminal, que, por cierto, anticipa la parábola cristiana del sembrador

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 9-19.

y la noción de "seminario" como el lugar adecuado en donde deben crecer las semillas intelectuales hasta alcanzar su plenitud, aclara, para que no quede ninguna duda, cuál es el tipo de "enseñanza no adecuada" en la que estaba pensando: la impartida por los sofistas que corrompen a los jóvenes y educan completamente y conforman en la dirección que quieren tanto a jóvenes como viejos, a hombres y mujeres. ἢ καὶ σὺ ἡγῇ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δέ τινας σοφιστὰς ἰδιωτικούς, ὅτι καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους εἶναι σοφιστάς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἵους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας; 492a-b.

De este modo, Platón desvela que había utilizado la expresión "mala educación", κακῆς παιδαγωγίας, para referirse, a la perniciosa influencia de los sofistas, enemigos directos de su proyecto educativo. Asimismo, en este contexto, resulta evidente que utilizó la palabra "pedagogía" nuevamente en su sentido etimológico de "conducción de niños", de "e-ducación", en sentido latino. Para Platón, los sofistas son unos pésimos guías por lo que decidió combatirlos para intentar erradicarlos e intentar imponer la educación filosófica como único proyecto pedagógico viable para formar a los mejores ciudadanos y constituir la mejor ciudad posible. La diferencia pedagógica entre un sofista y un filósofo, como acabamos de ver, es que el primero modela a sus discípulos en la dirección que se le antoja, por muy errónea y errática que esta sea, y el filósofo, en cambio, debe dirigirlos hacia único camino posible: a realizar el giro epistemológico que les conduzca, desde este mundo, a contemplar las verdades divinas.

Sin embargo, ninguna constitución política existente permite el desarrollo de la naturaleza filosófica en el seno de una comunidad política porque, por continuar con la metáfora vegetal, esta está llena de malas hierbas que, como los sofistas y la multitud de sus seguidores, impiden su crecimiento. Para ilustrarlo, Platón recurrió a otro ejemplo de la naturaleza de las plantas, bien conocido por todos aquellos que se dedican a la siembra y en sus campos hacen sus pinitos y pruebas con semillas importadas.

Así, tras la pregunta directa de Adimanto sobre cuál de los gobiernos vigentes es el más adecuado para la filosofía, Sócrates responde:

> Ninguno, sino que me quejo de que ninguna de las constituciones políticas actuales sea digna de la naturaleza filosófica. Por este motivo se la desvía y altera. Como una semilla extranjera, ξενικὸν σπέρμα, sembrada en una tierra extraña, se debilita y, sometida, tiende a acomodarse a las propias del territorio, del mismo modo este género (sc. el filosófico) no conserva su capacidad, sino que cae en un modo de ser ajeno. Pero si se encuentra el mejor gobierno, dado que este género es el mejor, entonces se mostrará que este era realmente divino, mientras que el resto de las naturalezas y hábitos, humanos.
>
> Οὐδ' ἡντινοῦν, εἶπον, ἀλλὰ τοῦτο καὶ ἐπαιτιῶμαι, μηδεμίαν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως· διὸ καὶ στρέφεσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν, ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῇ ἄλλῃ σπειρόμενον ἐξίτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἰέναι, οὕτω καὶ τοῦτο τὸ γένος νῦν μὲν οὐκ ἴσχειν τὴν αὑτοῦ δύναμιν, ἀλλ' εἰς ἀλλότριον ἦθος ἐκπίπτειν· εἰ δὲ λήψεται τὴν ἀρίστην πολιτείαν, ὥσπερ
> καὶ αὐτὸ ἄριστόν ἐστιν, τότε δηλώσει ὅτι τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα, τά τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων. 497b-c.

De este modo, con su nueva metáfora agrícola, Platón forzó una más de las numerosas paradojas que jalonan su pensamiento filosófico: la naturaleza del filósofo, que como sabemos es una semilla muy escasa, debe encontrar el campo abonado para nacer, crecer y desarrollar en su plenitud su carácter divino. El riesgo es que, como lo demuestra la propia naturaleza de

las plantas, una semilla exótica, ξενικὸν σπέρμα, sembrada en tierra extraña, corre el riesgo de contaminarse de las autóctonas que la rodean, degenerar y convertirse en una más de ellas. Hasta aquí una observación que subscribiría cualquier campesino, naturalista o biólogo observador de la naturaleza. Sin embargo, la analogía platónica oculta un fundamento de su propio pensamiento filosófico que él mismo acaba desvelando: lo que hace que la naturaleza del filósofo sea una semilla exótica es precisamente su condición divina que choca con la inmensa mayoría de naturalezas humanas que la rodean. Dicho de otro modo, el germen divino cuando cae en un terreno humano corre el riesgo real de palidecer y contagiarse de la imperfección mortal que la rodea y corromperse. La paradoja platónica consiste en la constatación de que solo se puede desarrollar la filosofía en una ciudad gobernada por el filósofo, lo que conduce, a su vez, a una aporía inevitable: solo podrá germinar la semilla filosófica y gobernar el filósofo si el filósofo previamente gobierna y crea las condiciones para que esta se desarrolle. Y como acabamos de ver, esto es muy difícil que suceda, pues, paradójicamente, la propia naturaleza es hostil a que la exótica semilla filosófica germine.

Llegado a este punto a Platón, como ya hemos visto, en última instancia no le queda otra alternativa que invocar la presencia de la divinidad y, en su caso el azar, como única vía posible para enderezar lo que la naturaleza, incluida la humana, parece reticente a ofrecer. Así, de entrada, a falta del divino filósofo que dirija las actuales constituciones políticas, es precisamente la intervención de un dios, θεοῦ μοῖραν, la única que puede salvarlas: ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς, 493a.

De hecho, la conclusión que esta situación sugiere es que la naturaleza del filósofo, la *physis philosophou*, dada la posición intermedia que, como ya hemos visto ocupa entre lo humano y lo divino, debe verse auxiliada de alguna manera por la diivinidad para que pueda alcanzar su perfección definitiva. Así lo expresó Platón en la *República*:

> Ni una ciudad ni una constitución política ni igualmente un hombre alcanzarán la perfección, antes de estos pocos filósofos, calificados ahora no de malos, sino de inútiles, por intervención del azar, alguna necesidad, lo quieran o no, los constriña a cuidarse de la ciudad, y la ciudad a obedecerles, o bien que un verdadero deseo de filosofía, por alguna inspiración divina, ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας, caiga sobre los hijos de los reyes o en ellos mismos.
> οὔτε πόλις οὔτε πολιτεία οὐδέ γ' ἀνὴρ ὁμοίως μή ποτε γένηται τέλεος, πρὶν ἂν τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις καὶ οὐ πονηροῖς, ἀχρήστοις δὲ νῦν κεκλημένοις,
> ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλῃ, εἴτε βούλονται εἴτε μή, πόλεως ἐπιμεληθῆναι, καὶ τῇ πόλει κατηκόῳ γενέσθαι, ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων ὑέσιν ἢ αὐτοῖς
> ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ, 499b.

No resulta casual que Platón apele de nuevo al azar y a la intervención divina en la carta VII:

> Todas las ciudades actuales están mal gobernadas, pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria acompañada del azar. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la correcta filosofía, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los que filosofan correcta y verdaderamente, o bien los que ejercen el poder en las ciudades filosofen realmente por alguna intervención divina.
> περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται – τὰ γὰρ τῶν νόμων αὐταῖς σχεδὸν ἀνιάτως ἔχοντά ἐστιν ἄνευ παρασκευῆς θαυμαστῆς τινος μετὰ τύχης – λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τά τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὖν οὐ

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 9-19.

λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας
ὄντως φιλοσοφήσῃ, Pl. *Ep*. 77, 326a-b.

Platón dio a entender así que la única manera de conseguir que el filósofo gobierne es que colabore el azar o que la divinidad de la que participa se anime a obrar el milagro de transformar a los gobernantes o sus hijos en filósofos. Y es que la *physis*, con en el ejemplo de sus perros de raza y semillas vegetales, se lo había puesto tan difícil a Platón que finalmente tuvo que reconocer que el gobierno del filósofo dependía de algo tan volátil y veleidoso como el azar y la voluntad divina más que de la capacidad de adivinación y la elevación demónica de la que parecía gozar el Sócrates…

Poesía para los mortales

La poesía en la antigua Grecia y las fronteras de lo humano y lo divino

Lucas DÍAZ LÓPEZ

Universidad Complutense de Madrid

Poesía y piedad

Para ilustrar el carácter explícito de la exigencia de demarcación entre mortales e inmortales pueden destacarse las palabras que Apolo, protegiendo a Eneas, le dirige a Diomedes en el canto V de la *Ilíada*. Allí le dice: "¡Reflexiona, Tidida, y repliégate! No pretendas tener / designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los / dioses inmortales y la de los hombres que andan a ras de suelo"1. Ante la pretensión de Diomedes, Apolo señala aquí los límites de su condición, estableciendo tajantemente la diferencia entre dioses y hombres. Y no es baladí que sea Apolo el que profiera estas palabras. Esta exhortación apolinea a la moderación y al ajuste a los límites establecidos es paralela a la célebre sentencia que se hallaba inscrita en su templo oracular en Delfos: "Conócete a ti mismo", es decir, conoce tus límites, conócete en tanto que hombre (y no dios). En esta sentencia se expresa uno de los núcleos principales de la piedad griega: el reconocimiento de lo divino en cuanto dimensión inaccesible para el hombre y, por tanto, como límite de su condición. Es de notar que, en ambos ejemplos, la demarcación de unos y otros es algo que se ejecuta, que se exige; no algo que se da por sentado. Es decir, es preciso sostener la diferencia entre dioses y hombres, es preciso reconocer los propios límites. Precisamente, tal ejecución constituye el sentido de los actos piadosos griegos.

1 Homero, *Ilíada* V, 440-442:

La explicación hesiódica de la génesis de la práctica sacrificial así lo confirma. El relato de las argucias de Prometeo comienza señalando al acto sacrificial como un momento de demarcación explícita de lo que corresponde a los dioses y lo que corresponde a los mortales. Así, la *Teogonía* dice:

> Ocurrió que, cuando dioses y hombres mortales se separaron [*ekrínonto*]
> en Mecona, [Prometeo] presentó un enorme buey que había dividido
> con ánimo resuelto, buscando engañar a la inteligencia de Zeus.
> Por un lado, la carne y las ricas entrañas con la grasa
> las introdujo en la piel, ocultándolas en el vientre del buey.
> Por otro, organizó los blancos huesos del buey, con sapiencia astuta,
> y los presentó, ocultándolos con la grasa brillante[2].

La selección y adjudicación prometeica de las partes del animal, como ha expuesto Jean-Pierre Vernant, inaugura, alineándolos, los principales rasgos de oposición entre los dioses y los hombres[3]. Del buey a repartir, Prometeo realiza dos porciones (*moíras*) «desigualmente hechas», como señala Zeus[4], que van a definir la especificidad propia de cada uno de los miembros de esa oposición: los hombres, que se quedan con la porción que escondía la carne y las entrañas, son mortales, sujetos a la descomposición, a la corporalidad, al envejecimiento; los dioses, que inhalan el humo de los huesos quemados del buey, viven de olores y perfumes, livianos, incorruptibles, inmortales. En las consecuencias de la astucia prometeica se explicitan más aún los rasgos de la oposición: la necesidad de un control técnico del fuego y de la agricultura, la mortalidad y la procreación sexual, los males y las enfermedades[5]. Lo que aquí realiza Hesíodo es, pues, una suerte de fenomenología del ser del hombre, en contraposición al ser divino: la condición mortal se caracteriza por el desamparo y la menesterosidad que requieren del trabajo y el esfuerzo como mediadores para su supervivencia, y también de la sexualidad reproductiva, que implica la supervivencia general. En la práctica del sacrificio, según indica el texto de Hesíodo, habría una aceptación de esta distinción, de este reparto de dos porciones desiguales. En la asunción de este reparto, de esta correspondencia en la que al dios se le asigna una parte, hay, por tanto, un reconocimiento del modo de ser divino en cuanto ajeno que es, al mismo tiempo y como tal, un reconocimiento de lo propio, de la mortalidad. La práctica sacrificial ejecuta así el "conócete a ti mismo" délfico.

Ahora bien, si este motivo característico de la religiosidad griega, es decir, el reconocimiento de la distinción entre dioses y hombres, tiene como hemos visto un carácter normativo, es decir, si es algo que debe ejercerse, entonces, tal y como la dibuja la poesía, la distinción entre hombres y dioses se asemeja más a una frontera, es decir, a algo que puede ser traspasado aunque quizá de ello se sigan consecuencias perniciosas. La lírica arcaica y la tragedia ática abundarán en esta cuestión mediante la descripción de una dinámica constitutiva del mundo que asume este horizonte piadoso como un punto de partida[6]. El

2 Hesíodo, *Teogonía* 535-542.

3 Véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 56-60.

4 Hesíodo, *Teogonía* 544.

5 Sobre su relación con el dominio del fuego, véase Hesíodo, *Teogonía* 564; *Trabajos y días* 47. Sobre la relación con las técnicas agrícolas, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 42, 90. Sobre la relación con la mortalidad y la procreación, véase Hesíodo, *Teogonía* 585, 603. Sobre la relación con los males y enfermedades, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 90.

6 No querría dejar de señalar aquí cómo la obra soloniana, tanto sus poemas como su actividad legislativa,

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 21-27.

proceso descrito suele ser, incluso terminológicamente, el siguiente: a una situación de éxito o de supremacía, nombrada como *ólbos* o *ploútos*, le corresponde una situación de «insaciabilidad», el *kóros* o la *pleonexía*, que tiene como contrapartida un «orgullo», *hýbris*, en el que se realiza la transgresión, la *adikía*, y se cae así en la *átē*, la perdición, a la que sobrevendrá, tarde o temprano, el castigo, la *tísis*, con la que se restituye el estado primario y se corrige así lo excepcional[7]. De esta forma, el castigo por la transgresión del límite lo hace relevante como tal. Este esquema lírico y trágico, por lo tanto, transmite el mensaje piadoso que antes señalaba: muestra la irrebasabilidad de la condición mortal por medio del hundimiento de quienes no se atienen a ella.

La ambigüedad homérica

En la obra homérica, el modo poético de realizar este reconocimiento de la diferencia entre mortales y dioses conlleva un momento problemático que, a mi juicio, permite comprender la deriva específica de algunas producciones literarias de la Grecia antigua. Se trata del papel que juega el poeta en toda esta cuestión, en cómo es capaz él, que al fin y al cabo no es más que un mortal, de romper el "velo" que oculta la presencia de los dioses en el mundo y hacerlos comparecer ante su audiencia. Esta aporía se torna paradoja si atendemos, además, que el contenido de las afirmaciones piadosas del poeta es el de exhortar a la limitación y, por tanto, a no hacer lo que el propio poeta parecería estar haciendo.

Para abordar cómo aparece esta cuestión dentro de la propia obra homérica, quiero destacar un par de momentos que pueden ayudar a esclarecer la autorrepresentación que tenía de sí y de su actividad el poeta homérico y, por tanto, el estatuto de esta paradoja.

El primero de ellos es un pasaje en el que el poeta destaca su propia limitación al identificarse como un mortal más como lo es su audiencia. Son unos versos del libro II, que anteceden al larguísimo catálogo de las naves, y dicen lo siguiente: "Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas, / pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todo [*ísté te pánta*], / mientras que nosotros sólo oímos la fama [*kléos*] y no sabemos nada, / quiénes eran los príncipes y los caudillos de los dánaos"[8]. Lo que me interesa destacar es que este pasaje afirma de un modo explícito que el enunciador del poema, el yo que habla (implícito en el "nosotros"), es un mortal. Y sin embargo, esta confirmación a la vez se realiza en un marco de ambigüedad enunciativa, ya que se está pidiendo que sean las musas las que "digan" lo que efectivamente el poeta va a decir[9]. La cuestión no es baladí desde el momento en que percibimos que las dos epopeyas homéricas arrancan con una similar apelación a la musa (*Ilíada*) o a la diosa (*Odisea*) para que se ella la que a partir de entonces se haga cargo de la narración.

En la actividad del poeta, pues, hallamos una dualidad, un cruce, de lo divino y lo mortal, de la musa y del poeta. En este punto es preciso tratar de evitar la tentación hermenéutica de

solo cobra sentido, a mi juicio, si se la inserta en estas contraposiciones y en una reflexión sobre, precisamente, los límites que conciernen a la conducta de los hombres. He esbozado un acercamiento semejante a la obra política soloniana en mi "La eunomía de Solón y su herencia ilustrada" (*Revista Tales* 5, 2015, pp. 188-201. Sobre la dinámica constitutiva del mundo destacada por la lírica y sus implicaciones políticas, véase mi "La envidia de los dioses y los límites de los hombres", *Revista Tales* 6, 2016, pp. 217-226.

7 Véase R. Schmiel, «The Olbos Koros Hybris Ate Sequence», *Traditio* 45, 1989-1990, pp. 343-346.

8 Homero, *Ilíada* II, 484-487.

9 Sobre la ambigüedad enunciativa del narrador homérico, véase I. J. F. de Jong, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam, B. R. Grümer, 1987, pp. 44-47.

reducir uno de los polos al otro. En efecto, tanto si pensáramos que el poeta apela a la musa como un recurso estilístico, es decir, que finge (por las razones que sean) una descarga de responsabilidad enunciativa (reducción de lo divino a lo mortal), como si pensáramos que el poeta entra en una suerte de trance y habla "endiosado", es decir, que se produce una auténtica descarga enunciativa (reducción de lo mortal a lo divino), en ambos casos disolvemos la ambigüedad y simplificamos el problema. Ahora bien, quizá esa ambigüedad sea precisamente la clave, por lo que la simplificación sería a costa del núcleo de la cuestión.

Para entender mejor esa situación de ambigüedad quiero ahora destacar otro pasaje de la obra homérica. El texto se encuentra en la *Odisea* y tiene la notable diferencia de que ya no es un texto de narrador, sino que son las palabras de un personaje. Ahora bien, este personaje es un aedo, es decir, un poeta, tal y como lo es el propio narrador; de esta forma, se puede comprender a esta figura (asi como la del feacio Demódoco) como una "figura espejo" en la que el propio narrador se refleja a sí mismo[10]. En la matanza de los pretendientes con el regreso de Odiseo a Ítaca, el aedo Femio suplica por su vida y dice entonces lo siguiente:

> A tus pies estoy, noble Odiseo; respeta mi vida,
> ten compasión, que bien pronto te habrá de doler si matases
> a un cantor [*aoidòn*] que canta a dioses y a hombres.
> Aprendí por mí mismo y un dios mis múltiples tonos
> en la mente me inspira [*en phresín enéphysen*] y aun creo poder celebrarte
> como a un dios a ti mismo: (...)[11]

Me interesan los versos 347-348: "Aprendí de mí mismo (*autodidaktós*) y un dios mis múltiples tonos / en la mente me inspira". La ambigüedad es aquí sostenida explícitamente: Femio sabe por él mismo y, al mismo tiempo, es un dios el que le inspira. Es decir, Femio es el responsable directo de sus poemas pero, a la vez, es el dios el que le permite hacer lo que hace. No es el único pasaje homérico que desdobla la explicación de alguna actividad en un aspecto humano y otro divino. En efecto, hay abundantes momentos en los que, al igual que en la declaración de Femio, se sostiene la responsabilidad mortal a la vez que se afirma la asistencia divina[12]. Este tipo de pasajes duales han sido pensados por Albin Lesky bajo la noción de "doble motivación"[13]. Se busca entender con ella cómo actúan los dioses en los poemas homéricos y, en líneas generales, en el corpus griego, sin reducir su complejidad a nuestros esquemas mentales. La recurrencia de estos pasajes en Homero exige que interpretemos esa situación desde lo que ella misma afirma y que sostengamos que, en el horizonte simbólico griego, la motivación humana y la divina no son excluyentes. Siendo esto

10 Véase I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odissey*, Cambridge, Cambridge UP, p. 191.

11 Homero, *Odisea* XXII, 344-349.

12 Véase, por ejemplo, Homero, *Ilíada* V, 171-176 (Eneas, tras señalar que Pándaro es célebre por su habilidad con el arco, le dice que se encomiende a Zeus y lance su flecha contra Diomedes); VIII, 311 (Teucro yerra al disparar a Héctor, Apolo desvía la flecha); IX, 600-601 («pero tú no proyectes en tus mientes estas cosas, ni que un dios [*daímon*] / te induzca a ello»); XV, 636 (los aqueos huyen ante Héctor y Zeus); XVI, 725 (Apolo, transfigurado en Asio, dice a Héctor que puede ser capaz de matar a Patroclo, que Apolo quizá le conceda esa gloria); XVI, 103 (a Ayax lo doblegan la voluntad de Zeus y las flechas de los troyanos); XXII, 359 (Hector le dice a Aquiles que Paris y Apolo le matarán); *Odisea* XIV, 480-489 (la insensatez de dejarse el manto se convierte en engaño de un dios); XVIII, 158-168 (Atenea inspira a Penélope a mostrarse a los pretendientes; ella sostiene que es su corazón quien le ha impulsado a ello); XIX, 485 (Euriclea ha descubierto a Odiseo y un dios la ha iluminado); etc.

13 Véase A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg, Winter, 1961.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 21-27.

así, la actuación del dios, pues, no mermaría la responsabilidad del aedo, del mismo modo que esa misma responsabilidad no excluiría la intervención de un dios.

De esta forma, el recurso de la doble motivación posibilita y justifica la ambigüedad enunciativa del poeta homérico. Las musas hablan en su poesía sin que el poeta pierda la responsabilidad del poema. Por lo tanto, no se trata de que el poeta entre en éxtasis y sea poseído por una entidad divina que hablaría por su boca. Pero, a su vez, tampoco parece que el poeta pudiera ser capaz, por sí solo, de hacer lo que hace. La relación del poeta con las musas es ilustrada de un modo negativo en la anécdota que se nos cuenta de pasada en la *Ilíada* sobre el poeta Tamiris, quien, al jactarse de rivalizar con las musas en el canto y por tanto de ser independiente de ellas, fue privado por estas de la voz[14]. Debe entenderse esta anécdota en el sentido fuerte de que no hay canto posible sin la intervención de las musas, es decir, como un reverso de la exigencia poética de apelación a las musas. Con ese gesto, el narrador enfatiza su propia narración pero, sobre todo, demuestra que la presencia divina no es una cuestión de «estilo literario» ni un recurso embellecedor: el poeta requiere de su asistencia para poder hacer lo que efectivamente hace, y es consciente de ello. Solo así es capaz el poeta de presentar una dimensión inaccesible al resto de los mortales sin rebasar él mismo la condición de mortal.

En el gesto de apelar a la musa del poeta homérico se cumplen así esos mismos códigos que eran sostenidos en el acto piadoso del sacrificio. Se reconoce a los dioses; se tiene en cuenta el aspecto divino del mundo y no se renuncia a él; antes bien, se reconoce que es ese aspecto el que hace posible el que se esté haciendo lo que se está haciendo. Las musas actúan aquí en calidad de diosas asistentes, al igual que el dios al que se está sacrificando constituye un "aliado" de aquello que se quiere conseguir o simplemente celebrar[15].

Debemos preguntarnos: ¿sortea de esta manera el poeta homérico la paradoja que he subrayado antes? Mi tesis es que sí y no, es decir, que en cierto modo sí, pero en cierto modo no. En efecto, es verdad que el poeta reconoce su sujeción a las musas, y en ese sentido se desmarca de ellas, pero también es verdad que mediante ese recurso consigue instalarse en el punto de vista de las musas mismas y ejecutar un discurso capaz de acceder a una dimensión del mundo que, según él mismo dice, le estaría velada. El poeta homérico se mueve en este filo de navaja, en un equilibrio difícilmente sostenible. Mientras la ambigüedad no se torne relevante, mientras permanezca implícita, las dos voces permanecerán confundidas, aunque explícitamente se diferencien y se reconozcan distintas, y el poeta homérico conseguirá hacer visible lo que es constitutivamente invisible. Dicho de otra forma: mientras lo que haya sea "Homero", es decir, una tradición oral en la que no tenga sentido aplicar la categoría "autor", no hay problema, puesto que en tal supuesto el poeta o, si se quiere, la musa dice lo que dice en cada momento (por así decir, no hay otro ejecutor que "Homero", con lo que no tiene sentido plantear si hay una verdadera inspiración o no); el problema empieza a surgir cuando, aparte de "Homero", esté también Hesíodo o cualquier otro: entonces, cobra sentido contraponer diferentes enunciaciones de cada uno de los poetas y plantearse en cuál de ellos

14 Homero, *Ilíada* II, 594-600.

15 Esta vinculación de lo poético y lo piadoso se encuentra explícitamente desplegada en Hesíodo, cuando nos describe en sus poemas el horizonte religioso en el que se inscribe la actividad cotidiana del hombre. Asímismo, las tragedias que he mencionado antes constituían un "espectáculo", una "contemplación", que tenía un carácter religioso; eran, en concreto, los festivales de Dionisio, el dios de las máscaras. Sobre el aspecto piadoso de la poesía hesiódica, véase Marcel Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, Bruselas, Latome, 1963, pp. 19-27. Sobre Dionisio y la tragedia, véanse los análisis de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet en *Mito y tragedia en la Grecia antigua* II, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 19-25

habla la musa y en cuál no. Es decir, entonces se dan las condiciones para que se pueda afirmar, a modo de proverbio, que "los poetas mienten mucho" (proverbio que da por sentado, dicho sea de paso, que se suele pensar que dicen siempre verdad). En este momento, la paradoja se hace visible: ¿cómo es posible que Homero pueda decir lo que dice si, en función de lo que dice, no debería poder decirlo?

Una sabiduría siempre buscada

Esta paradoja, a mi juicio, constituye uno de los acicates de la deriva intelectual de la Grecia antigua. En este sentido, la crítica griega al estatuto epistémico de la poesía homérica no es patrimonio exclusivo de Platón, ni mucho menos. La relevancia de la ambigüedad del poeta homérico constituye el trasfondo de la temprana discusión en torno al papel del poeta como "sabio" que se va a dar a lo largo del devenir histórico de la Grecia antigua. Algunas de las diferentes propuestas literarias pueden entenderse en su especificidad al hilo de este debate. Por ejemplo, un modo de intentar sortear la ambigüedad del poeta será el recurso del *Poema* de Parménides, introduciendo a la "diosa" como personaje enunciador explícito, contrapuesto al "joven" que la escucha. Un intento distinto será la vía de Heráclito, en la que podríamos introducir también a Hecateo o Heródoto: se trata de una "hiperpiedad", por así decir, que se niega a la transgresión poética y busca reconocer la diferencia entre dioses y hombres ateniéndose estricta y enfáticamente al lado mortal.

No puedo detenerme en este punto, pero sí quisiera destacar que, si esto es así, el debate que comienza a surgir en la civilización griega en torno a la *sophía* (en el que se inscribirían los textos que englobamos desde el siglo XIX bajo la categoría de "presocráticos", aunque no se reduzca a ellos) puede vincularse a la borrosa posición del poeta griego dentro de los códigos que él mismo maneja. De esta forma, adoptamos un modo de entender la historia de la Grecia antigua sustancialmente distinto del relato decimonónico del "paso del mito al lógos". Ya no se trata de la emergencia de una característica inherente a todo ser humano, la racionalidad, que además se encontraría completamente desplegada en nuestra civilización moderna, sino que la deriva histórica griega constituye por así decir un debate "interno" a sus propios planteamientos, que no requiere de la apelación a ningún principio transhistórico que, en última instancia, no supone sino una celebración narcisista de nuestros propios códigos epistémicos.

A modo de confirmación de lo que vengo diciendo, puede resaltarse que el propio Aristóteles, en el primer libro de la *Metafísica*, discutiendo acerca del estatuto de la *sophía*, inscribe su propia actividad teórica en el mismo horizonte ambiguo en el que se envolvía el poeta. Así, dice:

> Por ello incluso podría pensarse con justicia que su posesión [la de la *sophía*] no es humana; pues en muchos aspectos la naturaleza de los hombres es esclava, de modo que, según Simónides, "solo el dios tendría ese privilegio". Pero no sería digno del hombre no buscar aquel conocimiento que le corresponde por sí mismo. Ahora bien, si lo que dicen los poetas tiene sentido y lo divino es constitutivamente envidioso, sería muy verosímil que se diera aquí y que fueran desgraciados todos los que sean excesivos en eso. Pero ni lo divino puede ser envidioso, sino que, como se dice, "los poetas dicen muchas mentiras", ni se puede considerar a ningún otro [conocimiento] más estimable que este. Es, en efecto, el más divino y el más estimable. Y es el único que lo es, y doblemente: pues es divino aquel de los conocimientos que más le corresponde tener al dios, pero también aquel que fuera [un conocimiento] sobre los dioses. Y solo en este [conocimiento] coinciden ambos aspectos: pues a todos les parece que el dios es causa y un cierto principio, y este [conocimiento] o

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 21-27.

> solo o sobre todo le corresponde tenerlo al dios. Todos los demás [conocimientos] serán mas necesarios que este, pero ninguno es mejor[16].

Vemos que aquí Aristóteles vincula su proyecto de "*epistéme* buscada" a los motivos poéticos antes señalados, manteniendo el alcance de la ambigüedad. Las referencias que hace a la divinidad, aun cuando buscan confrontarse con la retórica tradicional de la "envidia divina", sin embargo, son enteramente coherentes con el horizonte que dibuja Homero al atribuir a las musas la capacidad de "saber todas las cosas"[17]. El conocimiento de lo divino es algo propio de lo divino mismo. Pero este horizonte es a su vez movilizado para ser transgredido. La *sophía* constituye una *epistéme* que, por un lado, el hombre debe buscar; en esta búsqueda, precisamente, condensa Aristóteles lo más estimable del hombre; pero, por otro, su hallazgo parece específico del dios. De esta forma, Aristóteles define al hombre por una privación, lo que por lo demás constituye el presupuesto de la búsqueda. En este sentido, notemos que Aristóteles dice de la *sophía* que "o solo o sobre todo le corresponde tenerla al dios". Esta salvedad es esencial para no desdibujar el horizonte heurístico y el sentido mismo del proyecto aristotélico. Si fuese que "solo le corresponde tenerla al dios" se estaría diciendo que al hombre le es imposible hallar la *sophía* y, por tanto, la búsqueda estaría condenada de antemano. Aristóteles, al dejar abierta la posibilidad con el *málista* ("sobre todo") del texto, no hace otra cosa que posibilitar una búsqueda que no por estar condenada al fracaso, digamos, por ser búsqueda perpetua, es menos estimable. El Sócrates platónico, interpretando las palabras del oráculo en función del examen al que sometió a aquellos que "parecían ser sabios", ya apuntaba en esta misma dirección cuando decía en la *Apología:*

> Y quizá ocurre, atenienses, que el dios es el que es sabio, y que en este oráculo diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y aparece diciendo estas cosas de Sócrates, sirviéndose de mi nombre, y hace de mí un ejemplo, como si dijera: 'de vosotros, hombres, es el más sabio quien, como Sócrates, conoce que no es en verdad digno de nada respecto a la sabiduría'[18].

Los límites de los hombres aquí vuelven a afirmarse y, desde este punto de vista, es el más sabio de los hombres aquel que reconoce en sí sus límites y es capaz de afirmar, como Sócrates, que sabe que no sabe. La ambigüedad poética reaparece aquí, pues, como *atopía* socrática[19]. Al cabo de la época clásica, pues, se seguirá repitiendo, de forma distinta y sin embargo semejante, la admonición del poeta homérico: los dioses saben todo, nosotros no sabemos nada.

16 Aristóteles, *Metafísica* I 2, 982b27-983a10.

17 Sobre la retórica de la "envidia divina" y su coherencia respecto del planteamiento aristotélico a pesar de lo señalado en este texto, véase mi "La envidia de los dioses y los límites de los hombres", *op.cit.*, pp. 225-226.

18 Platón, *Apología de Socrates* 23a-b.

19 La *atopía* socrática constituye, como es sabido, el núcleo del elogio que Alcibíades le dedica en *Banquete* 215a. Otros pasajes de la obra platónica inciden en esta singularidad de Sócrates que es la que le habilita para poder hacer lo que hace en los diálogos.

Aspectes del «De Homine» de Thomas Hobbes

Josep MONTSERRAT MOLAS

Universitat de Barcelona

§1/ Els *Elements de filosofia* de Thomas Hobbes, que havien de ser la seva obra capital, no aparegueren en l'ordre previst de les seves parts o seccions (*De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*), ni tampoc dins d'un termini temporal relativament curt: entre la publicació del *De Cive* (1642) i el *De Corpore* (1655) passen tretze anys, i el *De Homine* encara haurà d'esperar tres més (1658) per a veure la llum[1]. Hobbes, emfasitza, en l'Epístola dedicatòria del *De Cive*, datada el 1641, que treballava simultàniament en totes tres seccions i justifica el desordre en l'aparició degut a les greus circumstàncies polítiques del seu país, a les quals no era pas aliè. Les violentes discussions que trasbalsaven Anglaterra sobre el «dret del poder i de l'obediència deguda» foren la causa d'ajornar la publicació de la resta de seccions i madurar i acabar primer la temàtica dedicada a la política. Amb tot, però, a més dels motius circumstancials, Hobbes pensava que, en estar fonamentada aquesta tercera part en principis propis coneguts per l'experiència, tampoc no necessitava del tot de les seccions anteriors sinó que podia fer camí tota sola. Del *De Cive* se'n podia fer una publicació prèvia perquè es fonamentava en uns postulats incontrovertibles, que són *la natural cobdícia* «que porta a cadascun dels homes a desitjar tenir com a pròpies totes les coses que la naturalesa ha donat als homes en comú (*unum cupiditatis naturalis, qua quisque rerum communium usum postulat sibi proprium*)» i el *postulat de la raó natural*, pel qual «els homes s'esforcen tant com els és

[1] Hobbes en parla a *Thomas Hobbes Malmesburiensis Vita:* «Nam philosophandi Corpus, Homo, Civis continet omne genus. Tres super his rebus statuo conscribere libros; materiemque mihi congero quoque die» (OL, I, p. xc), i es refereix a una data anterior que Karl Schuhmann situa a finals de l'any 1636 (K. Schuhmann, *Hobbes. Une chronique*, Vrin, París, 1998, p. 54).

possible per tal d'evitar la mort violenta com el més gran de tots els mals de la naturalesa (*alterum rationis naturalis, qua quisque mortem violentam tanquem summum naturæ malum studet evitare*)»[2]. Si bé l'experiència i la reflexió política immediata donarien raó suficient d'aquests dos postulats, les coses resulten ser una mica més complicades, perquè el *De Cive* aparegué quan el sistema no estava del tot complet. Quanta raó no tenia Hobbes, quan en la carta a un seu amic, parlant del retard en l'edició de les parts que faltaven dels *Elements de filosofia* deia que aquell retard es devia en part a la mandra però, sobretot, a no saber-se explicar a si mateix de manera fàcil les dificultats. I com s'equivocava quan deia que ho enllestiria aquell mateix any[3]. De fet, els anys següents ocuparen Hobbes sobretot en la projecció política del seu pensament, que culminarà amb la publicació del *Leviathan* el 1651.

En la *Carta prefaci* que encapçala el *De Corpore*, publicat per primera vegada a Londres el 1655, Hobbes prova de seguir justificant la sistematicitat de l'empresa conjunta que eren els *Elementa Philosophiae*[4]. De la voluntat de sistema, ja en parlava al Prefaci als lectors del *De Cive*, quan aclaria les raons del llibre, després d'haver-ne presentat els continguts: «Em dedicava a la filosofia per afició i reunia els seus primers elements de tota classe escrivint-los a poc a poc en tres seccions: en la primera es tractava del cos i de les seves propietats generals; en la segona, de l'home i de les seves facultats i afeccions; en la tercera, de l'estat i dels deures dels ciutadans. D'aquesta manera, la primera secció contenia la filosofia primera i alguns elements de la física, i en ella es tractaven qüestions sobre el temps, el lloc, la causa, la potència, la relació, la proporció, la quantitat, la figura i el moviment. La segona s'ocupava de la imaginació, la memòria, la intel·ligència, el raciocini, l'apetit, la voluntat, el bé, el mal, l'honest i l'indecent i coses semblants. El contingut de la tercera part ja queda dit»[5]. Però en el *De Corpore* la ciència ja no se li presentava a Hobbes com una enorme cadena en la qual les conclusions deductives no serien altra cosa que derivacions del contingut dels principis primers i dels conceptes de cos i moviment posats al capdamunt de la ciència demostrativa de la física, sinó que la cadena deductiva necessària deixaria lloc en el camp propi de la física a un procediment inductiu el qual, a partir dels fenòmens, prova de trobar les causes hipotètiques. «Confio —diu Hobbes al *De Corpore*— que tot ha quedat legítimament demostrat partint, en les tres primeres parts d'aquest llibre [Lògica, Filosofia primera, i

[2] *De Cive. The Latin Version entitled in the first edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive and in later editions Elementa Philosophica de Cive*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 27, OL II 139.

[3] «Quod in Elementorum meorum sectione prima tamdiu versor, partim quidem causa est pigritia, sed maximè quod in sensibus meis explicandis non facile placeo mihimet ipsi [...] Attamen de ea absoluenda intra annum vertentem [...] minime dubito» (a Samuel Sorbière, [22Maig/] 1 Juny 1646 (*The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. Noel Malcolm, Clarendon Edition, Oxford, I, p. 131, 133.)

[4] «Elementorum Philosophiæ, obsequii mei tuaeque erga me benignitatis futurum monumentum, Sectionem primam (post editam tertiam) diu dilatam tandem tibi (excelentissime Domine) absolutam offero dedicoque» (Thomas Hobbes, *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, édition critique, notes appendices et index par Karl Schumann, introduction par Karl Schumann avec la collaboration de Martine Pécharman, Vrin, París, 1999, p. 3).

[5] «Dabam operam Philosophiae animi causâ, ejusque in omni genere Elementa prima congerebam, & in tres Sectiones digesta paulatim conscribebam, ita ut in prima, de corpore proprietatibusque ejus generalibus; in secunda, de Homine & facultatibus affectibusque ejus speciatim; in tertia, de Civitate, civiumque officiis ageretur. Itaque Sectio prima, Philosophiam primam, & Physicae elementa aliquot continet. in ea Temporis, Loci, Causae, Potentiae, Relationis, Proportionis, Quantitatis, Figurae, Motus rationes computantur. Secunda circa imaginationem, memoriam, intellectum, ratiocinationem, appetitum, voluntatem, Bonum, Malum, Honestum et Turpe, aliaque ejus generis occupatur. Tertia haec quid agat, jam antè dictum est». (*De Cive*, Praefatio ad Lectores, ed. Warrender, p. 35, OL II, 150).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 29-41.

Proporcions de magnituds i moviments], de les definicions, i en la quarta [Física] d'hipòtesis no absurdes»)[6]. A la declaració segons la qual la política es pot deduir per compte propi, a més de deduir-se sistemàticament (*De Cive* II 151), tot i que l'autonomia de la política té en aquell moment un caràcter d'excepcionalitat i no excloïa la possibilitat de la deducció sistemàtica, s'hi afegia ara aquesta ruptura metodològica en el si de la Física.

A la segona secció dels *Elements de filosofia*, el *De Homine*, confluiran, a més dels continguts exposats en el prefaci als lectors del *De Cive* que venim de citar, una breu història natural, un tractat òptic sobre la visió i uns capítols sobre la constitució moral, religiosa i social de l'ésser humà. També aquí es constata la distinció metodològica que afeblia la sistematicitat del *De corpore*[7]. Però ara esdevé un fort greuge: Hobbes ho reconeix des de l'inici amb la imatge del precipici (*praecipitium*) que separa en dues grans parts del *De Homine*. Aquesta segona secció dels *Elements* se situa a continuació de la Física del *De Corpore*, amb el mateix estatut (cf. *De Corpore* I,VI.6), però introdueix un primer capítol clarament hipotètic on s'hi tracta el suposat origen de totes les coses en general i de l'ésser humà en particular. A continuació, Hobbes composa vuit capítols amb el tractament geomètric de la visió, creant una segona ruptura dins de la ruptura metodològica. Encara més, després dels capítols dedicats a la física geomètrica de la visió, torna a produir-se un trencament per permetre el tractament de l'ésser humà que el conduirà cap a la política.

Per tal d'entendre que Hobbes es baralla sovint amb aquest problema metodològic des de bon començament, podem recordar el primer paràgraf del *Tractatus Opticus II* (1644) on es conté la distinció entre dues classes de ciència que recollirà el *De Corpore* (cap. VI. 6-7) i que després precisaran tant les *Six Lessons to the Professors of Mathematics* (1656) com *De Homine* (X.4-5) [8]. Els dos tipus de ciència, ciències a priori i ciències a posteriori, es distingeixen per la forma de la demostració; així en geometria, model de les ciències a priori, no es requereixen ni s'admeten altres fonaments i principis primers de la demostració fora de les definicions dels termes o veritats primeres. Resulta, però, que en l'explicació de les causes naturals és necessari oferir un altre gènere de principis, que es diu hipòtesi o suposició; en física (model de les ciències a posteriori), només s'exigeix que els moviments que s'hi construeixen siguin imaginables i que, una vegada concedits, es demostri la necessitat del fenomen.

§2/ La història de la publicació del *De Homine* no presenta la trama de complicacions i aventures de l'edició de la primera secció, el *De Corpore*, trama que Karl Schumann va saber desenredar exemplarment en la seva edició crítica.[9] Ni abans, ni després: ni robatoris de quaderns mentre l'edició estava en marxa ni tampoc polèmiques posteriors que portessin els contendents a uns nivells d'expressió indignes. Tampoc no presenta els continuats malentesos amb els editors de les primers edicions del *De Cive*, com va mostrar amb tot detall l'acurada edició de Howard Warrender.[10] La història de la publicació del *De Homine* fa més l'efecte

[6] «Confido enim [...] in tribus libelli hujus partibus prioribus ex definitionibus, in quarta ex hypothesibus non absurdis omnia esse legitime demonstrata» (*De Corpore*, ed. Schumann, p. 5, lin. 26-29).

[7] Com expressa el mateix títol del §5 del capítol X del *De Homine*: «*Theoremata demonstrabilia sunt in iis tantum rebus quarum causæ in nostra potestate sunt, in cæteris tantum demonstrabile est ita esse posse*».

[8] *Cf.* D. P. Gauthier, «Hobbes on Demonstration and Construction», *Journal of the History of Philosophy*, 35, 4 (1997): 509-521.

[9] Hobbes, *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, édition critique, notes, appendices et index par K. Schumann, introduction par K. Schumann avec la collaboration de M. Pécharman, Vrin, Paris, 1999.

[10] Hobbes, *De Cive. The Latin Version entitled in the first edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De*

d'alguna cosa arrossegada i portada al límit mateix d'un deute: «Enllestida aquesta secció, *De l'home*, acompleixo el meu compromís [*Absoluta Sectione hac de Homine solvi tandem fidem meam*]», es diu en la primer línia. Encara que hi havia hagut una expectativa per aquesta part central del sistema (com mostren, per exemple, la carta de François de Verdus a Hobbes (27/08/1656) o la que li envià Samuel Sorbière (23/12/1656)), així com també diverses ofertes per a publicar-la, des de Londres, on va finalment aparèixer, o bé des de París per part de Samuel de Fermat i de Thomas de Martel, l'any 1657[11], sembla, però, que el mateix Hobbes no hi esmercés l'interès que va posar en d'altres obres, com evidenciaria, per exemple, que no hi hagi cap rastre de voluntat de promoure una traducció a l'anglès, com sí que tingueren les altres dues parts dels *Elements de filosofia*, o la poca cura amb els detalls propis d'un procés editorial, com ara les remissions a d'altres passatges del mateix llibre.

Quan es publicà el *De Homine* el 1658, Hobbes sembla renunciar a la construcció de nou d'una sencera antropologia i es conforma, tot i l'evidència de caure en una perillosa cesura, a reunir «quasi en precipici» el material que ja tenia a disposició per tal d'acomplir formalment la tasca sistemàtica. El *De Homine* havia de fornir la connexió entre la física del *De Corpore* i la política del *De Cive*, però la física, malgrat avançava en les seves especificacions, no arribava a assolir l'altre extrem. La consideració de l'home com a «corpus naturale», és a dir, la consideració fisiològica, no eliminava la discontinuïtat de considerar-lo com a «ciutadà». La cesura és tan evident que Hobbes s'excusa en l'Epístola dedicatòria per la precipitació amb què es passa d'una òptica rigorosa i complexa que ocupa més de la meitat del llibre, a la consideració sobre el discurs i la ciència, les passions, els costums, la religió i, finalment, la noció de personalitat jurídica, però no comenta ni el canvi de mètode ni el diferent valor dels resultats.

Cinc anys després de l'edició de Londres, a iniciativa dels seus amics, especialment Samuel Sorbière, tornà a parlar-se del projecte d'una edició conjunta dels *Elements de filosofia*. Samuel Sorbière, que havia freqüentat Hobbes al cercle de Mersenne a Paris a partir de 1639, i que coneixia i tractava el món editorial holandès, on ja havia aconseguit l'edició del *De Cive* a Amterdam el 1647 a Elzevier, proposà a Hobbes d'editar en llatí el conjunt de la seva obra filosòfica. Hobbes passà a Sorbière a tal efecte els exemplars de les seves obres per tal de fer les gestions oportunes. El 21 de setembre de 1663, Sorbière pot comunicar a Hobbes que l'impressor Blaeu està disposat a fer-se càrrec de l'empresa: «Je n'ay pas voulou Vous donner aucunes nouvelles de mon arrivee à Paris, ny de mon voyage en Hollande, que je n'eusse entierement conclu Vostre affaire. J'ay mis vos ouvrages[12] entre les mains de Monsieur Blaeu[13]. Il fera une belle edition in 4º, & aura grand soin de la correction»[14]. La

Cive and in later editions Elementa Philosophica de Cive, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983. Hobbes. *De Cive, or The English Version: The Citizen*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983.

[11] *Cf*. K. Schumann, *Hobbes. Une chronique*, Vrin, París, 1998, pp. 147, 154.

[12] Les obres i també unes «taules», que suposem que són les planxes amb la part gràfica del *De Corpore* i del *De Homine:* «Audio... Volumen Operum tuorum Latinorum in lucem prodiisse. Spero Blauium sponte mihi suâ missurum Exemplar quod jure debet ob Codicem Manuscriptum & Tabulas traditas [en el viatge a Holanda de 1663]... distracta statim fuere quae hûnc venerant Exemplaria». (*Samuel Sorbière (Paris) a Hobbes*, (1/02/1669); *The Correspondence of Thomas Hobbes*, éd. Noel Malcolm, 2 vol., Clarendon Edition, 1994, II, 706sq., *Hobbes. Une chronique*, p. 201).

[13] Johan Blaeu, 1596-1673, cartògraf, impressor i editor holandès. Ell amb el seu fill Pierre, s'encarregaran finalment de l'edició.

[14] *Samuel Sorbière (Amsterdam) a Hobbes*, (21/09/1663), Chatsworth, carta 54, *Correspondence*, II, p. 556, *Hobbes. Une chronique*, p. 184.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 29-41.

fama de Blaeu de treballar acuradament era reconeguda,[15] però sembla que l'edició hagué de ser massa ràpida, perquè Sorbière escriu a Hobbes el 4 de desembre de 1663 i el 9 de gener de 1664 que té notícies de Blaeu que començarà a imprimir a finals de gener[16].

Sabem també que els editors treballaren directament amb Hobbes i que hi varen tenir un tracte personal, com escriu Samuel Sorbière des de París a Hobbes el primer de juliol de 1664: «Puis que Vous avès veu M. Blaeu à Londres, & que Vous avès maintenant commerce directement avecque luy je ne mets plus en peine de l'impression de Vos oeuvres, si ce n'est pour Vous prier & luy aussi d'y adjouster Vostre Leviathan, dont Vous devriès faire une version Latine, ou bien permettre qu'il la fit faire...»)[17]. Ara bé, l'edició es var retardar per problemes per les dues bandes, estant Hobbes com estava entretingut amb les seves polèmiques i les seves xacres i, per altra banda, no ho passaven millor a Amsterdam (com diu Samuel Sorbière a René-François de Sluse el 7 d'octubre de 1664: «Pestilentia quae Amstelodami grassatur, Editionem Operum Hobbianorum moratur quemadmodum mihi Blauius renunciavit»)[18]. El resultat final no fou tan òptim com s'esperava, però finalment, es reuneix en una edició a Amsterdam l'obra llatina de Hobbes en tres volums titulats *Opera philosophica qua latinè scripsit omnia. Antè quidem per partes, nunc autem, post cognitas omnium objectiones, conjunctim & accuratiûs edita*.

§3/ Acabada l'edició dels *Elements de filosofia* amb la publicació del *De Homine*, Hobbes es va despendre de materials òptics que eren de la seva propietat[19]. El *De Homine* representa, pel que fa a algunes qüestions, l'elaboració més evolucionada dels seus estudis sobre òptica, però no ho és pas en referència a problemes dels quals l'explicació més detallada es presenta en *A Minute or First Draught of the Opticques* de 1645, obra de la qual el *De Homine* en depèn en molts aspectes. És el cas que tant *De Homine* com *De Corpore* no presenten al públic l'estat més evolucionat d'algunes de les qüestions tractades, com demostrà Schumann en la seva edició, sinó que Hobbes, potser per prudència en no considerar-los prou aclarits, els deixà en el calaix a l'espera de posteriors elaboracions.

A l'epístola dedicatòria del *De Homine*, Hobbes diu que els capítols òptics ja estaven preparats per a la impremta de feia anys («est quod pars prior Typis parata»). No haver-ne fet una total reelaboració sinó aprofitar materials ja redactats explicaria alguns dels errors en les referències internes (confusió de la numeració dels capítols) que des del manuscrit es van repetint en les dues edicions impreses. La primera edició del *De Corpore* (1655), i també en la traducció anònima a l'anglès (*Concerning Body*, de 1656), els capítols òptics preparats eren només sis, però al final seran vuit, com dóna la versió corregida de l'edició d'Amsterdam[20]. El final del *De Corpore* indicava clarament que la continuació en el *De Homine* passaria per la consideració dels fenòmens del cos humà on, es mostrarien les causes de l'òptica, així com

[15] *Samuel Sorbière (Paris) a Hobbes*, (9/11/1663): «Spem mihi Blauius noster se breui typis suis elegantioribus Editionem Voluminis in 4º procuraturum...». (*Correspondence*, II, 560-564, *Hobbes. Une chronique*, 184).

[16] *Correspondence*, II, 573, 585, *Hobbes. Une chronique*, 185, 187

[17] Chatsworth, carta 60; *Correspondence*, II, 617; *Hobbes. Une chronique*, 190.

[18] *Hobbes. Une chronique*, 192.

[19] Vegeu al respecte el MSE3, «*A Note of Ye Prospective Glasses bought of Mr. Hobbes ye 13 day of April 1659*», un manuscrit de la mà de Hobbes mateix on es proporciona un llistat dels instruments òptics que ha venut i el nom dels fabricants, F. Fontana, E. Torriccelli, E. Divini.

[20] «Restat jam sectio secunda *De Homine*, cujus partem eam qua tractatur *Optica*, sex capitibus scriptam figurarumque singulis capitibus adjugendarum tabulas ante sex annos sculptas paratasque habeo» , (*De Corpore*, Epistola Dedicatòria, ed. Schumann, p. 6).

dels caràcters, de les passions i dels costums humans[21].

Però els treballs òptics de Hobbes procedien de molt abans. «Sixteen yeares» eren els que Hobbes recorda que havien passat entre la conversa mantinguda amb el comte de Devonshire i el moment en que li fa lliurament del text de l'*A Minute or First Draught of the Opticques* (1645). En l'epístola que encapçala aquesta obra, diu que es posarà a fer la versió llatina, perquè això que li dóna és només un «esborrany». Aquesta «versió llatina» s'ha vinculat de manera unànime al *De Homine*, però no es pot afirmar que en sigui estrictament una traducció. Una simple comparació permet veure que el text llatí correspon només a la segona de les dues parts del text anglès (concretament la segona, la referida a la visió, mentre que es deixa del tot de banda la primera, la referida a la llum). En el *De Homine*, a més, no hi ha reflexió anatòmica, gairebé no es fa referència a l'ull, i ha desaparegut bona part de l'aportació experimental que és constant en el *A Minute*. És fa èmfasi sobretot en la demostració geomètrica, que apareix en general més simple. Ara bé, el *De Homine* tampoc no és una mera traducció d'aquella segona part, sinó que en certs moments la resumeix, corregeix, modifica, amplia o no inclou o evita. A l'espera d'una exposició més exhaustiva al respecte, que acompanyarà la nostra traducció i comentari del *De Homine*, assenyalem mentrestant que el *First Draught* és una obra circumscrita a una qüestió («*concerning this subject*»), l'òptica, mentre que l'abast del *De Homine* és més gran: completar l'exposició del conjunt del sistema filosòfic. El *First Draught* està escrit a instàncies de William Cavendish, Marquès de Newcastle, amic i patró de Hobbes. Era resposta d'una qüestió que havien començat a debatre cap al 1640 en el marc favorable del conegut com a Cercle de Welbeck, amb la recerca sobre la refracció i la naturalesa de la llum, en el context que acompanyava la recepció de la *Dioptrique* (1637) de Descartes, per exemple, i la producció per part de Hobbes dels seus tractats òptics durant la dècada dels quaranta. El *De Homine* prové, però, d'una altra sol·licitud, de més abast, i en la qual Hobbes es jugava el prestigi per les expectatives creades respecte del seu paper com a filòsof de qui els seus amics, especialment al continent, n'esperaven la darrera paraula en l'exposició sistemàtica de la seva filosofia que havia començat amb l'èxit del *De Cive*.

§4/ Les edicions que hem usat per a preparar la nostra edició han estat les següents:

*/ Edició de 1658 que porta per títol ELEMENTORUM / PHILOSOPHIÆ / *SECTIO SECUNDA* / DE / HOMINE. / AUTHORE / *THOMA HOBBES, /* Malmsburiensi. / *LONDINI,* / Typis T. C[hilde][22]. sumptibus *Andr. Crooke*, & væneunt / sub insigni viridis Draconis in Cæmetirio / Paulino, 1658. L'hem anomenada (A), i sovint «edició de Londres».

L'edició és de factura molt sòbria. Hi ha, a més d'un ornament en la pàgina del títol, ornaments al capdamunt de l'Epístola dedicatòria, de la pàgina 1 i també al capdamunt de la pàgina 86, que conté l'índex. La primera lletra de l'Epístola dedicatòria i la primera lletra del capítol primer són lletres capitals ornades, mentre que la resta de les primeres lletres dels capítols següents són lletres majúscules d'un cos més gran que l'ordinari i, a més, la segona lletra de cada paraula està en majúscula (excepte la segona lletra de la primera paraula del capítol IV, pàgina 19, que apareix en minúscula en cos normal)

[21] «Transeo nunc ad Phaenomena corporis humani; ubi Opticae, item ingeniorum, affectuum morumque humanorum (Deo vitam tantis per largiente) causas ostendemus» (*De Corpore*, cap. XXX, ed. Schumann, p. 353).

[22] La referència completa de l'impressor la facilita la fitxa bibliogràfica de la British Library i l'obté de Wing C. Citation/references note: Wing (CD-.Rom, 1996), H2231.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 29-41.

Les pàgines estan numerades a partir del número 1, corresponent a l'inici pròpiament del text (capítol I), primer full del plec B, i fins a la pàgina 85. La pàgina 56 està en blanc sense numerar. La pàgina 86, que conté l'índex (*Lemma Capitum*), tampoc no està numerada. Les pàgines tenen 42 línies.

Els capítols comencen en pàgina nova (sigui pàgina parell o senar), excepte el capítol III, que comença després de tres línies del capítol II que passen a la pàgina 12, el capítol VII, que comença després de sis línies del capítol anterior que passen a la pàgina 38, i el capítol IX, que s'inicia a meitat de la pàgina 49, després de 14 línies del capítol anterior. Aquestes tres pàgines tenen, al final del capítol que acaba, un filet consistent en set segments que ocupen l'ample de la pàgina, cosa que es repeteix al capdamunt de la pàgina 26, on comença el capítol V. Al finals dels capítols XII i XIII hi ha un filet continu.

L'edició està formada per 11 plecs, tots de vuit pàgines excepte el primer, que en té només quatre. El primer plec, sense numeració, té quatre pàgines, on apareixen, a la primera, el títol, la segona en blanc i, finalment, la carta dedicatòria (i en el marge inferior la numeració A2). La resta de plecs té una doble anotació al marge inferior: la primera anotació correspon a la primera pàgina del plec (que correspon a les pàgines exteriors –primera, segona, setena i vuitena de cada plec–, mentre que la segona anotació apareix a la tercera pàgina –que correspon a les pàgines interiors, de la tercera a la sisena del plec). Els plecs següents segueixen aquesta numeració: A2, B, B2, C, C2, D, D2, E, E2, F, F2, G, G2, H, H2, I, I2, K, K2, L, L2, M, M2. En la major part dels exemplars consultats, pot observar-se que les planxes amb els dibuixos de l'òptica estaven enquadernades al final del capítol IX, quan acabava la part dedicada a l'òptica, mentre sembla que la intenció de Hobbes era que acompanyessin cada un dels capítols, com fa, per exemple, l'exemplar de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la biblioteca de la Universitat de Yale, que les insereix al final del corresponent capítol. Ara bé, que la pàgina 56 estigui en blanc és un senyal que, en qualsevol cas, l'edició tenia previst marcar el final de la part òptica, perquè no és el cas que no hi hagi capítols que no comencin a pàgina imparell.

Encara una altra peculiaritat: a les pàgines 11, 19, 27, 39, 47, 55, 63, 71 i 79 falta el punt del text escrit al marge superior a partir de la p. 2 ('De Homine.') . Els títols dels capítols acaben també amb ".", excepte el capítol III (p. 12) on hi ha ":".

Hem tingut al davant els exemplars de la Biblioteca Nacional de França i reproduccions d'alta qualitat especialment la de la Biblioteca de Yale. L'exemplar de Paris havia format part de la biblioteca reial, segons el segell que té en la pàgina del títol ('Bibliothecæ Regiæ'al voltant i en el centre del segell la corona reial i tres flors de lis). És un un exemplar en 4º amb iv+87 pàgines més els gravats. L'hem pogut consultar a la «Bibliothèque nationale de France» (FRBNF 30608183 cota R-4667).

*/ Edició de 1668, que està inclosa com a part de: THOMÆ HOBBES / Malmesburiensis / OPERA / PHILOSOPHICA, / Quæ Latinè scripsit, / OMNIA. / Antè quidem per partes, nunc autem, post cognitas omnium / Objectiones, conjunctim & accuratiùs Edita. / AMSTELODAMI, / Apud IOANNEM BLAEV, / MDCLXVIII. Per a l'edició l'hem anomenada (B) i sovint «edició d'Amsterdam».

En aquesta edició, el *De Homine* formava part del primer volum, que contenia les tres parts dels *Elementa Philosophiae*, tal com les havia pensades Hobbes en un inici: *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*. (Tanmateix, no tots els exemplars han corregut la mateixa sort i tal com explica Noel Malcolm en la seva edició crítica del *Leviathan*, perquè es van fer enquadernacions amb ordres i continguts diferents. El *De Homine* té una paginació pròpia,

que s'inicia en la pàgina on apareix el títol (*Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*), la pàgina dos amb l'índex (*Lemma Capitum*), la tercera i quarta amb l'epístola dedicatòria i, finalment, el text dels capítols, que van de la pàgina cinc a la vuitanta-sis. En aquesta edició els capítols no inicien pàgina, sinó que són consecutius al text, sense deixar espai en blanc. Cada pàgina té quaranta línies.

Es tracta també d'una edició molt austera. En l'epístola dedicatòria, en cursiva, com en l'edició de Londres, la primera lletra del text apareix ornada, i la segona lletra en majúscula. La primera lletra del text del primer capítol també apareix ornada, tot i ser més petita que la que hem comentat, i la segona lletra és en majúscula en el cos del tipus ordinari. La resta dels capítols presenten la primera lletra, sense cap ornament, en un cos més gran, i la segona en majúscula en el cos del tipus ordinari. A la meitat inferior de la darrera pàgina, i abans del 'FINIS' centrat, apareix un ornament floral, típic de la casa editorial dels Blaeu, per a omplir el blanc que deixaven les set línies impreses.

El llibre està composat per 11 plecs de vuit pàgines amb la següent numeració: [en blanc], AA2, AA3, BB, BB2, BB3, CC, CC2, CC3, DD, DD2, DD3, EE, EE2, EE3, FF, FF2, FF3, GG, GG2, GG3, HH, HH2, HH3, II, II2, II3, KK, KK2, KK3, LL, LL2, LL3.

S'han consultat exemplars que pertanyen a la «Bayerische Staatsbibliotek» de Munich (cota: 4Ph.u.72) i a la «Bibliothèque Cantonale et Universitaire» de Lausana[23]. El volum de la biblioteca bavaresa inclou els textos dels tres volums de les *Opera Omnia*, però en un ordre que no és el de l'edició original. El volum de la biblioteca suïssa havia format part de la biblioteca del monestir parisenc de Saint-Germain-de-Prés (com consta per l'escrit a mà entre línies de la portada: «moñrij [monasterii] S. Germ. a pratis»; també consten per la mateixa mà escrites les paraules «Cong. S. Mauri 1670», que corresponen a la congregació de sant Maure que des de 1631 renovaren l'abadia com a centre d'una notable importància cultural. El segell afegit que hi ha a l'esquerra del dibuix de la portada és el segell del monestir de Saint-Germain-de-Prés).

Pel que fa a les 8 làmines sense numerar que contenen les figures dels capítols dedicats a l'òptica, estan titulades correlativament (de cap. II fins a cap. IX). Cal notar que en les figures són idèntiques a les que apareixen en l'edició de Londres de 1558, la qual cosa fa suposar que s'aprofitarien les mateixes planxes que devien restar en propietat de Hobbes entre una i l'altra edició[24]. L'única diferència que hem constatat és que en l'edició de 1558 la figura 1 del cap. 6 està cap per avall i en l'edició de 1668 està posada en el sentit que permet la lectura normal de les lletres. L'autoria dels gravats s'ha atribuït a William Petty [1623-1687], que va fer de secretari de Hobbes a Paris el 1645[25].

Les planxes que es reprodueixen en aquesta edició són de l'exemplar de l'edició de 1668 que es conserva a la «Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla» de la Universitat Complutense de Madrid (sig. BH FG 1732) que també hem pogut consultar. És un exemplar que va ingressar a aquesta biblioteca el 2006 procedent de la Biblioteca de don Francisco Guerra. Presenta algunes tares, però pel que fa referència al *De Homine* està conservat en la seva integritat.

*/ Finalment, hem consultat el *manuscrit MS5* que conté la integritat del capítol tercer, a més d'un fragment del capítol segon, així com també una reproducció de la planxa amb

[23] Es pot trobar en xarxa http://books.google.com/books?vid=BCUL109244742; no són accessibles, però, els gravats.

[24] *Cf.* les cartes de Samuel Sorbière a Hobbes de 9/11/1663 1/02/1669, citades abans.

[25] *Cf.* A. P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 194.

demostracions geomètriques corresponent al capítol III. Aquest manuscrit pertany als arxius dels comtes de Devonshire, a Chatsworth[26]. Aquest manuscrit consta de 8 fulls (16 pàgines) d'una mida de 260x183mm i de 2 fulls (4 pàgines) de mida 248x184mm enquadernats en un volum des de 1938. El primer full, al davant, conté gravats sis diagrames geomètics, encapçalats amb el títol '*AD CAPVT*'; la pàgina del darrere, en blanc. La resta de pàgines apareixen numerades a la cara del davant al marge inferior a llapis de l'1 a l'11. Es pot observar escrit d'una altra mà, la numeració 1-16 al marge superior (dret, imparell; esquerra, parell). La numeració 13-14 està repetida [per a nosaltres consecutivament 13a, 14a, 13b, 14b]. 13a i 14a corresponen a les pàgines inserides del full del gravat inicial; 13b i 14b corresponen al fragment del cap. II. Les pàgines 1 a 11 contenen el text del capítol II, i a l'encapçalament de la pàgina 1 apareix '*CAPVT__*'; la pàgina 12, en blanc; 13a i 14a corresponen al full inserit, en blanc a les dues cares, si no fos que hi ha uns esborranys a llapis de dibuixos geomètrics a 14a. Les pàgines 13 a 16 contenen un text que correspon a un fragment del capítol II del *De Homine*. La lletra sembla de la mateixa mà que el MSA3[27].

En total són 20 pàgines en paper de dues qualitats diferents. D'una qualitat més fina, les quatre pàgines més petites, corresponen a un sol full plegat (0*r*, 0*v*, 13a, 14a), i és on apareix el gravat en la primera (sense numerar), en blanc la segona (sense numerar), i en blanc la 13a i 14a (amb dos gargots geomètrics a llapis a la 14). Aquesta pàgina plegada conté en el seu interior les pàgines numerades 1-12 que corresponen al capítol III del *De Homine*. A continuació, i en el mateix tipus de paper i mida que 1-12, les pàgines 13b-16 que contenen un fragment del capítol II del *De Homine*. Cal notar que la p. 11 només té una línia, i la p. 12 està en blanc. Clarament aquest manuscrit reuneix el que seria un material complet inicialment complet, el capítol III, incloent text i gravats, i un material fragmentari que s'hi ha afegit al darrera malgrat que el text correspon a un capítol anterior. La raó de l'ordre és el caràcter fragmentari del text del capítol segon, que el fa menys vàlid que el primer grup, que té sentit complet.

El manuscrit presenta a la pàgina 0*r* una impressió de les demostracions geomètriques que corresponen al capítol III, tot i que l'encapçalament de la planxa no indica el número del capítol. La impressió és molt neta i clara, a més de molt ben conservada. Sobre la pàgina està clarament marcada la forma de la planxa, que mesura 197+140mm. Aquesta impressió presenta tres diferències respecte de les planxes que impreses tant en l'edició de Londres com en la d'Amsterdam: /1/ Falta el número 'III' després de l'encapçalament '*AD CAP.*'; /2/ La figura 4 està mancada de la lletra 'I' a la part inferior esquerra, en el segment amb línia de punts que va de 'A' fins a 'C'; /3/ La figura 6 no presenta una línia intermitent entre les lletres 'D' i 'E' que sí que presenten les altres planxes impreses. Pel que fa a la resta de figures, tant l'encapçalament com les indicacions són idèntiques a les de les planxes impreses en les edicions consultades.

[26] Pot consultar-se el *Report on the MSS and papers of Thomas Hobbes (1588-1679), Philosopher, c 1591-1684 in the Devonshire Collections, Chatsworth, Bakewell, Derbyshire.* Reproduced for the Trustees of the Chatsworth Settlement by The Royal Comission on Historical Manuscripts. Quality House, Quality Court, Chancery Lane, London. 1977. N. 77/22.

[27] El *Report* citat a la nota anterior proporciona aquesta informació, que no acaba de quadrar per la datació: «MS.A3=*Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive.* On vellum. // In a very fine formal hand. The same hand is seen in A.4 [*Philosophia Prima Caput 19*], A.5, A.7 [*Dictionary of Geometrical Axioms and Definitions in Latin*], B.4 [*Opus D. Fermat*] and B.6 [*Geostaticae dissertatio mathematicae*]. All there MSS may therefore be presumed to be of approximately the date of 1641.» La comparació dels manuscrits no avala aquesta hipòtesi.

§5/ La falta d'absoluta uniformitat en l'ortografia de les paraules, vist des de la rigorosa consideració actual, es manifesta en vacil·lacions en el llatí de Hobbes des dels manuscrits fins a les mateixes edicions a l'hora d'escriure determinats mots (com ara 'reflexionem', però de vegades, 'reflectionem') i això pot atribuir-se a l'autor, al copista del manuscrit, al compaginador de la impremta, al possible revisor. A més, el text presenta el que són errors sintàctics, com ara és el cas en el *De Homine* on, per exemple, apareix 'in oculum' quan hauria de ser 'in oculo', en ablatiu, 'possumus' quan hauria de ser 'possimus', primera persona plural del present actiu de subjuntiu, 'admiratur' quan hauria de ser 'admiretur', tercera persona singular del present actiu de subjuntiu, o 'alii', nominatiu plural, quan hauria de ser 'alios' (acusatiu plural). Mentre que l'edició de Molesworth regularitza sistemàticament l'ortografia de les paraules a la forma del llatí clàssic, sense deixar constància de les seves intervencions (per exemple, dóna 'fidejussor' quan Hobbes posa 'fide iussor'), en aquesta edició hem preferit deixar constància del llatí de les edicions perquè testimonia el seu ús al segle XVII i perquè, en el cas del *De Homine*, aquestes variants poden ser les úniques que donen algun rastre del procés d'escriptura i edició del llibre.

És per aquest motiu que les intervencions de l'editor s'han procurat reduir al mínim. Per a deixar-ne també aquí constància (a més de la que queda registrada en l'aparell crític), en l'índex es posa en majúscula 'Planis'; es corregeixen totes les errades en la numeració dels apartats; i pel que fa a les demostracions geomètriques, es corregeixen les errades de referència respecte dels gràfics impresos en l'edició.

De totes les intervencions de l'editor queda constància en l'aparell de notes, excepte del canvi de la grafia de la essa llarga 'ſ' en 's' perquè és una grafia que dificulta la lectura i és constant la seva aparició. Fins i tot en aquest cas, es fa constar una única aparició de 'ſ' en el manuscrit de Chatsworth (D). 'Et' i '&' (i 'etc.' I '&c.') es respecten. Es nota que a l'inici de frase es prefereix 'Et' en els manuscrits perquè en queda algun rastre en les edicions impreses. Es mantenen les variants 'i'/ 'j', 'u' / 'v', els accents i les abreviatures en l'aparell crític (la més comuna ';' en lloc de '–que' l'enclític, en un cas q$^{\underline{c.}}$). Pel que fa a les possibles errates, si es corregeixen, l'original consta a l'aparell crític.

Respecte dels termes grecs, s'han usat fonts tipogràfiques actuals. Són molt poques les paraules gregues usades per Hobbes i les variacions del text són ben segur degudes a les tipografies. En un cas, el text d'ambdues edicions usa dues tipografies per a la lletra β.

En l'edició d'Amsterdam la numeració apareixia a partir de la pàgina 5, amb el capítol primer. La paginació es proporciona al marge indicant-ne l'edició: en cursiva de la pàgina 1 a la 4 perquè no estaven numerades en l'edició d'Amsterdam; de l'edició de Londres es posen en nombres romans les pàgines anteriors a la primera numerada (amb el número 1, corresponent a la primera pàgina del primer capítol). Quan alguna paraula queda tallada pel canvi de pàgina, aleshores es marca '/' en el lloc on hi ha la partició i després de la paraula es posa el nombre de la pàgina.

En l'edició de Londres els títols dels capítols estan en un cos de lletra més gran i sense cursiva. En la d'Amsterdam, estan en cursiva i en el mateix cos de lletra que el text. L'índex dels apartats, que es presenta després del títol de cada capítol, està en cursiva en totes dues edicions (en una mida més petita en el manuscrit). Es dóna el cas que la numeració dels apartats presenta seriosos defectes perquè n'hi ha sense numerar o bé amb la numeració errònia o mal situada. En tots aquests casos hem intervingut introduint entre claudàtors la numeració adequada i suprimint les errònies.Cal indicar que es tria la lectura d'A (eventualment, D) quan coincideix amb la majoria de lectures del mateix terme en B o perquè en hi ha un error i la lectura triada és la correcta.

§6/ Pel que fa a les remissions a d'altres parts del text, a d'altres obres de Hobbes o a d'altres obres en general, cal fer algunes precisions. Les referències internes al *De Homine* presenten problemes perquè delaten un procés d'elaboració dilatat del qual no ha fet una revisió final prou acurada. És per això que vàries remissions es fan al capítol primer quan de fet ho són al segon (que era, en el primer estadi d'elaboració, el primer capítol del tractament d'òptica), o bé es confonen la numeració dels apartats o dels corol·laris. En aquesta edició aquests errors es corregeixen però fent constar en l'aparell el text de les edicions. Pel que fa a la resta d'obres pròpies, Hobbes només es refereix al *De Corpore* i el que s'ha procurat és contrastar la citació i, si és el cas, completar-la.

Sobre les fonts que Hobbes va poder usar per a l'elaboració dels seus treballs, la seva discussió queda per a l'estudi que acompanyarà la nostra traducció. En l'edició s'ha corregit en el text la referència, si estava errada, amb una mínima intervenció sempre consignada en l'aparell crític, i es procura donar la referència completa en les notes d'edició. El que ara es pot dir és que Hobbes fa un treball de simplificació de les fonts, que es poden recuperar via textos anteriors (especialment *A Minute*, però també *De Corpore*) i procura, en general, no citar-les (especialment les referències a Descartes). Les poques obres que se citen en el text són d'una banda, la Bíblia, tant en el primer capítol, dedicat a l'origen del món, com en el capítol dedicat específicament a la religió. No sabem del cert quina versió o versions usava Hobbes i sembla que sovint citi de memòria i de vegades sense massa cura. Per a la nostra edició s'han usat com a contrast l'edició *Vulgata* de 1599 i l'*Authorized Version* de 1611. En el primer capítol també se cita Diodor Sícul, de qui s'obté bona part del contingut. En els capítols d'òptica apareixen referències a Mydorge, Niceron i Gassendi, que s'expliquen per diferents raons: les de Mydorge perquè pertanyen als darrers estudis que Hobbes ha incorporat en les seves reflexions, concretament sobre les còniques, i les de Niceron i Gassendi perquè proven la seva implicació personal en el cercle de Mersenne i aquells amb qui es discutí d'òptica, no en va Mersenne havia publicat, com a part del seu *Universae geometriae synopsis* (1644), el que es coneix com a *Tractatus Opticus I* de Hobbes. Les possibles referències implícites a d'altres obres, com per exemple quan a XI.2 Hobbes escriu «*scire est posse*», que és una formulació que recorda sens dubte a Bacon, però que no necessàriament és una citació, seran també objecte de comentari a l'edició de la traducció.

§7/ Mentre que l'edició de Londres de 1658 presentava un text vacil·lant pel que fa a la puntuació, l'ortografia o les fórmules de contracció, el text d'Amsterdam de 1668, en canvi, és molt més homogeni en qüestions ortotipogràfiques. L'edició d'Amsterdam incorpora moltes a esmenes d'estil degudes en bona part als operaris i correctors de la casa Blaeu. Cal advertir, però, que l'extremada fidelitat per part de l'edició d'Amsterdam al text de l'edició de Londres fa que es copiïn també molts errors d'aquella primera edició (com ara les referències internes equivocades o la falta de numeració d'alguns paràgrafs), proporcionant un text més «net» però no prou corregit. Si bé s'havia considerat en general que Hobbes no hi havia intervingut gaire[28], sembla difícil descartar que els materials enviats a l'editor a través de Sorbière, com consta a partir de la correspondència de Hobbes, no continguessin, pel que fa al

[28] Noel Malcolm no considerava que Hobbes hi hagués intervingut significativament, i aquest mateix argument l'havia usat Warrender per a no considerar entre les autoritats per a l'edició del *De Cive* l'edició de les *Opera Omnia* Cf. N. Malcolm, «The Printing and Editing of Hobbes's *De Corpore*: A Review of Karl Schumann's Edition», *Rivista di storia della filosofia*, 2004, 1: 329-357.

De Homine, esmenes o indicacions de l'autor. Podria dubtar-se, per exemple, si és de Hobbes l'esmena de canviar 'propiore' per 'remotiore' en l'índex del capítol VIII, però cal atribuir-li el passatge que s'incorpora al text (V.2) i la supressió de dos breus passatges en referència als teòlegs i als sacerdots que apareixen en la primera edició i que són remoguts en la segona (cf. XI.2 i XIV.13). Que siguin dues exclusions relacionades disminueix la probabilitat que es tracti d'una supressió accidental i permet pensar que fos obra de Hobbes mateix, sobretot perquè coincideix amb el que Hobbes va fer també en l'edició llatina del *Leviathan*, que va preparar personalment per al tercer volum de l'edició de les obres completes, quan evita traduir expressions agres, com ara al final del capítol XII, quan en anglès incloïa també els preveres reformats entre aquells «unpleasing Priests» als que atribuïa «all the changes of Religion» [29].

Hem preferit, doncs, com a text base l'edició del *De Homine* continguda en les *Opera philosophica qua latinè scripsit omnia. Antè quidem per partes, nunc autem, post cognitas omnium objectiones, conjunctim & accuratiûs edita*, publicada a Amsterdam el 1668 a l'impressor Blaeu, a l'hora de fixar el text, sense perdre, però, cap detall de la primera edició, ni tampoc dels manuscrit fragmentari conservat. Les raons per a no regularitzar el text i presentar-lo lliure de vacil·lacions i amb llatí més acurat, són vàries. Per una banda, aquesta tasca ja la va fer Molesworth al segle XIX, però els avantatges que presenta el seu procedir són inferiors als inconvenients[30]. A més, que l'edició del 1668 del *De Homine* no tingui fe d'errates, com sí que té el volum dedicat al *Leviathan* pot entendre's com que Hobbes va poder incloure en les proves les esmenes que considerava oportunes, a diferència del *Leviathan* que només va poder fer notar les errates amb pàgines ja impreses i abans d'enquadernar.

Per altra banda, mantenir el màxim respecte pel text i consignar les variants de les edicions i del manuscrit permet, per exemple, plantejar si les variants responen a estadis diferents dels originals o a tipògrafs diferents. Finalment, en la mesura que Hobbes no donava gaire importància als detalls d'ordre material d'impressió, no sembla tampoc possible construir una edició acurada sense disposar dels criteris que Hobbes hauria avalat.

§8/ Les diferències més importants entre les dues edicions impreses del *De Homine* afecten a una addició i a dues supressions. L'addició de text es produeix en el capítol V, concretament al final de l'apartat 2 i correspon a una demostració geomètrica que fa referència a la figura 2. Es tracta clarament d'un oblit en el desplegament de la qüestió de la reflexió sobre els miralls plans perquè sense aquest fragment demostratiu l'apartat es quedava en l'edició de Londres en una pobra exposició. Altra raó sembla ser la que es pot donar sobre les supressions. Aquestes afecten dos fragments molt breus, però especialment significatius. És per la seva concordança i significació, a més de ser coherent la seva supressió amb algunes altres que Hobbes va realitzar en segones edicions de les seves obres, i especialment en el *Leviathan* llatí, que considerem que són supressions de la mà de Hobbes i no pas dels editors Blaeu. D'entrada, cal recordar l'excessiva fidelitat de l'edició d'Amsterdam respecte de la de Londres. Si sempre pot haver lloc a una supressió accidental, la probabilitat que es doni dues vegades i, precisament sobre dos fragments separats i que tracten del mateix sembla molt reduïda. El

[29] *Cf.* Hobbes, *Leviathan*, edited by Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, vol. I, p. 175sq.

[30] Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omina in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, vol II, Londini: apud Joannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, MDCCCXXXIX.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 29-41.

primer fragment («eosdemque celebres Theologos») apareix a l'apartat 2 del capítol XI i el segon a la darrera línia de l'apartat 13 del capítol XIV («Bene se habet, quod similes eorum non sunt Sacerdotes nostri»). La primera supressió s'esdevé en el context de la discussió sobre la llibertat, sobre la qual precisament Hobbes havia protagonitzat una encesa polèmica amb el bisbe Bramhall. La segona, forma part de l'apartat on la crítica als costums dels sacerdots és més punyent, fent-ne causa dels canvis de religió. Malgrat que la frase sembla exculpatòria per als sacerdots contemporanis, la lectura irònica de la mateixa era prou evident. Resulta, així, que entre la segona edició fa més suau l'expressió crítica de Hobbes respecte de l'estament religiós. Fos per una millor acomodació al seu medi immediat per tal d'evitar irritacions innecessàries, o fos per una relaxació de la seva posició crítica, en tot cas, prenem aquestes supressions, i l'addició que hem comentat, com obra de Hobbes, de manera que reforcen la tria de l'edició d'Amsterdam com l'edició sobre la que construir aquesta edició.

§9/ Haurà resultat finalment que els criteris per a editar les tres seccions dels *Elements de filosofia* de Hobbes hauran seguit també criteris diferents. Tampoc no és d'estranyar perquè les circumstàncies d'edició de cada una d'aquests seccions va ser ben diferent per a Hobbes, com pot veure's en les molt documentades edicions del *De Cive* de Howard Warrender i del *De Corpore* de Karl Schumann. Aquestes dues edicions crítiques són també mostra de com les vicissituds de la recerca va portar als respectius editors a prendre decisions que acabarien donant criteris contraposats. L'edició del *De Homine* no pretén omplir el precipici que hi ha entre les dues, però apareixent en la col·lecció que apareix, ha d'advertir que es reconeix que el sentit d'una edició d'aquest tipus no és establir el text més perfecte possible que l'autor hagués publicat, sinó donar els instruments suficients als estudiosos perquè puguin, en una sola obra, disposar de tota la informació que pugui ser rellevant respecte de les edicions publicades en vida de l'autor i dels manuscrits que estan a l'abast. Una nova edició del *De Homine* el situa en el sistema hobbesià tal com ell el va concebre, no en va n'era la part central. Té tot el sentit, doncs, una edició separada, sense que això vulgui dir, ans al contrari, que no hagi de ser de profit, una edició conjunta de tots els textos òptics de Hobbes[31].

[31] Aquest text s'inscriu en els treballs del grup de recerca 2014SGR507: «EIDOS: *platonisme i modernitat*» i del Proyecto I+D Ministerio de Economía y Competitividad FFI2013-46339-P.

Pensar más allá de lo extenso

Una interpretación del pensar *sub specie aeternitatis* como disposición existencial fundamental en la filosofía de Baruch Spinoza

Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

Universidad de La Laguna

El pensar *sub specie aeternitatis* como disposición existencial fundamental en la filosofía de Baruch Spinoza

Desde muy diversas perspectivas ha sido interpretado el pensamiento de Baruch Spinoza, tanto en el contexto intelectual de su época como en el actual, resultando llamativo para cualquier lector de su filosofía de hoy en día la sorprendente antelación con que expuso muchas de sus más conocidas propuestas filosóficas, en concreto aquellas férreamente vinculadas a *lo* ético. Inaudito y controvertido ya en el siglo XVII, su pensamiento no pasó desapercibido para sus coetáneos al igual que no lo hace en la actualidad; caracterizado como *antimoderno* por Antonio Negri[1], Spinoza pretende con su reflexión dar forma a una nueva ética que asegure la liberación humana y, por lo tanto, haga factible cierta forma de plenitud, entendida ésta a modo de posibilidad inmanente y no trascendente. Y todo ello desde una posición ajena y contraria a los postulados modernos predominantes en el siglo XVII. La ética ontológica spinozista supone un reto para la modernidad en tanto que perspectiva vital que cuestiona la propia ontología moderna, llegando hasta nuestros días como alternativa no sólo

[1] Véase Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales.* Traducción y edición de Raúl Sánchez Cedillo. Ediciones Akal. Madrid, 2000.

ante tal forma de pensamiento sino también como opción entre diversas perspectivas filosóficas contemporáneas. Con la intención de despejar toda posible confusión a posteriori y asentar el discurso teórico que conforma este trabajo, creo conveniente señalar uno de los aspectos más significativos en el seno del pensamiento de Spinoza, traído aquí como elemento determinante para poder desarrollar las pertinentes explicaciones respecto al pensar *sub specie aeternitatis* y su tentativa de recuperación de la máxima tranquilidad de ánimo o *acquiescentia*. Perfilando los puntos de interés del itinerario discursivo de Spinoza, se debe prestar atención a la forma en la que nos precisa a aludir al concepto de Dios. Como todo lector de la obra de Spinoza sabe, este término comparte su significado con otros vocablos quizás más acordes al léxico del pensador del siglo XVII, siendo Sustancia o Naturaleza[2] términos que pueden ser asumidos como sinónimos de aquél. Pensar *sub specie aeternitatis*, con la tentativa de alcanzar aquella *acquiescentia*, implica un saber, un conocimiento y asunción de la Naturaleza[3] como entidad omnipresente y omnipotente que *somos*. Epistemológicamente inabarcable e imposible de acotar desde la finitud que nos caracteriza, la Naturaleza o Sustancia infinita sí puede ser *intuible*, si se sigue el discurso spinozista manteniendo el rumbo en el progresivo avance en los géneros de conocimiento. Desmarcándose de pesimismos antropológicos de toda índole, Spinoza celebra el potencial que detenta el modo humano para fundirse en/con "(…) aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza"[4], siempre y cuando se procure para sí mismo el progreso inmanente en los mentados géneros; en la *Ética* no hay posibilidad alguna de liberación del y para el ser humano que no esté vinculada a la inmanencia. Experimentarnos a nosotros plenamente como modo humano nos brindará el conocimiento de los *infinitos atributos infinitos* de los que, en tanto que seres humanos, podemos disponer, tal y como indica Spinoza en el Escolio de la Proposición XXI del Libro II: "(…), la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión."[5] La ardua tarea de mediar en el mundo con las cosas del mundo exige al pensar *sub specie aeternitatis* una responsabilidad para consigo mismo, en aras de la consecución del género de conocimiento supremo, siendo necesario para ello que desde su finitud *modal* pueda intuir la Sustancia. Dado que de entre los infinitos modos posibles es del modo humano del que en la *Ética* se da cuenta, puede plantearse una nueva forma de interpretar el fundamento de la obra, modificando levemente la perspectiva interpretativa según la cual la ética ontológica, desplegada desde el Libro I hasta el V, podría asumirse como ética antropológica. Ahora, avanzando desde su condición modal, el ser humano pasa a conocer de forma *eudaimonista*, es decir, conoce de forma que el afecto implícito en dicho conocimiento repercute en la totalidad de su ser. Alcanzada la *acquiescentia* es cuando será reconducida la perspectiva antropológica hacia la ontológica, y todo ello gracias al conocimiento intuitivo de la Sustancia, que sólo puede darse en el tercero de los géneros. Puesto que "cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser"[6] y que "el *conato*[7]con el que cada

[2] Empleando este término para aludir al concepto de Dios, Spinoza no solamente se muestra coherente con su propio pensamiento, sino que además elimina radicalmente la posibilidad de cualquier lectura en clave teológica de su obra, distanciándose simultáneamente del cartesianismo.

[3] Para Spinoza existen dos formas esenciales de Naturaleza, la *Natura naturans* (*Naturaleza naturante*) y la *Natura naturata* (*Naturaleza naturada*), siendo la primera de ellas la que concede el rasgo ontológico a su ética.

[4] E, IV, pro. (d).

[5] E, II, pr. 21 sch.

[6] E, III, pr. 6.

[7] Cursivas mías. Spinoza recupera la noción de *conatus* empleada por Galileo Galilei. Dicha noción alude a la

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 43-51.

cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es más que la esencia actual de la misma"[8], el conocimiento eudaimonista será lo que favorezca el avance a través de los géneros de conocimiento. El avance inmanente puede ser posible, pero por ello no se debe obviar el género que queda superado. En cierto sentido, el tercer género de conocimiento es deudor tanto del segundo como del primero, en el que la afección de la alegría puede ser correctamente estimulada y potenciada gracias a la *imaginatio*. La imaginación, rasgo característico del primer género de conocimiento, no sólo acontece en éste sino que también tiene lugar en el segundo, sirviendo de elemento capacitado para "ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo"[9]. Antes de adentrarme en las necesarias explicaciones acerca de los diferentes géneros, creo conveniente advertir que todo este proceso, genérico e inmanente, tiene como sustento aquellos atributos característicos del modo humano. Extensión y pensamiento, o lo que es lo mismo, cuerpo y mente, evolucionan a la par; no hay posibilidad en la propuesta spinozista de disolver la interrelación entre ambos ya que no hay forma de separar las ideas de la mente de los afectos del cuerpo, tal y como puede comprobarse si se acude a la Demostración de la Proposición XXVI del Libro II, en la que Spinoza afirma que "en la medida en que el cuerpo humano es de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, también la mente percibe el cuerpo exterior."[10]

A pesar de la importancia del tercer género de conocimiento para este trabajo, los dos géneros precedentes necesitan ser expuestos con el fin de visualizar correctamente el progreso inmanente recientemente mentado. He de puntualizar que dicha evolución no implica un abandono absoluto del género que se deja atrás. El modo humano, en su esfuerzo por perseverar en su ser, no avanza en un esquema que podría representarse de forma 1º / 2º / 3º, en el que cada género es independiente e infranqueable; el modo humano discurre en la inmanencia siguiendo un esquema configurado tal que 1 > 2 > 3, en el que cada estadio cognitivo es *permeable*, es decir, cada género de conocimiento detenta, potencialmente, al que le sigue. Spinoza *dixit*:

> (…) resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento; y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas. A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, (…), un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.[11]

idea de movimiento y reposo de los cuerpos y está vinculada, en última instancia, a la autoconservación de los mismos. El pensador neerlandés se sirve de esta idea galileana y la sitúa en su *Ética*, ya que es aplicable, según su criterio, al ser humano entendido como modo finito.

[8] E, III, pr. 7.

[9] E, V, pr. 10 sch. (a).

[10] E, II, pr. 26 dem.

[11] E, II, pr. 40 sch. II (a).

El ser humano llegado al mundo es caracterizado en el discurso spinozista como modo *carente*, como entidad finita necesitada de *afectos*[12], siendo causas externas a él las que generarían tales afecciones. En este primer género de conocimiento el modo humano, en cierto sentido, no es responsable de ninguna de sus acciones (aunque en ocasiones crea serlo), mostrándose como ser pasivo, pleno de *experiencias vagas*; aquí, la naturaleza de las ideas generadas por dichas afecciones es *confusa*, tal y como puede leerse en el Escolio de la Proposición XXIX del Libro II: "(…) la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada exteriormente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones."[13]

El modo humano, en tanto que ser pasivo, experimenta todo tipo de emociones *primarias* sin saber la causa que las ha provocado, lo que fomenta, en última instancia, cierto grado de dependencia ingenua de tales emociones. Entendidas como pasiones en este primer género de conocimiento, las mentadas emociones juegan un papel fundamental en el progreso inmanente del modo humano, siendo clasificadas de manera sistemática por Spinoza en dos formas totalmente antagónicas, pasiones alegres y pasiones tristes. Saber distinguir las unas de las otras es crucial en el proyecto ético spinozista, ya que unas harán del modo humano una entidad más perfecta. En palabras del propio Spinoza: "(…) la mente puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que la mente pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor."[14]

Teniendo en cuenta el potencial obnubilador que posee toda religión, superstición y demás formas de pensamiento *depotenciador*, inocular en el modo humano la conciencia de que puede ser *causa sui*, de que puede abandonar su estado de pasividad pasional para abrazar una nueva forma de estar en el mundo, es tarea compleja pero no imposible, si seguimos el discurso spinozista desplegado en la *Ética*. Si partimos de la idea de que la externalidad de las causas de lo que pudiese afectar al modo humano es lo que promueve la formación de ideas confusas, las cuales condicionan las ideas del modo humano inscrito en la pasividad incapacitándole para poder discernir entre qué ideas son proclives a su progreso genérico, el ser humano deberá situarse en su propio centro, siendo origen de *sus* causas. Dado que en nuestro ser va la autoconservación y "puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza"[15], todo apunta en la ética spinozista a que tales pasiones mutan, convirtiéndose en acciones gracias al conocimiento de las repercusiones que tienen las pasiones alegres en el modo humano. Ser consciente de las implicaciones que pueden derivarse de la alegría es ser consciente de nuestra propia *potentia*; asumiendo esto, el modo humano toma conciencia, valga la redundancia, de sí mismo como entidad desde la cual se inicia toda acción que

[12] El concepto de *affectus* es fundamental en el sistema filosófico spinozista. Alude, directamente, a toda afección del cuerpo que provoca un aumento o una disminución de la potencia de actuar de dicho cuerpo y, por ende, de la idea generada por tal afección.

[13] E, II, pr. 29 sch.

[14] E, III, pr. 11 sch. (a).

[15] E, IV, pr. 28 sch. (b).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 43-51.

pudiese afectarle. Una vez percibida la experiencia beneficiosa de la pasión alegre por su propio ser, el modo humano pasa a estar capacitado para comprender lo que Spinoza denomina *nociones comunes*[16]. Podría decirse que, en este instante progresivo, queda fijada una pauta interna en la disposición reflexiva del ser humano que le permite reconocer qué le es común a su propia naturaleza de forma individual y, por ende, a la naturaleza del modo humano en general. Esto nos sitúa en un punto en el que puede deducirse fácilmente que la transición del primer al segundo género de conocimiento implica un tránsito colectivo[17]. Asumido todo ello, el modo humano, capacitado para reconocer las ideas confusas, y por lo tanto inconvenientes, medita toda acción e idea desde una nueva forma de estar fijada por el concepto de *fortaleza*. Ahora: "Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren a la mente en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad."[18]

Esta fortaleza interiorizada por el modo humano, esta *fortitudo animi*, siguiendo la voz latina, podría reconocerse en este momento como la "virtud representativa del ejercicio de la libertad"[19], en la que la acción racional que el modo humano inicia, tanto para consigo mismo como para otro modo, queda plenamente optimizada gracias a la mentada fortaleza. Inserto en el progreso inmanente y reincidiendo en su propio *conatus*, todo ser ocupa en este instante un lugar en el origen de la acción gracias a cierta forma de mesura o cautela que hace que, de forma clara y distinta, pueda reconocer la alegría, tan próxima como beneficiosa para su propia naturaleza.

El itinerario descrito por el modo humano durante el progresivo avance en los géneros de conocimiento provoca, en cierta medida, que nos preguntemos por el sentido de la consecución del género supremo, ya que en este estadio cognitivo, en el que la acción racional y las nociones comunes hacen acto de presencia, parece que el modo humano alcanza su plenitud y máxima libertad. Anticipándome a posibles interpretaciones de corte metafísico o místico, he de decir que el logro del tercer género de conocimiento no implica ninguna suerte de conocimiento trascendental. Anunciado ya en el Escolio II (a) de la Proposición XL del Libro II, el género de conocimiento supremo queda asimilado como *ciencia intuitiva* y no viene a representar otra cosa que la simple consecuencia lógica del progreso inmanente de todo modo humano. Salvando la complejidad que detenta tanto ofrecer una explicación más profunda sobre el controvertido paso del segundo al tercer género de conocimiento como desarrollar una exposición más amplia de la significancia de este último en el *corpus*

[16] Las *nociones comunes*, entendidas en el marco de la filosofía spinozista como una suerte de posibilidad fenomenológica, dotan al modo humano de la capacidad de discernir entre lo alegre y lo triste, calificando simultáneamente toda acción puesta en práctica por dicho modo como *racional*. En este tránsito entre el primer y segundo género de conocimiento la razón adjetiva toda acción, concediendo así la suficiente potestad a las nociones comunes como para poder asegurar el progreso desde el género primario al secundario.

[17] Esta aplicación de lo individual sobre el común de los seres constituyentes de una comunidad, podría ser el preámbulo introductorio a la vertiente política de la filosofía spinozista. La idea de *comunidad democrática*, desarrollada y expuesta en el *Tratado teológico-político*, no es más que la manifestación político-social de algo que le es propio al modo humano, según Spinoza.

[18] E, III, pr. 49 sch. (a).

[19] Hernández Pedrero, Vicente, «*Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia» en *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna. San Cristóbal de La Laguna, 2012. pp. 51-59.

filosófico spinozista, sí creo necesario apuntar algunas nociones constituyentes del último género, fundamentales para poder exponer la explicación del tema que me ocupa. Obviando aquellas explicaciones por innecesarias, el modo humano, entendido como realidad finita ubicada en el tercer género de conocimiento, parece estar capacitado para intuir la Sustancia infinita; el proyecto eudaimónico que subyace a la progresiva sucesión de géneros de conocimiento culmina en el *amor Dei intellectualis*, instante en el que cada modo, habiendo intuido aquella Sustancia, participa de la "mayor alegría que puede darse" y, por lo tanto, de la "mayor tranquilidad de la mente"[20] que pudiera experimentar. Aquí, lo que supone e implica la potencialidad del pensar *sub specie aeternitatis* rebasa lo temporal y durable para abrazar lo *eterno*; ahora "sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos."[21] El potencial del modo humano, entendido como finitud inmanente, eclosiona por completo en el momento en el que concibe su cuerpo en su esencia, formando parte de la extensión finita vinculada a una forma de pensamiento infinita. La mente, proyectada desde el tercer género de conocimiento "cuya mayor parte es eterna"[22], se muestra capacitada para crear y asumir un sentimiento que, en vida del cuerpo, hace que la *idea de la idea* de la mente, es decir, "la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo de pensar, sin relación al objeto"[23], pueda adoptar la forma de pensar eterna. Pensar desde lo finito bajo cierta forma de eternidad amplía al máximo las posibilidades de autorrealización del modo humano. Las implicaciones y suposiciones del pensar *sub specie aeternitatis* superan la propia finitud del cuerpo que *lo* acoge, transgreden lo temporal y/o durable, situándose en un plano caracterizado fundamentalmente por la *atemporalidad*. Del conocimiento abstracto de la razón, característico del segundo género de conocimiento, se llega a un tipo de conocimiento específico del tercer género, el conocimiento de las *cosas singulares*, el cual nos permite en última instancia superar el miedo a la idea de la muerte.

Con la exposición de esta peculiar forma de conocimiento, Spinoza subvierte las *limitantes* propiedades de todo modo humano adjudicadas por el pensamiento religioso. La idea de la posibilidad de la existencia de un alma inmortal está totalmente excluida de la filosofía spinozista; posibilidad que, si se sigue el discurso del pensador holandés, comienza a fraguarse en el temor ante la idea de la desaparición del cuerpo, dada su propia finitud. En el discurso de Spinoza, la finitud del cuerpo no supone ningún tipo de impedimento para poder alcanzar la mayor tranquilidad de la mente y, por ende, poder diluir el temor ante la idea de la muerte ya que "quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna."[24] En vida del cuerpo, de una extensión finita cualificada para muchísimas cosas, la mente está capacitada como para poner en práctica el pensar *sub specie aeternitatis*, forma de pensamiento spinozista que permite al modo humano ser partícipe de la esencia de *aquella* Sustancia mediante la intuición de la misma. La limitación temporal, fijada por la duración de lo extenso, se interpreta por tanto como espacio de tiempo en el que el modo humano despliega su potencia hasta *pensar* la eternidad, hasta experimentar el *amor Dei intellectualis* y con ello la *acquiescentia*: "El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno.[25] Por otra parte, como del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que la mente humana

[20] E, V, pr. 32 dem.
[21] E, V, pr. 23 sch.
[22] E, V, pr. 39.
[23] E, II, pr. 21, sch.
[24] E, V, pr. 39.
[25] E, V, pr. 23.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 43-51.

puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo, no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece."[26]

Expuestas someramente las principales características de cada uno de los géneros de conocimiento, en función de los intereses de la temática de este escrito, creo oportuno rescatar para finalizar la lectura que de la *Ética* hace Antonio Negri, y en concreto aquella que se centra principalmente en el Libro V de dicha obra. La caracterización que Negri realiza del pensamiento spinozista adjetivándolo como subversivo es fundamental, si lo que se pretende es percibir el impacto que supuso, y supone, la aparición de la obra de Spinoza en su conjunto. La interpretación del pensador italiano conveniente para este escrito puede encontrarse en *Spinoza subversivo*, en concreto en alguno de los capítulos que constituyen dicha obra y en los que aborda conceptos aquí tratados. Es en «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*», capítulo VII de la citada obra de Negri, el lugar en el que el pensar *sub specie aeternitatis* hace acto de presencia, junto a las *nociones comunes* y al *amor Dei Intellectualis*, característicos del segundo y del tercer género de conocimiento respectivamente. La lectura en clave política que Negri despliega en este capítulo da cuenta del potencial que detenta el modo humano para autorrealizarse, en tanto que extensión finita, en el devenir inmanente de los géneros de conocimiento. Desmarcándose de sus primeras interpretaciones[27] de la *Ética*, Negri modifica su postura pasando a entender como posible el hermanamiento entre ideas irreconciliables en un principio. Ahora: "La idea de democracia y la de eternidad se tocan, se contienen la una a la otra, se cruzan, en definitiva, en la metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*. El materialismo se practica en torno a un tema incongruo: el «devenir eternos»."[28]

La imbricación de ambas dimensiones, a saber, la colectiva y la individual, aunque cuestionable[29], parece darse a la perfección tanto desde una valoración cuantitativa como desde una cualitativa si seguimos a Negri en su autocrítica. El proyecto democrático spinozista, fundado en las premisas expuestas en la *Ética* y explicitado en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*, representa ahora la mejor forma de gobierno posible para que el modo humano pueda desarrollar plenamente su potencia, como elemento constituyente de la "forma más perfecta de socialización política."[30] Recordando la definición spinozista de democracia como *omnio absolutum imperium*, Negri rescata la figura de pensamiento *sub specie aeternitatis*, situándola en un punto en el que la praxis de lo absoluto, si tenemos en cuenta la definición de democracia de Spinoza indicada recientemente, y el pensamiento de lo eterno, confluyen en un mismo lugar y un mismo tiempo. Con esta adaptación de ambos contextos, la eternidad se percibe entonces como guía, como referente vital que determina el pensar que aspira al absoluto ideal. Desde la perspectiva de la temática aquí tratada resulta fundamental señalar la concatenación de Proposiciones que Negri emplea para argumentar qué implicaciones y suposiciones afectan al pensar *sub specie aeternitatis*, en concreto

[26] E, V, pr. 38 sch.

[27] Véase Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción de Gerardo de Pablo. Editorial Anthropos (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México). Barcelona, 1993.

[28] Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales.* pp. 128-129.

[29] Depositar toda la confianza en el compromiso ético latente en este modelo democrático, interpretado aquí como manifestación colectiva de potencia, puede resultar arriesgado, en vista de la posible merma que podría sufrir el conocimiento del modo humano a título individual.

[30] Ibídem. p. 130.

aquellas que vinculan eternidad con la superación de la idea de la muerte. El modo humano partícipe del tercer género e inserto en la sociedad democrática spinozista, eleva a eterno aquellas *nociones comunes* haciendo de la *praxis* un acto eterno en sí. Si tenemos esto en cuenta partiendo de lo que Spinoza anuncia en la Proposición LXI del Libro IV, es decir, que "el deseo que surge de la razón, no puede tener exceso"[31], la *cupiditas* spinozista disuelve con su incesante impulso el temor ante la idea de la muerte. Todo apunta a que el pensar bajo una especie de eternidad garantiza la liberación del modo humano en muchos sentidos. En palabras de Negri: "La experiencia de la muerte como experiencia de un absoluto límite negativo da un relieve de eternidad al movimiento del deseo; y esta luz de eternidad se refleja en el movimiento de socialización política, en la democracia, como horizonte de la *multitudo*, contra el conjunto de todas las resistencias y los obstáculos que la soledad, la guerra y el poder oponen al deseo de comunidad."[32] Desaparecido el temor ante la idea de la muerte, como implicación del pensamiento que ya es eterno, la libertad queda desvelada como *devenir eternos*, tal y como apunta el pensador italiano. Ahora bien, es necesario puntualizar que experimentar la muerte o asumir la idea de la misma son cuestiones fácticamente diferentes, por lo que tener claro en qué consiste cada una de ellas es crucial para esclarecer el propósito de Negri respecto a la propuesta ética spinozista. Recordemos aquella aclaración realizada anteriormente respecto a la duración de lo extenso: el cuerpo perece, se percibe de forma clara y distinta sin duda alguna, pero ello no implica que el pensamiento también lo haga. Spinoza *dixit*: "Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que permanece después de la muerte."[33]

Siguiendo ahora la terminología de Negri, la *metamorfosis* que implica la muerte limita toda pulsión de la *cupiditas*, culminando en la total *destrucción* de lo extenso, pero esto no conlleva que la idea que se pueda tener de la desaparición absoluta del cuerpo condicione el pensar del modo. La posibilidad de la existencia de un alma inmortal quedaría abierta gracias al temor al cese vital de lo extenso, lo que limitaría en última instancia el desarrollo potencial del modo humano; la negación de la existencia de un alma inmortal sitúa en la finitud del modo su propia posibilidad de expansión gracias al pensamiento que lo acompaña, siempre y cuando dicho modo se adhiera a la "idea de una metamorfosis positiva, expresada únicamente por la alegría que no puede tener exceso."[34]

En esta tesitura, las posibles interpretaciones desde una perspectiva mística o idealista de lo que implica el concepto de eternidad quedan totalmente anuladas, como consecuencia de una materialista praxis constitutiva que ya *eternizada* completa plenamente todo acto del modo, para consigo mismo y, por ende, para los demás. Este traer la eternidad al plano de la praxis es lo que diferencia la originaria postura de Negri, sita en *La anomalía salvaje*, de la expuesta en *Spinoza subversivo*. Corrigiendo su interpretación, ahora pensamiento y extensión hacen del modo un ser eterno que, durante el transcurso del proceso inmanente de avance en los géneros cognitivos, deviene eterno. Apoyándose en la Proposición XXII y XXIII del Libro V de la *Ética*, Negri justifica su argumento, quedando corroborado al acudir al Escolio de la Proposición XXXI del mismo Libro. Devenir eternos queda asimilado como perseverar en la conservación

[31] E, IV, pr. 61.
[32] Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales.* p. 132.
[33] E, V, pr. 34 sch.
[34] Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales.* p. 134.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 43-51.

del propio ser de todo modo, persistencia que en la experiencia de la praxis constitutiva, amparada en el género de conocimiento supremo, sirve como fundamento de lo eterno.

Secundando lo advertido por Negri, no cabe duda de que los conceptos manejados durante el desarrollo de este escrito se prestan fácilmente a ambiguas interpretaciones, sobre todo el de eternidad, tan cercano al de inmortalidad, conceptualmente hablando. Aun así, y ahora también con Negri, la "alusión a una metamorfosis de lo eterno de la materialidad existencial resulta irresistible."[35] Abrazar la eternidad desde la finitud impuesta por lo durable, y por lo tanto limitada por el tiempo, sólo será posible en un devenir eterno, es decir, en una consecución de un pensamiento atemporal procurado bajo una especie de eternidad, el cual confiere al modo un *estar* al margen de lo durable.

> (…), aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra mente, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra mente dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración.[36]

Bibliografía

Benito Olalla, Pilar (2015), *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Hernández Pedrero, Vicente (2012), *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, San Cristóbal de La Laguna.

Negri, Antonio (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción de Gerardo de Pablo, Editorial Anthropos (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México), Barcelona.

Negri, Antonio (2000), *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales.* Traducción y edición de Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid.

Spinoza, Baruch (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez Basalo. 3ª ed. Editorial Trotta, Madrid.

Spinoza, Baruch (1990), *Tratado breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruch (1986), *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.

[35] Ibídem. p. 137.
[36] E, V, pr. 23 sch.

La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político de signo emancipador

Jorge POLO BLANCO

Universidad Técnica del Norte (República del Ecuador)

Introducción

Trataremos de mostrar que la filosofía de Nietzsche, contrariamente a lo que se ha sostenido en demasiadas ocasiones, es antes que cualquier otra cosa una filosofía eminentemente *política*. Pero, y en esto también intentaremos contravenir ciertas lecturas casi hegemónicas durante las últimas décadas, nuestra propuesta se fundamentará en la imposibilidad de hallar en el pensamiento nietzscheano elementos teóricos capaces de sustentar un pensamiento político de signo emancipador. Para ello, impugnaremos todas las "lecturas expurgatorias" que han pretendido ignorar al Nietzsche concreto y viviente, un pensador radicalmente reaccionario y anti-socialista (entendiendo esto último en un sentido amplio, toda vez que los anarquistas también merecieron su odio visceral) que reaccionó con sumo horror ante los hechos de la Comuna de París y que aplaudió su sangriento aplastamiento. Veremos que siempre estuvo al tanto de la coyuntura sociopolítica de su época, y detestó profundamente al movimiento obrero. De hecho, estuvo muy conmocionado por la expansión de lo que él mismo denominó la "Hidra Internacional". Su moral aristocrática no encerraba ninguna metáfora empleada para trazar una crítica "cultural" y "estética" de la civilización occidental; esa visión aristocrática del mundo, por el contrario, era absolutamente literal. Pero, además, comprobaremos que la propia ontología nietzscheana, basada en la "voluntad de poder", y que nosotros calificamos de *darwiniana*, es incompatible con cualquier visión política de signo transformador, progresista y emancipador.

La biografía de un reaccionario radical

Creemos que los análisis de Georg Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*, obra aparecida en 1954, siguen siendo cruciales para situar e interpretar la filosofía nietzscheana en su justa medida; y ello a pesar de que sobre dicha interpretación se superponen densísimas "décadas posestructuralistas", que vinieron a ofrecer una lectura muy distinta de la obra de Nietzsche. En muchas ocasiones se ha podido acusar a Lukács de caricaturizar el pensamiento nietzscheano, construyendo una suerte de anacrónico "Nietzsche hitleriano". Pero también se ha hecho una caricatura de "lo que Lukács dijo sobre Nietzsche", pues en verdad los análisis del filósofo húngaro son mucho más refinados:

> Lo coherente y lo sistemático radica precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo. Si consideramos desde este punto de vista los abigarrados y multiformes mitos nietzscheanos, contradictorios entre sí, descubrimos en seguida su unidad final, su intrínseca concatenación: todos ellos son mitos de la burguesía imperialista encaminados a movilizar todas las fuerzas contra su enemigo fundamental. No resulta difícil descifrar que la lucha entre los señores y la horda, entre los hombres superiores y los esclavos, es simplemente la contrafigura míticamente caricaturesca de la lucha de clases"[1].

Su obra es una polémica constante con y *contra* el socialismo, y ello a pesar de que "en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo[2]. Pero olfateó un peligro tremendo. "Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percatan instintivamente de las tendencias «peligrosas» de su tiempo, e intentan darles la batalla en el terreno de la filosofía"[3]. Una serie de acontecimientos y procesos históricos causaron honda impresión en su espíritu, y entre ellos no ocupan un lugar menor la Comuna de París de 1871, el desarrollo (particularmente fuerte en Alemania) de los partidos obreros de masas y las leyes de excepción dictadas por Bismarck contra los socialistas en 1878. Ése es el marco sociopolítico en el que piensa y escribe Nietzsche, y no puede soslayarse de ningún modo salvo que queramos elaborar de su obra una hermenéutica radicalmente descontextualizada. Esta premisa de Lukács nos sigue pareciendo esencialmente correcta, y en ella abundaremos.

Uno de los países más solidarios y humanitarios con los refugiados de la Comuna derrotada, que huían de la feroz represión desatada en toda Europa, fue precisamente Suiza. Allí se encontraba en esos precisos momentos Nietzsche, que contemplaba horrorizado esta acogida ofrecida por el país helvético. Los *communards* asilados editaban folletos, periódicos y libros; delegados de la Internacional llegaban desde todos los puntos del continente, y celebraron sus congresos en Ginebra, Lausana y Basilea, ciudad esta última donde Nietzsche obtuvo su cátedra en filología. Y todo ello, no cabe la menor duda, conmocionaba al pensador dionisiaco. "¿Nietzsche estaba absorto e indiferente a los sucesos histórico-políticos, como sostiene la escuela de interpretación tradicional, la hermenéutica de la inocencia del *Nietzschéisme*?"[4]. Resultaría insostenible responder afirmativamente a semejante cuestión,

[1] Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 322.
[2] Ibídem, p. 256.
[3] Ibídem, p. 253.
[4] González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 94.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 53-65.

toda vez que mantenía correspondencia con el reaccionario Carl Ernst von Gersdorff, un oficial en activo del ejército prusiano que, durante los episodios de la Comuna, permaneció acampado en Saint Denis, a tan solo nueve kilómetros del centro de la ciudad y participando en el sitio de la misma. Desde allí, a tan corta distancia del núcleo ardiente del mayor conflicto social que jamás hubiera azotado a la Europa moderna, escribía al filósofo alemán, el cual seguía los acontecimientos con vivo interés.

Gersdorff, a primeros de Abril de 1871, justo una semana antes de la proclamación de la Comuna, le decía a su amigo Federico con tono de extremada preocupación que dónde estaban los hombres de acción capaces de ponerle un freno perdurable al "movimiento de los rojos"[5]. E inmediatamente después de que los comuneros fueran sanguinariamente derrotados, Nietzsche le respondió con estas palabras:

> Si hay algo que puede subsistir para nosotros tras este bárbaro período de guerra, es el espíritu heroico y al mismo tiempo reflexivo de nuestro ejército alemán, espíritu que para mi sorpresa, como descubrimiento casi bello e inesperado, he encontrado fresco y vigoroso, con el antiguo vigor germánico. Sobre esta base se puede construir. ¡Nuestra misión alemana aún no ha acabado! […] Todavía hay valentía, y valentía alemana. Más allá del conflicto de las naciones, nos ha dejado aterrorizados, por lo terrible e imprevista, la sublevación de la Hidra Internacional, presagio de muchas otras luchas futuras[6].

Nietzsche sentía verdadero pavor ante la potenciación de las luchas obreras organizadas, y su alivio fue inmenso cuando éstas fueron aplastadas. El ejército prusiano (la "misión alemana", que dice Nietzsche) contribuyó de forma portentosa a dicho aplastamiento. Porque nuestro filósofo tenía un enemigo muy claro, a saber, esa *internationale Hydrakopf* que asomó sus garras para sacudir los cimientos de Europa. Nietzsche no duda en emplear ese término, "Hidra", utilizado por toda la prensa reaccionaria más o menos sensacionalista, para referirse a la AIT (organización en la que estaban Marx y Bakunin, como es bien sabido, y que ulteriormente sería conocida como Primera Internacional).

Nietzsche identifica a los socialistas como los nuevos bárbaros que destruirán la alta cultura europea. Su elitismo es feroz, y el desprecio por la revolución social infinito. Quedó existencialmente golpeado cuando dio pábulo al falso rumor, inventado por la prensa reaccionaria, de que los comuneros habían incendiado el museo del Louvre. Al parecer Nietzsche lloró de rabia e impotencia ante semejante "suceso"[7]. Y, aunque este factor apenas haya sido señalado o comentado, el inicio de su ruptura con Richard Wagner tuvo algo que ver con los sucesos de la Comuna, pues ante estos acontecimientos el músico se encontraba bastante más a la "izquierda" que Nietzsche (Wagner, incluso, había sido compañero de Bakunin en la revolución de 1848). No sólo hubo "motivaciones estéticas" en dicha ruptura. Y, en cualquier caso, el "estremecimiento artístico" del filósofo no se hizo eco de la carnicería desatada. "Se puede contrastar este comportamiento «humanista» y «sensible» de Nietzsche con respecto a las obras de arte del Louvre y su significativo silencio durante la sangrienta represión de los *communards* y la población civil. No hay una palabra en su *Nachlass* o en su correspondencia sobre la masacre y los fusilamientos en masa, la llamada *semaine sanglante* (21-28 de Mayo de 1871)"[8]. Ejecuciones masivas, más de treinta mil personas (incluidos

[5] Ibídem.
[6] Ibídem, p. 95.
[7] Ibídem, p. 96.
[8] Ibídem, p. 97.

niños y niñas) ajusticiadas, una desatada represión en la que se empleó por primera vez ametralladoras. Deportaciones, persecuciones, encarcelamientos. Mientras Wagner consignaba en sus diarios, con impresión horrorizada, la magnitud y la extremada dureza de esa reacción, Nietzsche guardaba sobre todo ello un rocoso silencio. De hecho, y como ya habíamos apuntado, sólo tomó la pluma para celebrar la derrota de la Comuna.

Había sido testigo directo, además, de otro acontecimiento histórico de gran relevancia: el cuarto congreso de la Asociación Internacional del Trabajo, celebrado en Basilea en septiembre de 1869. La batalla contra el patriciado oligárquico de esta ciudad suiza (un encarnizado conflicto social jalonado por virulentas huelgas, que Nietzsche vivió en primerísima persona, entre otras cosas por los vínculos sociales que mantenía con las clases altas de la ciudad) había colocado a esta sección de la Internacional en la vanguardia del movimiento obrero europeo, por lo que es natural que se eligiese a Basilea como sede honorífica para el cuarto congreso. Éste fue anunciado en la prensa suiza como un verdadero acontecimiento. Se inauguró el encuentro el 5 de septiembre con una manifestación enorme que recorrió las principales calles de la ciudad, y la llegada de los ochenta delegados internacionales fue recibida por una multitud de cientos de obreros. Se hizo un acto solemne en el punto neurálgico de la ciudad, la Aeschenplatz, en el corazón del casco histórico; fue un mitin fervoroso repleto de discursos y música festiva. El congreso, cuyo lema principal era el mítico "proletarios del mundo, uníos", deliberó durante toda una semana, con sesiones públicas y a puertas abiertas, en el *Café National*, a unas pocas decenas de metros de la entrada principal de la Universidad de Basilea y del portal por el cual ingresaba todo el cuerpo profesoral, incluido el joven profesor de filología, un tal Friedrich Nietzsche. Colegas suyos en la Universidad, como el economista von Schönberg, intervinieron en el debate para analizar algunas dimensiones de la "cuestión obrera". Es de todo punto inconcebible, por lo tanto, que Nietzsche no prestara una intensa atención a un evento de semejante magnitud; muy al contrario, parece evidente que la oleada obrera y socialista despertó en él una profunda inquietud que dejó su impronta en gran parte de sus escritos, tanto esotéricos como exotéricos, publicados y no publicados.

¿Cómo iba Nietzsche a soslayar la “cuestión obrera”, cuando la tenía literalmente delante de sí? La *soziale Frage* ocupaba una posición nuclear en su interpretación desasosegada de la vida moderna, aunque no mencionase jamás a Marx y a Engels (sí hizo, en cambio, referencias a Bakunin y a Lassalle). Sin embargo, se sabe que en su biblioteca había material bibliográfico vinculado a diversos estudios económicos; en algunos de esos volúmenes se hacía referencia a las teorías de Engels y Marx, e incluso en varios de aquellos textos el nombre de éste último aparece subrayado con doble línea[9].

> Después de vivir en carne propia el surgimiento vigoroso del movimiento obrero alemán en Leipzig, convivir con el conflicto social más importante de la Basilea moderna (las huelgas salvajes de 1868/1869) y el despliegue del congreso de la odiosa «Hidra Internacional» (como le llamaba a la I Internacional), un Nietzsche estresado tiene unas vacaciones en Lugano. Allí, en el cuaderno VII (fines de 1870-abril de 1871) escribe amplios comentarios sobre la cuestión social, la lucha de clases, reflexiona sobre su teoría del poder y el estado, fragmentos que no serán incorporados, por sugerencia de Richard Wagner, a su libro *El nacimiento de la tragedia*[10].

[9] Brobjer, Thomas H., *Nietzsche´s Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign, 2008, p. 70.

[10] González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 109.

Los Wagner, en efecto, aconsejaron a Nietzsche no incluir ciertos elementos sociopolíticos por ser excesivamente reaccionarios. Porque, y he aquí un elemento importante, una temática tan aparentemente alejada de la "moderna cuestión social" se hallaba atravesada, sin embargo, por las cuestiones políticas y las derivas sociales más acuciantes de su contemporaneidad. Su crítica frontal al socratismo, por ejemplo, se encuentra tamizada por la portentosa irrupción protagónica y violenta de las clases populares en Europa. Y es en ese sentido que presta atención a la "oclocracia", que era el nombre despectivo utilizado por la aristocracia antigua para referirse al dominio en la *polis* del voto mayoritario de la plebe y del vulgo. Nietzsche despreciaba los procesos "democratizadores" en la Atenas clásica porque también los despreciaba en la Europa del siglo XIX. Su interpretación del mundo antiguo, en suma, también venía determinada por su visión política.

En los esbozos de un plan para un libro inconcluso, titulado *Socrates un der Instinct*, en 1869, proyectaba dedicar un capítulo a teoría del Estado[11]. Y en otros pasajes, con descarnada y explícita vehemencia, Nietzsche arroja vituperios contra los "Derechos Fundamentales del Hombre" y contra la "Dignidad del Trabajo", para reclamar la imperiosa necesidad civilizatoria de que una gran masa siga trabajando para una minoría privilegiada (una élite brillante que debe ser sustraída de la "lucha por la existencia", a expensas de la mayoría). Funesto fue el momento, dice, en el que los *esclavos* fueron estimulados para pensar más allá de su condición. Pero cuidado, porque no se trata de una mera "aristocracia intelectual", toda vez que Nietzsche señala que los verdaderos "genios" sólo pueden surgir dentro de una selecta minoría que domine autoritariamente el orden social. La gran cultura debe ser accesible a unos pocos, por lo cual es absurdo postular programas educativos para el pueblo trabajador. Pretender ofrecer una suerte de "formación cultural" generalizada era, además, un proyecto verdaderamente anti-germano[12]; véanse, en ese sentido, la serie de conferencias que Nietzsche impartió en Suiza en los primeros meses de 1872[13]. Y como prueba de que en dichas tesis no hay meros componentes "moralizantes" o "estetizantes", podemos acudir al aforismo 206 de *Aurora*, texto de 1881. Allí, un Nietzsche más tardío, sigue señalando que el conflicto social que conmueve y conturba a Europa podría solucionarse importando fuerza de trabajo de origen chino, toda vez que esta industriosa mano de obra, que soporta bien el dolor físico, podría ser ilimitadamente explotada sin que mediasen disputas laborales o cuestionamientos morales.

Una ontología darwiniana y un programa ético-político profundamente anti-socialista

Como certeramente apuntó Lukács, debemos fijarnos bien en "el contenido ético-social de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo"[14]. ¿En qué sentido? La clave de bóveda de dicha polémica radicaría en ese enraizamiento, que traza en su genealogía de la moral, que vincula de forma íntima y soterrada al cristianismo con los movimientos democráticos y socialistas. El socialismo, asegura, es una suerte de moderna reformulación cristiana. Un mismo "instinto" subyace a ambos. Los promulgadores modernos de la moral de esclavos, esos abyectos socialistas, estarían conectados a las milenarias raíces de la reactiva moral

[11] Ibídem, p. 112.
[12] Ibídem, pp. 115, 123, 138, 147 y 148.
[13] Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879). Vol.2*, Alianza, Madrid, 1982, p. 143.
[14] Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 296.

cristiana. Por consiguiente, cuando Nietzsche se presenta como el Anticristo a lo que aspira en realidad es a combatir el socialismo, destruyendo las raíces morales de éste. La consigna nietzscheana podría ser ésta: volver a la naturaleza, esto es, atreverse a ser inmorales como ella lo es. Matar a Dios, para quebrar la última inhibición metafísica que impide el paso a un revivificante salvajismo.

En *El anticristo* señala con claridad que "bueno" es todo aquello que eleva o incrementa nuestro *poder*, y en ello radica la verdadera felicidad. Y "malo" es todo aquello que procede de (o conduce a) la *debilidad*. Ése es el binomio categorial en el que Nietzsche se mueve. Y sentencia sin ambages: "Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres"[15]. Compadecerse de ellos es extremadamente nocivo, como siempre hizo el cristianismo, que tomó partido por lo débil. Por eso a quien más odio profesa es a la "canalla socialista" y al Estado "democrático", porque tanto unos como otros pretenden otorgar derechos iguales a los naturalmente desiguales.

El cristianismo, matriz espiritual y moral de todos los socialismos, según Nietzsche, hizo del hombre un animal corrompido, toda vez que sus instintos vitales quedaron difamados, aletargados y adormecidos. "La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia"[16]. Y el cristianismo, que es apoteosis de la anti-vida, encumbra el mayor de los valores nihilistas: la compasión. Y cuando se hace de la compasión *la* virtud por antonomasia, en suma, la vida misma empieza a quedar mermada desde su raíz[17]. Pero el significado histórico de la ética nietzscheana, ésta es nuestra tesis y abundamos en ella, tiene mucho que ver con la ética de la clase socioeconómicamente dominante, y ello no obstante tuviese él mismo o no consciencia de ello; aunque, bien en verdad, en muchas ocasiones parece tener plena conciencia de que es eso mismo lo que está defendiendo, y "con su crítica irónica y su *pathos* poetizante destaca cabalmente lo que hay en el hombre capitalista de egoísta, de bárbaro y de bestial, como cualidades características del tipo al que moralmente debe aspirarse"[18].

Su ética, desde luego, no alberga ningún viso de universalidad, pues no pretense ser válida para todos los hombres; es una ética para los "señores" dominantes, cualitativamente distinta a la moral plebeya y borreguil de los de abajo. Ni siquiera su "teoría del conocimiento" puede desligarse por entero de esa perspectiva, pues las apelaciones al irracionalismo vitalista, al inexorable "devenir heraclitiano" que no puede ser reducido a ninguna conceptualización verdadera y la apelación, en definitiva, a la incognoscibilidad del mundo, tienen mucho que ver con ese miedo a que las clases trabajadores tomen consciencia crítica de su posición histórica a través de algún *corpus* teórico capaza de ofrecer un conocimiento sociológico objetivo[19].

Bien es cierto que Heidegger ya quiso exonerar a Nietzsche de todo "biologismo"[20]. Pero, en el parágrafo 62 de *Jenseits von Gut und Böse*, asevera de forma categórica: "En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre,

[15] Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 2004, p. 32.
[16] Ibídem, p. 35.
[17] Ibídem.
[18] Ibídem, p. 288.
[19] Ibídem, p. 323.
[20] Heidegger, Martin, "El pretendido biologicismo en Nietzsche", en *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 402-410.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 53-65.

son siempre la excepción […]"[21]. Y el cristianismo, apostilla, al tomar sistemáticamente partido por todos estos "fracasados", ha contribuido de forma decisiva a conservar demasiados seres "que debieran haber perecido"[22]. Este es el caustico diagnóstico. Cuando los valores (o "anti-valores") cristianos "prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean", lo que estaban haciendo, sin duda, era trabajar en el "*deterioro de la raza europea*"[23]. La cristiandad insufló veneno sobre todos los instintos fuertes que, con crueldad indiferente, quieren sobreponerse y dominar. Esos "instintos fuertes y peligrosos", tales como la astucia, la rapacidad, el ansia de venganza o la sed de poder, son calumniados y moralmente degradados. La "moral de rebaño", aquélla que ponen en juego los débiles y los enfermizos, toma posiciones preeminentes.

Pero, por muchos intentos que se hagan para "des-biologizar" la filosofía nietzscheana, lo cierto es que muchas concepciones sociales reaccionarias se apoyaron en la biología, y de ello tampoco estuvo exento el filósofo alemán. "En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es, para nosotros, ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista *social* […]"[24]. Aunque no es tan ociosa esa discusión, toda vez que nosotros consideramos que el darwinismo nietzscheano se infiltra en el mismísimo interior de su ontología. Es verdad, concede Lukács, que todos aquellos que se empeñan arduamente en "desnazificar" a Nietzsche tienen razón al observar que su concepto de "raza" no es exactamente análogo al empleado por Gobineau, Chamberlain o finalmente Rosenberg[25]. Pero su diferencia tampoco es abismal o inconmensurable, toda vez que también Nietzsche trata de fundar biológicamente los antagonismos sociales. Y aunque es cierto que nunca habla de la supremacía de la raza aria, no es menos verdad que su referencia a la "bestia rubia" alberga connotaciones inquietantes, aunque pareciera que muchos de sus intérpretes quisieran reducir dicha referencia a una "metáfora inofensiva"[26]. Cuando, quizás, *precisamente* la filosofía nietzscheana sea la más desprovista de inocencia en lo que al uso de metáforas se refiere.

Porque, en efecto, la "animalización" del ser humano tiene un objeto político bien definido:

> Nietzsche se ve obligado, ante el ejemplo de la *Commune*, a estimular la crítica reaccionaria al antropocentrismo vía un razonamiento perverso: si la teorización revolucionaria de los derechos del hombre instituye un signo evidente y fuerte de igualdad dentro del género humano y un signo absoluto de diferencia con el circundante mundo animal y natural, Nietzsche invierte la ecuación. Es el anti-Rousseau: radicaliza la diferencia entre hombre y hombre (genio-esclavo) y reafirma la eterna continuidad entre hombre y naturaleza […][27].

La forma-Estado preferente debiera ser una "objetivación de los instintos" que determinan la jerarquización aristocrática, y el orden social debe en última instancia conservar una

[21]Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid, 2006.

[22]Ibídem.

[23]Ibídem.

[24]Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 300.

[25]Ibídem, p. 289.

[26]Ibídem, p. 283.

[27]González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 123.

plasmación "natural" de la diferencia irreductible de señores y siervos. Expresando un odio profundo ante cualquier igualitarismo político, Nietzsche entiende que la moderna democracia no es más que la irrefrenable decadencia del Estado. Resulta difícil, en consecuencia, hallar connotaciones libertarias o emancipadoras en esta filosofía. Porque si para socialistas y anarquistas la explotación se halla fundada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico, que son contingentes y por ende pueden modificarse y superarse, para Nietzsche la "explotación" de unos a manos de otros no es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida; no, esa explotación es un dato inamovible, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida* (que, en su concepción, es pura *voluntad de poder*).

Pero cuidado, porque aquéllos que se niegan a pensar que en Nietzsche exista un "programa político" son inmediatamente contradichos por el propio filósofo: "Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde pondremos nuestra esperanza?"[28]. Ese énfasis en un "nosotros" revela que Nietzsche tenía muy presente quiénes eran "ellos", a los que combatía: demócratas, anarquistas y socialistas, todos ellos vástagos (la realización última) de la concepción cristiana del mundo. Todos ellos generan y recrean el "tipo humano más bajo". Y afirma explícitamente que son "los palurdos y los imbéciles del socialismo" los que pergeñan un ideal que no representa sino la "degeneración" total de la humanidad, convertida en un rebaño de animales disminuidos y pusilánimes que no pueden sino reclamar, desde su debilidad, "igualdad de derechos"[29].

La ordenación jerárquica es la única que puede combatir esa decadencia democratizadora. "Toda elevación del tipo humano ha sido siempre y seguirá siendo obra de una sociedad aristocrática, de una sociedad que cree en múltiples escalas de jerarquía y de valores entre los hombres y que, bajo una u otra forma, tiene necesidad de la esclavitud"[30]. Resultaría harto complicado querer minimizar o suavizar la potentísima carga sociopolítica de este pasaje, pues su lenguaje resulta muy explícito: "esclavitud", "casta dominante", "diferencia irreductible de las clases sociales", "súbditos" o "sociedad aristocrática" son términos difícilmente encuadrables en una interpretación de tipo meramente alegorizante.

Hay poca metáfora en los textos nietzscheanos. Inhibir la violencia y la rapiña, y extender tan principio a toda la sociedad, implica construir un orden que en realidad se manifiesta como *negación de la vida*:

> Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es esencialmente despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave), explotarlo […] Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque *vive*, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder[31].

[28]Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid, 2006, parágrafo 203.
[29]Ibídem.
[30]Ibídem, parágrafo 257.
[31]Ibídem, parágrafo 259.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 53-65.

Y, a continuación, alude al proyecto socialista, al que llama "ensueño", pues resulta del todo inconcebible proyectar una sociedad en la que no opere la explotación de unos hombres a manos de otros:

> La moda es entregarse a toda clase de ensueños, algunos adornados de colores científicos, que nos pintan el estado futuro de la sociedad, cuando se haya despojado de toda «explotación». Esto suena a mis oídos como si se prometiese inventar una forma de vida que se abstuviese de toda función orgánica. La «explotación» no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la *naturaleza misma* de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aun admitiendo que esto sea una teoría nueva, es en realidad el hecho *primordial* de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo[32].

Este parágrafo 259 de *Más allá del bien y del mal* es nuclear para comprender de forma cabal el pensamiento nietzscheano. En él encontramos sistematizados todos los elementos: su ontología, cuando afirma que el ser de todo lo ente es la "vida", la cual no es otra cosa que pura "voluntad de poder"; pero su vitalismo, que en muchas ocasiones apenas escapa de los límites del puro biologismo, se traduce en una comprensión naturalista (y darwiniana) de la historia humana y del orden social. Los socialistas, ingenuos además de decadentes, pretenden extirpar algo que es de suyo inextirpable: la explotación de unos hombres a manos de otros. Porque la naturaleza es irreductiblemente jerárquica y violenta, y en ella los fuertes (los señores) dominan ineluctablemente a los débiles (siervos). En base a todo ello, nosotros aventuramos aquí una hipótesis, a saber, que la noción de "voluntad de poder" en Nietzsche puede leerse como una forma de *darwinismo ontológico*. O tal vez convenga más decir que su ontología es darwiniana.

La "moral de esclavos" ha subvertido el orden de la "moral de señores". Ésta fue derrotada a manos de un sutil y deletéreo enemigo. Supongamos que las víctimas, los oprimidos, los que sufren y los esclavos, dice Nietzsche, se pusieran a moralizar; el resultado sería que todo aquello que resulta poderosos, violento, altivo y avasallador sería valorado como "malo"; mientras que la humildad apocada, la piedad o la "bondad del corazón" serían valorados como "buenos"[33]. Pero esta moralidad es antinatural, contradice el principio último de la vida:

> A riesgo de escandalizar a los oídos castos, doy como un hecho que el egoísmo es parte integrante del alma aristocrática; afirmo la creencia inquebrantable de que seres «como nosotros» tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que es la justicia misma[34].

El egoísmo de los poderosos se impone, se debe imponer. Y pongamos mucha atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática, ese vínculo de dominio, es una "ley primordial de las cosas". En ese sentido, para el tipo humano "aristocrático", los otros aparecen siempre instrumentalizados. "El hombre que lleva en sí grandes designios considera a todos los que encuentra en su camino

[32]Ibídem.
[33]Ibídem, parágrafo 260.
[34]Ibídem, parágrafo 265.

como medios para llegar a su objetivo, como freno y obstáculo o como un alto y un reposo pasajero"[35].

Se puede sostener que en Nietzsche no existe una filosofía política explícita y sistemática o, si acaso, que sus ideas políticas habrían sido expresadas únicamente a modo de "epigramas relámpago y proclamaciones apoteósicas"[36]. Pero resulta bastante insostenible, a la luz de lo comentado, construir una imagen de Nietzsche en la que éste figure como una suerte de crítico cultural de la decadencia burguesa, tipo Baudelaire[37]. Resulta cuanto menos problemático proyectar la figura de un esteta trasgresor, un rebelde repleto de pesimismo cultural que percibe y ausculta el espectáculo de la mediocridad imperante en la moderna democracia de masas. Nietzsche, en ese dibujo, sería en todo caso un impugnador del agotamiento espiritual de la humanidad, añorando desde una trágica soledad la presencia de hombres de excepcional talento en un contexto de vulgarización extrema de la vida cultural. Como si todo su lamento fuese por el vaciamiento de la *Kultur* a manos de la *Zivilisation*, tal y como este antagonismo se manifestara en Thomas Mann[38]. Bajo esta perspectiva, sería un denunciante de ese inmenso vacío (o desierto) que se iba extendiendo por la superficie y por las entrañas de una cultura europea agostada. Pero es del todo infundada esa figuración de un Nietzsche desentendido de los temblores económico-políticos de su época[39]. De hecho, la coyuntura misma, tan convulsiva, determinó sus concepciones morales y sus interpretaciones profundas de la historia humana. Le preocupaba sobremanera que republicanos radicales, jacobinos y socialistas, promoviesen un exaltado empoderamiento de la *canaille*.

Utilizando una vez más una metáfora biológica, elemento significativo en sí mismo, afirma que la vida no reconoce ninguna solidaridad (ninguna "igualdad de derechos") entre las partes sanas y las partes enfermas de un organismo; estas últimas deberán ser amputadas, para que no sucumba el todo. Y pretender sostener o salvaguardar esos elementos morbosos es un ejercicio esencialmente antinatural[40]. Pero si esas apreciaciones se deslizan hacia el plano social, y lo hacen muy fácilmente, pueden dar lugar a teorías y prácticas de efectos monstruosos. Perfección y felicidad, asegura Nietzsche, es el "ensanchamiento extraordinario del propio sentimiento de poder", lo cual siempre va acompañado de un "vigor animal" o de una "excitación de las funciones animales"[41]. Y, por ello, el pensamiento nietzscheano entiende "la moral como negación de todo curso natural"[42], esto es, como algo extrínseco a la vida. La vida es lucha, un campo de fuerzas en permanente disputa, y ninguna exterioridad (moral o jurídica) debe interrumpir, modificar o corregir el resultado de dicha confrontación.

La libertad, para Nietzsche, supone una potenciación de los instintos viriles que se deleitan con la exaltación guerrera de la violencia y con el combate[43]. El sufragio universal, de igual modo, representa el triunfo de la mediocridad, el triunfo de los hombres inferiores. "La conclusión del sufragio universal, del sistema en virtud del cual las naturalezas más bajas se

[35]Ibídem, parágrafo 273.

[36]Conway, Daniel W, *Nietzsche y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 15.

[37]Sauquillo González, Julián, "Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire", en Raúl Sanz Burgos (Coordinador), *Nietzsche: modernidad y política*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 17-76.

[38]Mann, Thomas. *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011.

[39]Losurdo, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocrático. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turín, 2004.

[40]Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 488.

[41]Ibídem, p. 529.

[42]Ibídem, p. 126.

[43]Ibídem, p. 120.

imponen a las superiores y más contrastadas"[44]. La supersticiosa creencia en la igualdad, encarnada en todos los representantes de la decadencia y el resentimiento (entre ellos, los socialistas) desemboca en un marasmo de mediocridad en el que terminan sucumbiendo las naturalezas superiores, y entonces ya "todo se ha convertido en plebe"[45].

Y es aquí cuando empezamos a vislumbrar la ontología nietzscheana en toda su desnudez. "Todo lo que sucede y toda intención se pueden reducir a la intención de aumentar el poder"[46]. O, formulado de otra manera: "La vida, como la forma del ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerza"[47]. La vida, en su constitución íntima, es un esfuerzo perpetuo hacia la acumulación de poder. La tesis ontológica es explicitada por Nietzsche cuando señala que "la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder"[48]. Le es inherente a la vida una tendencia al ensanchamiento de la propia esfera de poder y, en ese sentido, "el egoísmo agresivo y defensivo no son cosas de elección o de «libre voluntad», sino la «fatalidad» de la vida misma"[49]. No sólo los cuerpos son voluntad de poder, pues también la historia, la sociedad y el mundo mismo son el resultado de múltiples fuerzas que guardan entre sí una relación de permanente pugna; una tensión violenta e irreductible, un combate interminable que jamás podrá alcanzar alguna suerte de reconciliación final, toda vez que esa voluntad de poder se halla inscrita de forma indeleble en la configuración íntima del ser de la vida[50]. Extrapolando ese mismo esquema a la escala de los pueblos, Nietzsche habla de la necesidad imperiosa de conquistar violentamente mediante la colonización y el comercio, pues sólo una sociedad *vitalmente* decadente ha renunciado a la guerra[51].

Señala Nietzsche que cuando el anarquista, "como vocero de capas *en declive* de la sociedad", reclama con indignación más "justicia" o "igualdad de derechos" en realidad no está sabiendo comprender por qué tienen ellos que sufrir[52]. Esa amarga queja, que no es más que una pulsión vengativa, en realidad procede de la debilidad y la impotencia. El socialista, asevera Nietzsche, atribuye el malestar y el sufrimiento a otros; es decir, busca culpables al propio padecimiento. En ese sentido, cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral e intelectual. "El cristiano y el anarquista –ambos son *décadents*. – Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla al mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la *sociedad*: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza –la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, sólo que pensada como algo más lejano…El mismo «más allá»"[53]. En otro lugar, y con extremo sarcasmo, Nietzsche abunda en la misma tesis, aseverando que todos aquellos que buscan "profundas injusticias" en el plano social no son sino impotentes resentidos cuyo único recurso, para no admitir su ignominiosa debilidad y su

[44]Ibídem, p. 571.
[45]Ibídem, p. 574.
[46]Ibídem, p. 440.
[47]Ibídem, p. 463.
[48]Ibídem, p. 464.
[49]Ibídem, p. 484.
[50]Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 128-140; Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005.
[51]Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 484.
[52]Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 113.
[53]Ibídem, p. 114.

autoculpable postración, es buscar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males[54]. Desde la perspectiva nietzscheana es enteramente improcedente buscar una responsabilidad en las estructuras económico-políticas, a la hora de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. "Los socialistas recurren siempre al instinto cristiano: este es su más fino ardid"[55]. También el neoliberalismo, por cierto, asegura que el individuo es siempre el *único* responsable de su propia situación.

La metáfora zoológica es verdaderamente sintomática: "Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: sólo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos […] Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza"[56]. Corregir ese desequilibrio de fuerzas, a través de una maniobra que consigue calificar como "malo" el hecho inexorable de que un ave rapaz debe atrapar con sus garras un cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de "la astucia de la impotencia", consiguieron establecer que "bueno" era el que no ataca, el que no hiere a nadie[57]. De su extremada debilidad, de su impotencia vital, emergió esa moralidad de corderos, de esclavos: convirtieron la debilidad en un mérito, en un signo de bondad. Seres vengativos y reactivos, socialistas de toda laya, urden "la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos"[58]. ¿Qué es lo que pretenden? "Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia […]"[59]. Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra "justicia", dice Nietzsche, pero no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano: "Todos estos son hombres del resentimiento, todos estos desafortunados y agusanados fisiológicamente" inyectan dosis de "mala conciencia" en los poderosos, que sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza, de su propia felicidad[60].

Podemos leer con atención otro de los pasajes más explícitos de la obra de Nietzsche: "Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter"[61]. Desde un punto de vista biológico, añade, es absurdo que el Derecho trate de contravenir, interrumpir o contener esa "auténtica voluntad de vida", que va beligerantemente en pos del poder, del incremento de poder. Porque, concluye, un ordenamiento jurídico concebido como un "instrumento *contra* toda lucha en general, por ejemplo cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda voluntad, sería un principio *hostil a la vida*,

[54]Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 501.
[55]Ibídem, p. 502
[56]Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Edaf, Madrid, 2000, Primer Tratado, parágrafo 13.
[57]Ibídem.
[58]Ibídem, Tercer Tratado, parágrafo 14.
[59]Ibídem.
[60]Ibídem.
[61]Ibídem, Segundo Tratado, parágrafo 11.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 53-65.

destructor y disolvente el hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada"[62]. Podemos inferir, en suma, que la ontología de Nietzsche proyecta una visión del mundo radicalmente reaccionaria, puesto que de ella se derivan necesariamente una política y una ética incompatibles con cualquier proyecto de transformación social dirigido por las clases populares, a las que odiaba con todas sus fuerzas.

Bibliografía

-Brobjer, Thomas H. (2008), *Nietzsche´s Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign.

-Conway, Daniel W (2011), *Nietzsche y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

-González Varela, Nicolás (2010), *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid.

-Heidegger, Martin (2000), "El pretendido biologicismo en Nietzsche", en *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, pp. 402-410.

-Janz, Curt Paul (1982), *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879). Vol.2*, Alianza, Madrid.

-Losurdo, Domenico (2004), *Nietzsche, il ribelle aristocrático. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turín.

-Lukács, Georg (1968), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona.

-Mann, Thomas (2011), *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid.

-Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Edaf, Madrid.

-Nietzsche, Friedrich (2002), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid.

-Nietzsche, Friedrich (2004), *El anticristo*, Alianza, Madrid.

-Nietzsche, Friedrich (2004), *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid.

-Nietzsche, Friedrich (2006), *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid.

-Sánchez Meca, Diego (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid.

-Sánchez Meca, Diego (2005), *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Tecnos, Madrid.

-Sauquillo González, Julián (2013), "Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire", en Raúl Sanz Burgos (Coordinador), *Nietzsche: modernidad y política*, Dykinson, Madrid.

[62]Ibídem.

¿Cambio de paradigma o continuidad?

Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti

Francisco CONDE SOTO

Universidad de Santiago de Compostela

Introducción

Como mínimo a cualquier interesado en Deleuze, aunque no sea deleuziano, tiene que resultarle enormemente interesante el intento de Rosi Braidotti en Lo posthumano (2013) por hacer descender a la arena de la realidad social conceptos en principio difícilmente contrastables con la experiencia como los deleuzianos. La tentativa de abandonar los límites del cómodo y firme mundo universitario para adentrarse en el terreno pantanoso de lo "ahí fuera", la constante llamada de atención acerca del problema ecológico, no solo como queja sino como estrategia política, la recuperación de la discusión acerca de los animales humanos y la denuncia de la precariedad laboral en el ámbito universitario[1] son elementos suficientemente poderosos como para hacer la lectura algo más que simplemente amena. Ahora bien, llegados al terreno de traducir esta propuesta a algún tipo de indicaciones políticas, los problemas que afloran no son pocos. Esta comunicación discutirá diferentes aspectos de dicha propuesta teniendo en el punto de mira los rendimientos políticos que podría tener y discutiendo en algunos puntos la lectura de la autora de los franceses Deleuze y Guattari, que le son al que escribe tan caros como a ella.

1 "The precariousness of younger staff members is a source of special concern" (Braidotti, 2013, 193).

1. Prolegómenos humanistas del posthumanismo

Ciertamente posthumano no tiene por que ser otro término innecesario más que se viene a sumar a la larga lista de post ya existentes[2]. Si la filosofía es según Deleuze crear conceptos siempre que haya un problema importante por el que preguntar, reconocemos que posthumano es una noción que pretende pensar el estatus de lo humano ante la llegada masiva de biotecnologías y ante una más que necesaria toma de conciencia de la responsabilidad humana para con el resto de animales y con la naturaleza. Ahora bien, los posthumanistas en general y Braidotti en particular fuerzan la historia del pensamiento para encontrar en ella un humanismo que se habría mantenido casi constante desde la irrupción del creacionismo cristiano hasta la actualidad.

Sin embargo, ya en plena modernidad Michel de Montaigne criticaba la presunción humana de considerarse el centro de la creación y ridiculiza el supuesto de que la razón les permite vivir mejor a los seres humanos burlándose de la creencia en la superioridad de los humanos sobre el resto de animales[3]. Pero si no queremos retrotraernos a una tradición verdaderamente distinta como la pre-moderna, llega con detenerse, ya en el siglo XX, en Freud y Heidegger para advertir que el posthumanismo o algo muy similar habría sido diseñado ya en la primera mitad del siglo XX.

En su texto de 1917 "Una dificultad del psicoanálisis" Freud narra las tres grandes afrentas que se le ha infringido a lo largo de la historia a la humanidad: Copérnico, Darwin y por último el propio psicoanálisis le habrían robado al ser humano el privilegio de ocupar el lugar central del cosmos, de haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza y de controlar su vida y sus pulsiones mediante la razón (Freud 1917, 131-133).

En diálogo crítico con *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre, Heidegger se despacha en su *Carta sobre el humanismo* (1947) con cualquier teoría que pretenda reducir al sujeto a la calidad de ente y atribuirle algún predicado. La única dimensión que deja en pié es la de ser un peculiar ente distinguido con la propiedad de estar en pre-comprensión del ser. Por lo tanto, lo humano se reduce ahora a ser un tipo de relación especial con el ser. Los anteriores humanismos serían prejuicios que bloquearían la pregunta por la esencia del ser humano, que no es otra que ser ser. Esto no impide que se trate siempre para Heidegger de recuperar el verdadero humanismo y no de plantear otra cosa diferente[4].

2 Aunque la insistencia de la autora en negar este hecho podría ser vista por momentos como sintómatica: "Far from being the nth variation in a sequence of prefixes that may appear both endless and somehow arbitrary […] " (Braidotti, 2013, 1-2). "In academic culture, on the other hand, the posthuman is alternatively celebrated as thenext frontier in critical and cultural theory or shunned as the latest in a series of annoying 'post' fads" (Braidotti, 2013, 2) "Is the posthuman predicament not also linked to a post-theory mood?" (Braidotti, 2013, 4).

3 "Cuando encuentro, entre las opiniones más moderadas, los discursos que tratan de señalar nuestra semejanza con los animales y lo mucho que ellos participan en nuestros privilegios, noto la verosimilitud con que se nos parangona y siéntome muy rebajado de mi presunción, por lo que abdico de voluntariamente ese dominio imaginario que nos atribuimos sobre las demás criaturas. A decirlo todo, oblíganos un cierto respeto y un general deber de humanidad no sólo a portarnos bien con las bestias, que tienen vida y sentimiento, sino incluso con los árboles y las plantas" (Montaigne, Ensayos, libro II, capítulo XI. "De la crueldad", 1580, 92-93).

4 "¿No es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del ser humano desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del ser humano en su origen procedente de la verdad del ser" (Heidegger, 1947, 57-58)

Lo común a Freud y Heidegger, enfoques de ruptura radical con lo humano, es que no sostienen abandonar el terreno de lo humano, ni aspiran a dotarse de términos que así lo señalen. Si se considera que el discurso humanista es el que sostiene la centralidad en el cosmos de un ser humano racional, autoconsciente, sujeto de derechos y que apunta consciente y teleológicamente a determinados fines, parece que en el siglo XX su fin ha sido ya profusamente decretado -con algunas extrañas excepciones como la teleología racional de Husserl, el personalismo cristiano o cierta versión descafeinada de la Escuela de Frankfurt que, sin dar nombres, después de descubrir la presencia de intereses en el conocimiento diseña un ingenuo dispositivo que supuestamente los neutralizaría a la hora del diálogo político. La defensa de un sujeto translúcido para sí mismo y que es movido única y exclusivamente por los fines racionales que se propone olvida buena parte de los hallazgos filosóficos desde Marx -por no decir, desde el descubrimiento antropológico de Kant de que el ser humano de carne y hueso es el campo de batalla donde guerrean tendencias o inclinaciones patológicas- hasta la postmodernidad.

2. El cíborg como síntoma suficiente de un cambio de paradigma.

La literatura sobre cíborgs, aunque exactamente ahora no esté en su mejor momento, ha dejado en los últimos treinta años multitud de referencias. Desde el libro de Haraway en 1990, pasando por el del californiano Chris Gray hasta el más famoso del filósofo de la mente escocés Andy Clark[5], se ha impuesto la tesis de que el cíborg pondría en jaque la concepción tradicional de lo humano, al ser capaz de desenvolver conductas altamente sofisticadas. Esto coincidiría además con una progresión geométrica del número de máquinas que los seres humanos emplean como extensiones de su propio cuerpo, cuestionando la existencia de unos límites claros entre el cuerpo humano y el cuerpo máquina.

Nos parece sin embargo discutible que la mayor presencia de aparatos técnicos o la aparición de cíborgs y robots que imitan perfectamente comportamientos tradicionalmente atribuidos en exclusiva a los humanos justifique el diagnóstico de que se estaría produciendo un paso del paradigma moderno de la humanidad al paradigma de la posthumanidad. Aunque en determinadas operaciones técnicas, como el empleo bélico de drones, esté en juego una tecnologización cada vez mayor y sean diseñadas máquinas que parecen tomar decisiones por sí mismas, no debe olvidarse que se trata tan solo de una extensión, de un artefacto controlado por el diseñador o programador de la máquina[6]. De momento, los cíborgs y los robots gobiernan el mundo o hacen de contrapunto a los humanos tan sólo en la ciencia ficción[7]. Y si llegado el caso consiguieran hacerlo sería porque se han mimetizado de tal modo con los rasgos propios de lo humano que habrían abandonado entonces su calidad de meras máquinas. Durante la Revolución Industrial en los siglos XVII y XVIII los cambios sociales que introdujo la técnica fueron con mucha distancia mucho más profundos que los que han tenido lugar en el siglo XX: máquina de vapor, motor de combustión interna y energía eléctrica cambiaron radicalmente la existencia humana y que constituyen apriori tan buenos candidatos

5 Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women; The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1990. Gray, Chris Hables, Cyborg citizen : politics in the posthuman age, Routledge, New York, 2001. Clark, Andy, *Natural-Born Cyborgs*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

6 Sin duda en determinados casos sería mucho mejor que fuesen frías máquinas las encargadas de procesar información y decidir cuando llevar a cabo un ataque bélico, puesto que así se evitaría no solo la posibilidad de un error de cálculo, sino el innegable placer humano durante el asesinato, sea este violento o frío.

7 Blade Runner (1982) y sus replicantes inauguró la serie de películas sobre este tema.

a la consideración de prótesis del cuerpo como las piernas del malogrado atleta australiano Oscar Pistorius, que Braidotti toma como ejemplo. Por otra parte, resulta cuando menos curioso que tras una inicial repulsión a lo maquínico hacia el final de la Revolución industrial se produce muy al contrario un ensalzamiento conjugado con la recuperación del puesto central para el ser humano: el positivismo de Comte cree en la ciencia por ser la mejor herramienta para el dominio humano de la Naturaleza, en ver para preveer[8]. Es decir, que la misma situación de tecnificación masiva se interpretó entonces no como algo posthumano, sino como lo más humano. ¿Por qué no pensar que en la actualidad se trata de otro desenvolvimiento más de las capacidades humanas y no de una ruptura histórica? Si los cíborgs sorprenden es por llevar a cabo una imitación muy verosímil de lo que consideramos como humano, asemejándose en todo caso ellos a los humanos y no cibernetizándose estos últimos.

Si hubiese que buscar signos contemporáneos de lo posthumano, del intento de ir más allá de lo humano, antes que los cíborgs y los drones, nos parece que sería en el campo de la experimentación genética donde se podrían hallar algunos indicios, tal y como propone Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (1999)[9]. El problema es que suponer que la alteración del código genético inaugura una época posthumana, implica en el fondo la noción de una Naturaleza humana sagrada, rígida, fija, intocable, cuya superación marcaría la entrada en la era posthumana, y la existencia de dicha naturaleza es algo muy discutible.

Posthumano podría ser también el imperio contemporáneo y la adoración religiosa y sectaria de lo neurológico. La industria farmacéutica por un lado y la ideología neurocientífica que le sirve de disfraz están consiguiendo imponer el dogma de que todo lo psíquico es reducible al ámbito de lo cerebral. Que los trastornos mentales son enfermedades orgánicas del cerebro es la premisa necesaria para concluir que la solución está en la hipermedicación masiva. Ejemplos de ello: la ligereza con la que se diagnostica y medica el autismo, la hiperactividad, los trastornos bipolares, etc. Considerar que lo esencial de un individuo está en sus actividades cerebrales le permite a la psiquiatría aliviar al sujeto (y a su familia) de toda responsabilidad, promoviendo en realidad una desubjetivación o forclusión total de la subjetividad que bien podría ser considerada posthumana[10].

A pesar de ser buena conocedora de Deleuze y Guattari, cabe anotar que Braidotti equipara los conceptos de cuerpo-sin-órganos, devenir-máquina y cíborg de manera algo precipitada. Lo maquínico es en ambos autores una reacción contra la concepción representativa, teatral del inconsciente en Freud donde los dramatis personae serían todos miembros del complejo de Edipo. Operando sobre un cuerpo-sin-órganos, las máquinas deseantes son máquinas que se conectan entre ellas de manera automática, estableciendo y cortando un mismo flujo

8 "*Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales" (Comte, 1844, 32).*

9 Su estrategia es superar la reticencia religiosa a la experimentación e invitar a que no se deje en manos de la industria el establecimiento democrático de unos límites claros de lo que se puede y no se puede hacer: "Pero tan pronto como se han desarrollado positivamente unos poderes sapienciales en un campo concreto, los hombres dan mala imagen de sí – como en los tiempos de una incapacidad anterior – pretenden dejar que actúe en su lugar una potencia superior, bien sea el dios, o la casualidad, o los demás. Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas" (Sloterdijk, 1999, 70-71).

10 "El resultado es que la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto, lo que el gentilhombre de la Universidad contante sabe muy bien. Y yo lo sé tanto como él" (Lacan, 1973, 58).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 67-78.

energético de manera previa al sujeto[11]. Esta metáfora maquínica apunta a que el deseo funciona como la conexión entre dos máquinas en una cadena de montaje, aunque en todo caso no se trate de algo mecánico, puesto que no se puede predecir de antemano qué máquina deseante corresponde a qué máquina deseante, y es precisamente esto lo que impediría cualquier comparación con los cíborgs.

3. La ética espiritualista del posthumanismo braidottiana.

A pesar de que la autora insiste en que su postura es materialista en un sentido laico y secular, parece que es difícil conciliar su teoría acerca de la existencia de una energía cósmica o de un flujo vital que se autoorganiza con este materialismo monista que asegura defender a lo largo del texto. Más bien se trata de una teoría que aunque inmanentista no deja de ser espiritualista o animista[12]. La autora crea una noción de vida como zoe en el sentido de que los sujetos deberían considerarse siendo parte de un único y mismo flujo de vida que se manifiesta como seres animales, la naturaleza e incluso las nuevas criaturas tecnológicas. De asumir esta idea con radicalidad emergería un respeto inmediato a la forma de vida que uno es y a las otras formas de vida, todas ellas compartiendo una misma Vida.

La distinción entre zoe, vida entendida como flujo cósmico al que el sujeto se reintegrará tras su muerte, y vida, pretender restarle preso trágico a la muerte y dar ciertamente consuelo y reconciliación[13]. Ahora bien, la insistencia en que la muerte es algo impersonal -tesis que la autora conoce a través de Deleuze así como Deleuze la conoce a través de Blanchot[14]- no ayuda, por ejemplo, a superar la muerte violenta a la que están sometidas las víctimas de las guerras, del hambre y del terrorismo, muerte la suya absolutamente personal. Quizás sea impersonal solo la muerte natural y plácida de aquellos que habitan bajo la protección del decayente estado del bienestar. Además parece que en el lugar donde la autora pone la Vida como objeto del pensamiento, una vida ciertamente dulcificada, Deleuze pone en realidad el Caos[15]. Y este es todo un matiz a tener en cuenta, porque el Caos implica que la relación con él no es tan positiva ni tan agradable ni tan domesticable como la relación con la vida en tanto zoe.

11 "Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit *le* ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement: des machines de machines, avers leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe-est branchée sur une machine-source: l'une émet un flux, que l'autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là" (Deleuze&Guattari, 1972, 7).

12 "The ontological inhuman has often been rendered as the sacred, but for a secular materialist like myself this is not convincing. What we do stretch out towards is endless cosmic energy, which is as fierce as it is self-organizing" (Braidotti, 2013, 135). "Remember that this is a secular discourse, generated by a critical theory that wants to think to the end the nature–culture continuum within a monistic ontology that considers all matter as intelligent and self-organizing" (Braidotti, 2013, 136).

13 "Death is the ultimate transposition, though it is not final, as zoe carries on, relentlessly" (131).

14 Para Deleuze la muerte, dada su impersonalidad, es el paradigma de acontecimiento: "Que esta ambigüedad sea esencialmente la de la herida y de la muerte, la de la herida mortal, nadie lo ha mostrado como Maurice Blanchot: la muerte es a la vez lo que está en una relación extrema o definitiva conmigo y con mi cuerpo, lo que está fundado en mí, pero también lo que no tiene relación conmigo, lo incorporal y lo infinitivo, lo impersonal, lo que no está fundado sino en sí mismo" (Deleuze, 1968, 110).

15 "El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física) " (Deleuze&Guattari, 1991, 46).

A nivel estrictamente ético, uno de los rasgos fundamentales del sujeto posthumano es la compasión[16]. Insistir en la compasión como valor de referencia se da de bruces con la reivindicación de Braidotti de que su propuesta sigue la estela de la tradición filosófica de Nietzsche, Spinoza y Deleuze. Por ejemplo, para Nietzsche la compasión es ilegítima precisamente por ser humana, demasiado humana[17]. Por otra parte, es justamente de la compasión por los seres humanos superiores de aquello de lo que Zaratustra tiene que desprenderse si aspira a llegar a lo transhumano[18].

Determinados valores humanos clásicos ocupan un lugar más central de lo que la autora pretende, implicando en el fondo un algún concepto concreto fuerte de lo humano y rebajando las pretensiones rupturistas de su posthumanismo. Esto va más allá de ser, como argumenta en defensa propia la autora, una mera "contradicción productiva"[19].

La ética posthumana es "a strong ethics of eco-sophical sense of community" (Braidotti, 2013, 169). Es difícil hacer compatible esta ética sobre la propuesta de Deleuze y Guattari. En ellos la ética no es más que la búsqueda de la intensidad a través de una experimentación que supone una apuesta absolutamente individual, por mucho que incluya a los otros y permita diferentes agenciamientos o arreglos con ellos. La intensidad deleuziana es una invitación a que cada sujeto descubra cuál es su peculiar manera de estar-en-el-mundo, es decir, su peculiar estilo de relacionarse con las cosas y con los demás seres, buscando potenciar aquellas relaciones que provocan un aumento de potencia y rehuyendo las otras. Por momentos la defensa de la intensidad de Braidotti se manifiesta como si la única intensidad que restase fuese la de buscar nuevos conceptos con los que renovar el ámbito académico. En Deleuze y Guattari se trata de una ética que debe romper si es preciso con las normas que imperan en lo social a nivel micro (familia) y macro (el estado, los deberes y derechos del buen ciudadano). La lectura de Braidotti de Deleuze y Guattari los convierte en amables creadores de nociones fácilmente reciclables en el ámbito académico. No es evidente convertir a alguien que escribe en la onda de mayo del 68, del anarquismo no militante pero sí anarquismo académico e intelectual en un socialdemócrata, pacificado, erudito de la filosofía y de los avances de las ciencias y la tecnología.

16 "The recognition of shared ties of vulnerability can generate new forms of posthuman community and compassion" (Braidotti, 2013, 69). "In my view, monistic relationality stresses instead the more compassionate aspect of subjectivity." (Braidotti, 2013, 86). "Ethically, we need to re-locate compassion and care of both human and non-human others in this new frame" (Braidotti, 2013, 110). "[...] to assert the vital powers of healing and compassion. This is the core of posthuman affirmative ethics in a contemporary Spinozist mode" (Braidotti, 2013, 132).

17 "68. Mala cualidad de la compasión. La compasión tiene como mala compañera una desvergüenza propia; pues, como quiere ayudar a toda costa, no se cohíbe ni ante los medios de curación ni ante la índole y la causa de la enfermedad, y ejerce denodadamente el curanderismo con la salud y la reputación de su paciente." (Nietzsche, 1886, 29). Véase también el discurso 7 de *El anticristo*, que define al cristianismo como religión de la compasión (Nietzsche, 1895, 35-37) y el punto III. "De los compasivos" de la segunda parte de *Así hablo Zaratustra* (Nietzsche, 1883-85, 139-142).

18 "¿A mi último pecado?, exclamó Zaratustra yfurioso se rió de sus últimas palabras: ¿qué se me había reservado como mi último pecado? […] ¡Compasión! ¡La compasión por el ser humano superior!, gritó, y su rostro se endureció como el bronce. ¡Bien! ¡Eso – tuvo su tiempo!" (Nietzsche, 1883-85, 441).

19 Al respecto de la universidad posthumana Braidotti sostiene: "By extension, we need a university that looks like the society it both reflects and serves, that is to say a globalized, technologically mediated, ethnically and linguistically diverse society that is still in tune with basic principles of social justice, the respect for diversity, the principles of hospitality and conviviality. I am aware but do not mind the residual Humanism of such aspirations, which I take at best as a productive contradiction" (Braidotti, 2013, 183).

4. El posthumanismo es puramente académico.

El diagnóstico de Braidotti es que la crisis de las humanidades en el ámbito académico obedece a la fijación en un concepto tradicional de humano que lo entiende como ser racional o autonómo sin ser capaz de pensar la nueva relación con la tecnología. Nos parece, al contrario, que la crisis de las humanidades obedece sobre todo a que se trata de una excrecencia o un lujo para la ideología neoliberal imperante, ansioso de reducir toda fuerza de trabajo al papel de peón técnico y sobre todo de consumidor.

Es sintómatico que en el papel de cartografía que la autora reserva a las humanidades están presentes el factor geo-político, ecológico, histórico y genealógico, pero no el factor económico[20]. No es casualidad que el capitalismo tolere cualquier cosa en esos planos mientras no se ponga en duda su infraestructura económica. Ya no se trata ni siquiera del sujeto como fuerza de trabajo -el trabajo estamos viendo que se acaba por mucho que cierta izquierda de tradición obrerista pretenda disimularlo- sino como consumidor.

El problema no es entonces una falta de visión de las humanidades que no se han sabido adaptar a la aparición de nuevos problemas y por lo tanto campos de estudio que rompen con las categorías tradicionales -casi mejor que no lo hagan a riesgo de, en el caso de la filosofía, convertir a esta en 'neurofilosofía' o aún peor en 'ética de la empresa' o 'metafísica del emprendimiento'[21]. Más bien, por mucho que se utilice la tradición para pensar los problemas del mundo contemporáneo, se les ha recortado a las humanidades el prestigio social y la financiación necesaria para seguir adelante, imponiendo en ocasiones criterios de evaluación mucho más duros que para los colegas de las ciencias supuestamente duras[22]. En este sentido, el problema no es metodológico ni ha surgido sólo de la imposición del paradigma de las ciencias naturales como único paradigma de saber digno de estudio, que también, sino que se trata de la imposición interesada de un modelo de ciudadano anestesiado y carente de los recursos conceptuales necesarios para sostener una posición crítica. Por ejemplo, la categoría de explotación, que por múltiples motivos, por cierto, nos resulta mucho más interesante que la de precario, ha sido barrida.

Lo anterior explica el imperio progresivo de la filosofía analítica y en especial aquella vinculada a las neurociencias en los proyectos de investigación financiados. No se va a financiar la investigación sobre Kant, sino sobre las conexiones neuronales del cerebro de Kant. Se tolerará la presencia de las humanidades en la universidad siempre y cando no ejerza ninguna crítica sino que sea mero coadyuvante -a los fundamentos del sistema económico, disculpen, si utilizo esta categoría ya también forcluida[23].

20 "Cartographies aim at epistemic and ethical accountability by unveiling the power locations which structure our subject-position. As such, they account for one's locations in terms of both space (geo-political or ecological dimension) and time (historical and genealogical dimension)" (Braidotti, 2013, 164).

21 "La filosofía y la empresa como proyecto racional. El modo metafísico de preguntar para diseñar un proyecto, vital y de empresa" (Contenidos). "18. Comprender la importancia del modo de preguntar radical de la metafísica para proyectar una idea o proyecto, vital o empresarial, facilitando los procesos de cuestionamiento y definición de las preguntas radicales y las respuestas a las mismas" (Criterios de evaluación). Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato, Bloque 6. La racionalidad práctica.

22 Véanse los criterios de acreditación para la figura de profesor titular en la ANECA, donde, por ejemplo, se penaliza para el ámbito de humanidades la autoría compartida (www.aneca.es).

23 Diccionario RAE: "2. En lo contencioso administrativo, parte que, juntamente con el fiscal, sostiene la resolución de la administración demandada".

Si las humanidades sobreviven es por inercia y casi hay que agradecerle a la Escolástica que su implantación inicial en la universidad fuese tan intensa, porque es gracias a cierta inercia desde ese momento fundacional como algunos podamos ganarnos las lentejas leyendo y discutiendo ideas, es decir, cosas. Y si las humanidades siguen perviviendo es porque otorgan una patina de saber, de ilustración, que queda bien[24].

Braidotti afirma que a pesar de la neoliberalización de la universidad y de las humanidades, que se han convertido en vendedoras de comida rápida, cabe guardar algún optimismo pensando en una universidad futura que actuará como una red de conocimiento en contacto permanente con la sociedad civil. Creo que faltarían pruebas de que esto es posible. Nuestro pesimismo sigue la línea de Adorno cuando habla de las filosofías dominantes como estando al "servicio de lo existente" [25]. La tendencia parece que será que la academia se separe cada vez más y más de cualquier tipo de acto real, es decir, con consecuencias. La dependencia económica de fondos privados y por lo tanto el control de la empresa privada de los proyectos de investigación universitarios es cada vez más evidente. Al mismo tiempo, la posibilidad de acceder a estudios universitarios se está reduciendo de forma tal que solo los miembros de las familias acomodadas podrán acceder a ellos. Y por otra parte, solo a los miembros de las familias acomodadas les servirán sus títulos para obtener un trabajo. Por una parte, los universitarios ricos; por otra, los peones y técnicos pobres.

La idea de que la universidad se integrará en la ciudad y tendrá un papel activo en su configuración, así como recibirá influencias de esta que la harán mucho más interesante como agente del cambio social no puede ser considerado más que un deseo que apunta aun futuro cada vez más lejano. La autora propone que en el lugar de la universidad como esfera de producción de conocimiento cerrada en sí misma y al margen de la ciudad debe aparecer una red urbana basada en las nuevas tecnologías que permita producir y compartir conocimiento de manera más horizontal[26]. Lo mismo que aplica César Rendueles al cambio político se podría aplicar aquí a las humanidades: las nuevas tecnologías no democratizan, sino que oligarquizan el conocimiento (Rendueles 2013)

Braidotti propone que la utilización de Internet como herramienta de participación e interactividad por parte de los ciudadanos con respecto al saber será positiva[27]. Ahora bien, eso se cumplirá siempre que: 1. Las instituciones públicas que generan saber siguen siendo públicas. 2. Si ellas están dispuestas a atender las demandas de los sujetos y no solo de las organizaciones. 3. Si los sujetos aún son capaces de desear e imaginar una social diferente a la existente y más parecida a una comunidad, algo que no es nada seguro.

La autora defiende la necesidad de que los contenidos de las investigaciones sean de libre

24 "Carlota Casiraghi lleva a Mónaco su pasión por la filosofía" Agencia EFEParís. http://www.efe.com/efe/espana/gente/carlota-casiraghi-lleva-a-monaco-su-pasion-por-la-filosofia/10007-2736592

25 "Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor" (Adorno&Horkheimer, 1969, 52).

26 "The global city space requires and depends upon intelligent spaces of high-technological interactivity and can thus be defined as a 'smart' city space with dense technological infrastructure. Ambient technology rests on infrastructural networks which, being non-hierarchical and user-friendly, defeat the traditional organization of both knowledge production and knowledge transfer" (Braidotti, 2013, 179).

27 "In 2012 we officially registered the fact that 50 per cent of the world population now lives in cities. More Internet-backed interactivity will allow citizens to participate in all forms of planning, managing and assessing their urban environment" (Braidotti, 2013, 188). "After naval ports and airports, Internet ports will be the gateways to navigating the cities of the third millennium" (Braidotti, 2013, 181).

acceso a todas las personas que quieran acceder a ellos[28]. El primer cuartil de filosofía está formado por 113 revistas. Tan solo 9 son de acceso abierto[29]. Las últimas leyes de protección de derechos de autor, cada vez más restrictivas y que obligan a las bibliotecas a pagar una cantidad notable en derechos de autor. Incluso compartir los propios artículos ya publicados en academia.edu es jugársela.

La confianza que la autora deposita en las humanidades como herramienta de salvación para la humanidad es excesiva. Sin duda, mantener una actitud crítica en todos los ámbitos académicos de investigación (sociológico, político, filosófico, psicológico…) resulta fundamental para denunciar la homogeneización y sometimiento de la vida a los intereses de un capitalismo cada vez más voraz.

5. ¿Una propuesta política posthumana?

El punto de mayor dificultad para sumarse a la propuesta posthumanista, al menos en la variante de Braidotti, es su falta de potencial para diseñar alguna propuesta política concreta. Incluso aunque se concediese que podría ser un enfoque interesante e innovador a nivel metodológico en el campo de las humanidades, a la hora de concretar cual es el paradigma político que se defiende se sigue recurriendo a lugares comunes ya desgastados, como, por ejemplo, los derechos humanos[30].

La relevancia política se reduce aquí, al igual que les sucedía a Deleuze y Guattari, aunque en ellos de manera consciente, a que se establezcan ciertos límites a respetar para que sea posible la ética vitalista, también bastante ambigua, que se defiende[31]. La propuesta política se limita a establecer ciertos límites que el Estado no debe sobrepasar para no injerir en el proyecto vital de un sujeto cuya primera preocupación es el desenvolvimiento de sus potencialidades. El mejor estado sería simplemente aquel que no coartase sino que permitiese la expresión de las individualidades en la mayor medida posible. Cierto que no se trata de una concepción del individuo como necesariamente egoísta y atomizado al estilo del neoliberalismo, pero no es menos cierto que se trata de un sujeto excesivamente libre de cargas con respecto a la comunidad. Sin duda una ética donde el cuidado de sí sea parte fundamental, es una dimensión necesaria para adquirir la libertad, pero no puede ser entendida sin los otros, como Foucault señala[32]. Tal y como Braidotti recuerda, no hay duda acerca de la efectividad de innumerables microprácticas políticas en la vida cotidiana. Ahora bien, si estas microprácticas no se ven acompañadas de una macropolítica global parecen condenadas a ser

28 "The key words are: open source, open governance, open data and open science, granting free access by the public to all scientific and administrative data" (Braidotti, 2013, 180).

29 Base de datos SCIMAGO: http://www.scimagojr.com/journalrank.php?category=1211

30 "It is the dream of producing socially relevant knowledge that is attuned to basic principles of social justice, the respect for human decency and diversity, the rejection of false universalisms; the affi rmation of the positivity of difference; the principles of academic freedom, antiracism, openness to others and conviviality. Although I am inclined towards antihumanism, I have no difficulty in recognizing that these ideals are perfectly compatible with the best humanist values" (Braidotti, 2013, 11).

31 "Politically, we need to assess the advantages of the politics of vital affirmation" (Braidotti, 2013, 110).

32 "El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este éthos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El éthos implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida en que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene" (Foucault, 1992, 263, traducción propia).

una especie de virtuosismo ético/estético de algunos pocos individuos y con muy pocas consecuencias a nivel global. Para conseguir que el estado reconozca ciertas demandas de la sociedad civil se hace necesaria una transformación rotunda del actual modelo de producción económico hacia una economía cooperativa y decrecionista. Braidotti denuncia las consecuencias del actual modelo económico neoliberal en diferentes planos -filosófico, cultural, social, ético- pero no pone en tela de juicio en ningún momento la infraestructura económica sobre la este que se basa[33].

Braidotti propone como eficaz la estrategia de expandir desde el ámbito académico al resto de la sociedad cierto interrelacionaismo: el sujeto humano debe pensarse como interrelacionado con la naturaleza y con otros sujetos no humanos, a los que no se trata simplemente de reconocer o atribuirles derechos, sino tomarlos como iguales en una relación de codependencia, codeterminación, incluso como formando parte de una especie de pan-humanidad[34]. La insistencia en la necesidad de superar el propio "Yo" y desprenderse de él para dejar paso a que el sujeto se considera como el fruto de una serie de interrelaciones y correlaciones que llegan incluso a sentirse en unidad con la vida cósmica nos parece una estrategia política de dudosa eficacia. Si de lo que se trata es de abandonar el individualismo neoliberal no solo en su vertiente teórica -defensa del libremercado, de la responsabilidad individual de formarse y encontrar un empleo, teoría de la acción racional, etc.- sino también práctica, no se puede cambiar una individuación forzosa mediante una retórica new age que invita a la correlación[35]. Dicho de otra forma, la necesidad de sobrevivir en el mercado laboral fuerza a ser individuo y desatender la perspectiva comunitaria. La insistencia en las alianzas, comunidades, ensamblajes, el relacionalismo radical, el inter-conexionismo, etc. llevan a pensar que más que una crítica del humanismo lo que se desenvuelve aquí es cierto humanismo relacionalista que la contemporaneidad rebate por completo: de momento lo que predomina es, como siempre, el odio al Otro, el odio humano demasiado humano, y no parece que esta situación vaya a cambiar en los próximos tiempos. Los atentados de París no han hecho más que reforzar la lógica Oriente/Occidente, Amigo/Enemigo y las posiciones identitarias cerradas de cada uno de los bandos.

El sujeto vitalista puede querer ser respetuoso con la Vida pero desde el momento en que no puede desenvolver ni la más mínima actividad al margen del sistema económico capitalista dominante que desprecia la Vida y solo la considera fuente de posibles ganancias estará tomando parte en su propia explotación sin saberlo; un sujeto posthumano puede querer ser creador de nuevas perspectivas pero en un modelo de producción que lo obliga a dedicar la mayor parte de su jornada a un trabajo alienante, en una sociedad que lo respecta tan solo si

33 Esta misma crítica le dirige Zizek a Ernesto Laclau, a lo que este último responde que el primero tampoco aporta ninguna medida concreta acerca de por donde comezar. El debate está en Zizek&Laclau&Butlerv (2000).

34 "The notion of codependence replaces that of recognition, much as the ethics of sustainability replaces the moral philosophy of rights" (Braidotti, 2013, 93-94). "At the beginning, there is always already a relation to an affective, interactive entity endowed with intelligent flesh and an embodied mind: ontological relationality […] This is the 'we' that is evoked and actualized by the postanthropocentric creation of a new pan-humanity" (Braidotti, 2013, 99).

35 El término 'individuación' lo introdujo en 1983 el sociólogo alemán Ulrich Beck para referirse a la aparición de estilos laborales, culturales y sociales individuales diferentes que desbordaban la categoría tradicional de clase. Lo retomó en una obra del 2002 escrita con su compañera Elisabeth GERNSHEIM para insistir no sólo en la dimensión de libertad, sino en la dimensión de culpabilización que lleva asociada: "[…] en la actualidad ha aparecido un *espacio más abierto y difuso* que contiene sin duda más libertades, pero también zonas grises, instrucciones contradictorias y riesgos considerables, que exigen la máxima «responsabilidad individual»" (Beck&Gernsheim, 2002, 144).

puede consumir y en un sistema de salud que lo único a lo que aspira es a medicar lo diferente esto no parece demasiado fácil.

Braidotti recuerda como el capitalismo ya no distingue entre lo humano y lo no-humano a la hora de obtener beneficio económico[36]. El capitalismo no distingue nada más que plusvalía y busca incesantemente mercancías que generen plusvalía. Si bien compartimos el diagnóstico, nos parece que antes que un cambio de paradigma teórico, la solución provendrá de la lucha por delimitar una esfera de elementos que tienen que estar fuera de la lógica del mercado. ¿La vivienda, el genoma humano, las materias primas, los recursos energéticos básicos no deberían estar fuera de las manos ávidas de la bolsa?

Es curiosa la contradicción teórico-práctica de la ideología neoliberal. Por una parte, interpretando interesadamente la postmodernidad, el neoliberalismo defenderá el fin de las ideologías y los grandes relatos, un multiculturalismo falso y en realidad profundamente etnocéntrico y una tolerancia que son utilizados para evitar la obligación moral de intervenir allí donde los derechos fundamentales no son respetados pero no es rentable la intervención. Por otra, no dejará de insistir cando le convenga en una concepción del ser humano como individuo racional y responsable, para poder culpabilizarlo de su eventual fracaso a la hora de encontrar un puesto de trabajo, por ejemplo, por no tener el nivel suficiente de formación o por tener unas pretensiones salariales demasiado elevadas.

En definitiva, quizás el problema no sea la categoría 'humano', sino lo humano en la actualidad, es decir, bajo el capitalismo. El libro rechaza cualquier ideal holístico y trascendente[37], por lo tanto, seguramente también cualquier propuesta de una alternativa política global. Nos parece por el contrario que hasta que no sea posible efectuar cambios fundamentales en él se hace secundario pensar en un nuevo tipo de subjetividad posthumana.

Listado bibliográfico

Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1969), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

Beck, Ulrich & Gernsheim, Elisabeth (2002), *La Individualización. El individualismos institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003.

Braidotti, Rosi (2013), *The posthuman*, Cambridge, Polity.

Clark, Andy (2004), *Natural-Born Cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.

Comte, Auguste (1844), Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid, Alianza editorial, 2006.

Deleuze, Gilles (1968), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1991), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

36 "Firstly, I have argued that contemporary capitalism is 'bio-political' in that it aims at controlling all that lives. It has already turned into a form of 'bio-piracy' (Shiva, 1997), because it exploits the generative powers of women, animals, plants, genes and cells. Secondly, this means that human and anthropomorphic others are relocated in a continuum with non-anthropomorphic, animal or 'earth' others. The categorical distinction that separated the Human from his naturalized others has shifted, taking the humanist assumptions about what constitutes the basic unit of reference for the 'human' into a spin" (Braidotti, 2013, 99).

37 "I am committed to starting from this, not from a nostalgic re-invention of an all-inclusive transcendental model, a romanticized margin or some holistic ideal" (Braidotti, 2013, 194-95).

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *L'Antioedipe* (1972), Paris, Les éditions de Minuit.

Freud, Sigmund (1917), "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras Completas. XVII. De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos" y otras obras (1917-1919)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 125-135.

Heidegger, Martin (1947), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Lacan, Jacques (1973), *Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.

Montaigne, Michel (1580), *Ensayos*, Madrid, Orbis, 1984.

Nietzsche, Friedrich (1886), *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Fragmentos póstumos*, Madrid, Akal, 1996.

Nietzsche, Friedrich (1883-85), *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2003.

Nietzsche, Friedrich (1895), *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2007.

Rendueles, César (2013), *Sociofobia : el cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid, Capitan Swing, 2013.

Zizek, Slavoj & Butler, Judith & Laclau, Ernesto (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Sección temática 11:

Lógica, lenguaje y argumentación

Putnam y el cambio de referencia

Luis FERNÁNDEZ MORENO

Universidad Complutense de Madrid

1. Preliminares

Una de las objeciones usualmente formuladas contra la teoría causal de la referencia es que ésta no puede dar cuenta de los cambios de referencia que nuestros términos pueden experimentar. El objetivo de este escrito es examinar la posición acerca del cambio de referencia de uno de los promotores más importantes de la teoría causal de la referencia, Hilary Putnam, para lo que nos centraremos en la formulación clásica de su teoría de la referencia, expuesta en algunos de sus ensayos publicados en la primera mitad de los años setenta del siglo pasado.

No obstante, es conveniente comenzar mencionando la concepción de Putnam en (1962), donde él mantuvo que "*la referencia de los términos teóricos es preservada a través de la mayoría de los cambios de teoría*" (Putnam, 2015, 21; su cursiva), rechazando así la tesis de la inconmensurabilidad referencial, según la cual cambios de teoría involucran cambios de referencia en (algunos de) los términos comunes a teorías sucesivas (o rivales).[1] En (1962) Putnam concibe los términos teóricos como conceptos de racimos de leyes, es decir, conceptos cuya identidad viene determinada por un racimo de leyes (donde la noción de ley es entendida en un sentido amplio), de tal manera que el rechazo de una de esas leyes no afecta a la identidad del concepto. Putnam sostiene que incluso si abandonásemos una ley importante del racimo, "el significado no ha cambiado lo suficiente como para afectar a 'aquello acerca de lo que estamos hablando'" (Putnam, 1962, 53). En este contexto Putnam pone el ejemplo del término "energía cinética" en la mecánica newtoniana y en la física einsteiniana, donde en la última la ley

[1] Aunque la formulación inicial de la tesis de la inconmensurabilidad por parte de Kuhn, uno de los principales promotores de esa tesis, fue muy radical, él vino a sostener posteriormente que la inconmensurabilidad sólo posee un carácter local, puesto que afecta exclusivamente a un número reducido de términos comunes a teorías sucesivas (o rivales). A este respecto véase, por ejemplo, Kuhn 1983.

$e=1/2mv^2$ (la definición newtoniana de energía cinética) es reemplazada por una ley más complicada (cf. Putnam, 1962, 44). Sin embargo, no vamos a entrar en más detalles acerca de la concepción de Putnam en (1962), pues en ese escrito él no fue explícito acerca de las condiciones en las que podría haber un cambio en la referencia (y en el significado) de un término teórico.

Conviene señalar que en (1988) Putnam hizo un comentario marginal también relevante para nuestro tema; así hablando de representaciones en general, que incluyen representaciones mediante el lenguaje, Putnam afirma: "Todas las representaciones que conocemos tienen una asociación con su referente que es contingente, y capaz de cambiar en la medida en que la cultura cambia o el mundo cambia" (1988, 21-22).

De acuerdo con esto, cambios en *el mundo* o en *nuestra cultura* pueden acarrear cambios de referencia. El primero de estos cambios es fácilmente comprensible; así si hubiese cambios drásticos en nuestro mundo de tal manera que la composición del agua dejase de ser H_2O y pasase a ser diferente, entonces la referencia del término "agua" habría cambiado. Por otra parte, independientemente de los cambios en el mundo natural, es posible imaginar que las convenciones en el uso del término "agua" en nuestra comunidad lingüística y así en nuestra "cultura" cambiasen de tal manera que el término "agua" se usase para designar otra sustancia o en general otro tipo de entidad; de este modo la referencia del término "agua" habría cambiado, si bien cabe alegar que en este caso tendríamos un término diferente del término "agua" tal como lo usamos actualmente, aunque fonética y ortográficamente idéntico a él.

Aunque en ese pasaje citado de (1988) Putnam reconoce explícitamente la posibilidad de cambios de referencia y menciona dos razones para ello, vamos a centrarnos en examinar la cuestión de si la formulación clásica de su teoría de la referencia, expuesta en algunos de sus ensayos publicados en la primera mitad de los años setenta del siglo pasado, hace posible los cambios de referencia.

Con objeto de contestar a esta cuestión tomaré en consideración los términos de género natural, incluyendo los términos de magnitudes físicas,[2] y traeré a colación un principio metodológico propuesto por Putnam con objeto de "*preservar la referencia a través de los cambios de teoría*" (Putnam, 1975c, 281; su cursiva). Sin embargo, antes de atender a ese principio es conveniente dividir los términos de género natural en dos grupos. El primero incluye aquellos mediante cuyo uso nos referimos – o al menos proponemos referirnos – a entidades no-observables, como los términos "hidrógeno" u oxígeno" y términos de magnitudes físicas, como "electricidad". El segundo comprende los términos que designan entidades observables; por ejemplo, los términos "agua" u "oro". En aras de la brevedad, aludiré a los primeros como términos teóricos y a las entidades pertenecientes a su extensión como entidades teóricas, mientras que me referiré a los segundos como términos observacionales y a las entidades pertenecientes a su extensión son entidades observables –. Aunque el concepto de observabilidad es históricamente relativo, como lo es consiguientemente la división en cuestión, dicha división puede probarse útil para nuestro objetivo, pues Putnam recurre a un procedimiento específico para introducir los términos teóricos y fijar su referencia.

[2] En (1973a) Putnam presenta una teoría del significado y de la referencia de los términos de magnitudes físicas que tiene ciertas afinidades con su teoría del significado y de la referencia de los términos de género natural formulada en su clásico (1975b). Putnam incluye a veces los términos de magnitudes físicas en los términos de género natural (vid., por ejemplo, 1983, 71), aunque en (1973a) él distingue ambos tipos de términos. En todo caso, propuestas similares acerca de cómo se determina la referencia de los términos de magnitud se aplicarían a la determinación de la referencia de los términos de género natural teóricos; en lo siguiente consideraré a aquéllos como constituyendo un subconjunto de éstos.

2. La referencia de los términos teóricos

Puesto que postulamos la existencia de entidades teóricas para explicar ciertos eventos observables, es plausible asumir que en aras de fijar la referencia de los términos teóricos hemos de tomar en consideración los eventos observables en cuestión. En efecto, Putnam afirma que la referencia de los términos teóricos es determinada mediante *descripciones causales*, más precisamente, mediante descripciones en las que el referente de un término teórico es caracterizado como la entidad que produce causalmente ciertos efectos observables.[3]

En este marco se sitúa la explicación propuesta por Putnam de la referencia de los términos de magnitudes físicas, acerca de la que él nos dice lo siguiente:

> Esta explicación hace hincapié en descripciones causales porque las magnitudes físicas son descubiertas invariablemente a través de sus efectos y, por tanto, la manera natural de especificar por primera vez una magnitud física es en tanto que magnitud responsable de ciertos efectos. (Putnam, 1973a, 202).

Como se observa en este texto, aquí se apela a eventos introductorios, en los que "por primera vez" se determinaría la referencia de los términos de magnitudes físicas; no obstante, a partir de escritos ligeramente posteriores Putnam deja de otorgar tanta importancia a tales eventos introductorios (iniciales) y pasan a ser decisivos los usos *posteriores* del término por otros miembros de la comunidad lingüística, especialmente, por *expertos* de la misma.

Putnam introduce la noción de experto con respecto al uso y a la referencia de los *términos de género natural* en el marco de su (hipó)tesis de la (universalidad de la) división del trabajo lingüístico, presentada inicialmente en (1973b), (1974) y (1975b)[4]. De acuerdo con esta tesis el hablante medio está dispuesto a delegar la determinación de la referencia de los términos de género natural en otros miembros de su comunidad lingüística, a los que Putnam alude como los *expertos*. No obstante, se ha prestado poca atención al hecho de que en otro escrito publicado en 1975 – (1975c) – Putnam extiende la noción de experto a los *nombres propios*. Precisamente este escrito contiene algunas afirmaciones que apuntan en la dirección indicada en el último párrafo. Por ejemplo, tras señalar que "podemos dejar de conceder importancia al uso original del término" (Putnam, 1975c, 274), él afirma que la persona situada en el inicio de una cadena causal – Putnam dice literalmente "cadena de transmisiones o cooperaciones" – no tiene por qué ser el introductor original del término, sino que puede ser "el experto relevante" (Putnam ,1975c, 275). Más aún, con respecto a un nombre propio imaginario, el nombre "Ab-ook", Putnam hace la siguiente observación:

> Desde mi punto de vista, el 'introductor' [del nombre 'Ab-ook'] no necesita ser la persona que 'bautizó' *por primera vez* a Ab-ook, ni es necesario que la cadena causal pase por la *primera* persona de quien el oyente aprendió el nombre 'Ab-ook'. La 'cadena causal' es una cadena de cooperaciones que conecta al oyente con los expertos relevantes, en tanto que determinados por la sociedad. (Putnam, 1975c, 287, n. 1).

[3] Además de este sentido primario de descripción causal, Putnam admite un sentido secundario de la noción de descripción causal (véase Putnam, 1973a, 202), según el cual también son consideradas como descripciones causales aquellas descripciones que, aun no siendo causales en sentido estricto, determinan la referencia de un término con ayuda de otros términos cuya referencia ha sido fijada mediante descripciones causales. No obstante, en lo siguiente me atendré al sentido primario de la noción de descripción causal.

[4] Excepto por una nota a pie de página, el contenido del primer escrito pasó a formar parte del tercero.

Aunque este texto versa sobre un nombre propio, las afirmaciones contenidas en el mismo no sólo serían aplicables a numerosos nombres propios – como, por ejemplo, a muchos nombres de personajes históricos –, sino también a otros términos, como los *términos de género natural*. Por tanto, si el "introductor" de un término de género natural no necesita ser el primer individuo que introdujo el término, sino que puede ser un individuo distinto, si bien ha de ser un experto, hay que dejar abierta la posibilidad de que diferentes expertos – o, si se prefiere, diferentes "expertos relevantes" – lleven a cabo distintas introducciones del término y den lugar a distintas cadenas de transmisión del término.

Pero si la apelación *al* evento introductorio, *inicial* y *único* para cada término, puede así dejarse de lado, cabe preguntarse si la teoría de la referencia de Putnam acerca de los términos de género natural permite dar cuenta de los cambios de referencia que estos términos pueden experimentar o, al menos, es compatible con dichos cambios.

A este respecto es preciso mencionar que los seguidores de la teoría causal de la referencia, como Putnam, mantienen ciertas tesis que complementan – o son una consecuencia de – su propuesta acerca de cómo viene determinada la referencia de los términos teóricos. Una de estas tesis es que, por regla general, la referencia o extensión de los términos teóricos no se ve modificada por cambios en las teorías en las que estos términos figuran. La plausibilidad de esta tesis viene vinculada a la propuesta acerca de cómo se determina la referencia de los términos teóricos, a saber, mediante *descripciones causales*.

La forma que adoptan las descripciones causales usadas para fijar la referencia de los términos teóricos es, según Putnam, la siguiente: la referencia de T = la entidad responsable de tales y tales efectos E (de cierta manera).

Las instancias de este esquema se obtendrían sustituyendo "T" por el nombre de un término teórico[5] y "E" por alguna expresión que describe los efectos observables causados por la entidad designada mediante el término teórico[6] – suponiendo que el término teórico a sustituir por "T" tiene referencia –. Sin embargo, Putnam no exige que las descripciones en cuestión sean correctas, sino sólo que sean al menos aproximadamente correctas (Putnam, 2001, 497). Tomando como ejemplo el término "electricidad", se requiere que la descripción que fija la referencia del término "electricidad" sea una "*descripción definida aproximadamente correcta* de […] [esa] magnitud física" (1973a, 200; su cursiva); esto es necesario para fijar la referencia de dicho término – y para adquirir la capacidad de usarlo –.[7] De acuerdo con lo anterior, la concepción de Putnam acerca de la fijación de la referencia de los términos de magnitudes físicas y de los términos teóricos en general involucra componentes *descriptivos*.

Volviendo a la forma de las descripciones causales usadas para fijar la referencia de los términos teóricos, es digno de mención que en la descripción causal que constituye el miembro

[5] Dependiendo del tipo de entidad teórica designada mediante el término "T", en la descripción en cuestión podría aparecer, en vez del término genérico "entidad", un término general más específico, como "partícula", "sustancia", "magnitud", etc.

[6] En la especificación de la forma de las descripciones causales he insertado las palabras "de cierta manera" entre paréntesis porque, aunque Putnam incluye estas palabras en la forma de la expresión que describe los efectos en cuestión, ejemplificada con el término "electricidad" (Putnam 1973a, 200), en otro pasaje (véase Putnam, 1973a, 201) él no toma en consideración la manera en la que la electricidad causa los efectos observables en cuestión y presta atención exclusivamente a tales efectos. Lo mismo ocurre en el último texto que hemos citado y en Putnam, 1975c, 274.

[7] Aunque Putnam acepta que descripciones son usadas para fijar la referencia de los términos teóricos, él rechaza que esas descripciones sean sinónimas de tales términos (vid. Putnam, 1975c, 274 y 2015, 35 y 104, n. 62).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 81-89.

derecho de esa identidad no figura explícitamente ninguna indicación acerca de las *propiedades* de la entidad que causa dichos efectos observables. Es de suponer que la razón para restringir el contenido de la descripción causal de tal modo consiste justamente en evitar que el referente de la descripción en cuestión y, por tanto, del término teórico correspondiente pueda verse modificado por cambios en nuestras teorías.

En aras de evitar que el contenido de las descripciones causales se vea influido por nuestras teorías acerca de las entidades (supuestamente) designadas por dichas descripciones Putnam sostiene lo siguiente. En caso de que alguien apelase en la descripción causal de una entidad, además de a los efectos observables producidos por ella, a ciertas propiedades de las que carece la entidad, podríamos estar justificados en considerar que la descripción en cuestión, en vez de no describir nada y, por tanto, carecer de referencia, describe, aunque erróneamente, la entidad en cuestión. Más aún, según Putnam, podríamos estar justificados en considerar que la referencia del término teórico tal como es caracterizada erróneamente por dicha descripción y correctamente por otra descripción diferente es la *misma* (Putnam, 1973a, 201).

Putnam justifica afirmaciones de esta índole apelando a un principio metodológico de caridad interpretativa que él denomina *El Principio del Beneficio de la Duda*, cuyo objetivo es, como se indicó anteriormente, "*preservar la referencia a través de los cambios de teoría*" (1975c, 281). Este principio establece que cuando un experto introduce un término mediante una descripción, hemos de concederle el beneficio de la duda suponiendo que "aceptaría modificaciones razonables de su descripción" (1975c, 275). Uno de los cometidos de dicho principio es servir de base para cuestionar la tesis de la tesis de la inconmensurabilidad referencial, es decir, como ya se indicó, la tesis de que cambios de teoría conllevan cambios de referencia en (algunos de) los términos centrales comunes a teorías sucesivas (o rivales). La tesis de la inconmensurabilidad referencial, al menos en algunas de sus versiones, se apoya en una versión de la *teoría descriptiva* de la referencia según la cual la referencia de los términos centrales de nuestras teorías viene determinada por los principios de las teorías en los que figuran, por lo que en la medida en que teorías sucesivas (o rivales) y por tanto los seguidores de tales teorías asocien descripciones o propiedades diferentes con dichos términos, la referencia de los términos en cuestión también será diferente[8]. Para neutralizar la tesis la inconmensurabilidad referencial habría de sostenerse que la referencia de los términos centrales de nuestras teorías no viene determinada de la manera mencionada o, incluso aceptando parcialmente tal modo de determinar la referencia – mediante descripciones, aunque posiblemente no con tan escaso contenido como el que Putnam atribuye a las descripciones causales –, habría de alegarse que en muchos casos modificaciones razonables de las descripciones asociadas con términos por teorías anteriores en el tiempo las hacen *equivalentes* a descripciones correspondientes a teorías posteriores y, más concretamente, a teorías actuales. Como ya se indicó, sólo se requiere que las descripciones precedentes sean (al menos) aproximadamente correctas.

Sin embargo, puesto que las modificaciones o reformulaciones en cuestión habrán de llevarse a cabo de acuerdo con las teorías vigentes en cada momento histórico, es de presumir que mediante la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda cabe sostener que la referencia de términos comunes a teorías pasadas y a teorías actualmente vigentes es la *misma*. A este respecto el problema que se suscita es que la noción de modificación o reformulación *razonable* de una descripción no es susceptible de un análisis preciso y, más aún, es difícil de establecer, salvo

[8] Los casos en los que descripciones diferentes determinen el mismo referente serán previsiblemente casos aislados; obviamente, la identidad de referencia queda excluida si las descripciones en cuestión son incompatibles, por cuanto están basadas en leyes o principios con tal carácter.

quizás en ciertos casos *límite*, cuándo la reformulación de una descripción y, por tanto, la aplicación misma del Principio del Beneficio de la Duda es razonable o irrazonable. Un tipo de ejemplos en los que la reformulación de una descripción podría ser razonable son aquellos en los que la descripción en cuestión, perteneciente a una teoría anterior en el tiempo, es desde el punto de vista de una teoría actualmente vigente aproximadamente verdadera, como ocurre, según Putnam, con la descripción de electrón por parte de Bohr (1975c, 275)[9], aunque en juicios de este tipo, en los que adoptando como estándares nuestras teorías actuales las descripciones pertenecientes a teorías predecesoras se evalúan como *aproximadamente* correctas, se está apelando implícitamente a la noción de *razonabilidad*. No obstante, habrá casos en los que la reformulación no será razonable, por ejemplo, en el siguiente caso:

> [L]o que en los años 1880 Stoney bautizó como 'electrón' no era en absoluto una partícula elemental, sino la cantidad mínima (no corpórea) de electricidad que se transporta en la electrólisis, […] [y] la intersección de la extensión de este concepto con la extensión del actual concepto de electrón es el conjunto vacío. (Moulines, 1995, 222).

Las modificaciones a introducir en la descripción mencionada en este texto para asimilarla a las descripciones actuales asociadas con el término "electrón" serían ciertamente drásticas y en este ejemplo la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda parece *irrazonable*. Ejemplos de este tipo apoyan la tesis de que hay casos en los que cambios de teoría vienen acompañados por cambios de referencia.

Exceptuando, por tanto, ciertos casos que podemos considerar como *casos límite* – ejemplificados por el mencionado por Putnam acerca de la concepción de electrón por parte de Bohr y el señalado por Moulines –, el carácter razonable o irrazonable de la aplicación del Principio de Beneficio de la Duda es discutible. Más aún, Putnam puntualiza que cuando los expertos que hayan introducido o introduzcan un término mediante una descripción *pretendan* que ésta ha de tomarse al pie de la letra, no cabe atribuirles una duda *razonable* (Putnam, 1975c, 275). Pero esta puntualización suscita un problema adicional, pues por lo que concierne a expertos anteriores en el tiempo generalmente no sabremos cuáles eran sus intenciones en cuestión o, más precisamente, y empleando las palabras de Putnam citadas anteriormente, si "aceptarían modificaciones razonables" de sus descripciones y, por consiguiente, si habríamos de concederles el beneficio de la duda. Nos encontramos así en la situación de que son los expertos actuales los que habrán de decidir acerca de la razonabilidad de la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda a descripciones formuladas por expertos anteriores en el tiempo sin disponer en muchas ocasiones de indicios acerca cuáles eran las *intenciones* de éstos. Y aquí puede plantearse de nuevo el debate entre los seguidores de la inconmensurabilidad referencial y sus opositores sin que el Principio del Beneficio de la Duda pueda venir en nuestra ayuda, pues lo que está en cuestión es justamente la *razonabilidad* de su aplicación a casos particulares, y, por regla general, no habrá casos en los que ambos contendientes concuerden, excepto quizás en los correspondientes a casos límite similares a los dos mencionados.

[9] Al justificar esta afirmación Putnam otorga gran importancia al hecho de que, tal como se conciben los electrones hoy en día, se les considera responsables de los efectos fundamentales que Bohr atribuía a las entidades que satisfacían su descripción de electrón, pero Putnam también señala que en la descripción de electrón por parte de Bohr se apelaba asimismo a que los electrones tenían una determinada masa y una determinada carga, que coincide con la que hoy en día se les asigna. Por tanto, Putnam habría de conceder que la descripción de electrón formulada por Bohr posee más contenido que el recogido en la forma de las descripciones causales que él propone.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 81-89.

De acuerdo con nuestras consideraciones precedentes, y por lo que concierne a los *términos teóricos*, habrá cambios de teoría con respecto a los que Putnam podría aceptar que ha habido – o pueda haber habido – *cambios de referencia*. Estos casos serán, por una parte, aquellos en los que las descripciones asociadas con un término por expertos que sostienen teorías distintas sean muy diferentes y, por tanto, tornen irrazonable la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda. Por otra parte, los casos en los que las descripciones asociadas con un término por expertos que sostengan teorías distintas sean diferentes y además estos expertos pretendan – o haya claros indicios de que pretendan o pretendieron – que dichas descripciones han de ser tomadas en sentido estricto, sin modificaciones al respecto.

3. La referencia de los términos observacionales

Llegados a este punto conviene tomar en consideración los términos de género natural que hemos denominado "términos observacionales", es decir, aquellos que se refieren a *entidades observables*, pues el cambio de referencia que puedan experimentar los términos observacionales apoyará el cambio de referencia del que sean susceptibles los términos teóricos, pues es plausible conceder que la referencia a entidades observables es *más estable* que la referencia a entidades teóricas – como hemos indicado, la referencia de los términos teóricos viene determinada en base a sus efectos observables –. Cabe preguntarse, por tanto, si la teoría de la referencia de Putnam dispone de recursos que permitan explicar los cambios de referencia que hayan podido experimentar términos observacionales o, al menos, que posibiliten su compatibilidad con dichos cambios. A este respecto vamos a centrar nuestras consideraciones en el término "agua" – un ejemplo prototípico de término de género natural observacional –, si bien no en su uso cotidiano, sino exclusivamente en el uso que de él se hace en *química*.

Ahora bien, conviene señalar que de acuerdo con la teoría causal la referencia o extensión de un término de género natural como "agua" viene determinada por la relación de identidad de género con casos paradigmáticos del género. Esta relación de identidad estará constituida por propiedades subyacentes compartidas por dichos ejemplares paradigmáticos; en ocasiones Putnam califica dichas propiedades de "estructuralmente importantes" (Putnam, 1975b, 239). Los seguidores de la teoría causal de la referencia tienden a asumir que la delimitación de los casos paradigmáticos de un género natural, que en principio tendrá lugar mediante sus propiedades distintivas normales y, en concreto, mediante propiedades concernientes a su apariencia externa, no es problemática. Más aún, tales autores suponen que tanto dicha delimitación como la relación de identidad de género son independientes de nuestras teorías acerca del género, por lo que ni los casos paradigmáticos de un género ni la relación de identidad de género se han de verse afectados por cambios en dichas teorías.

Aunque considero que ambas tesis son cuestionables – véase la nota 10 *infra* acerca de la primera tesis –, voy a centrarme en la segunda de ellas. A este respecto cabe alegar que la relación de identidad de género o, en el caso del término "agua", la relación de identidad de sustancia dependerá, en parte, de las *concepciones metacientíficas* de los expertos acerca de la noción de identidad de sustancia. Esta figurará implícita o explícitamente en sus teorías sobre la sustancia en cuestión, por lo que cambios en esas concepciones *podrán* traer consigo cambios en la extensión del término de sustancia correspondiente.

Para ilustrar estas afirmaciones voy a servirme de un ejemplo histórico presentado por Kuhn

acerca del uso del término "agua" en química. Este ejemplo se encuentra en Kuhn (1989) y (1990). De acuerdo con la química actual el agua es una sustancia cuya composición química es H_2O y que puede existir en estado sólido, líquido y gaseoso. Por tanto, la extensión del término "agua" consta de las porciones cuya composición química sea H_2O, independientemente de que éstas se encuentren en cualquiera de esos tres estados. Ahora bien, Kuhn señala que esto *no* era así de acuerdo con la teoría química vigente hacia 1750. Kuhn afirma que en esa época, es decir, antes de "la revolución química", que tuvo lugar en la década de los ochenta del siglo XVIII, a distintos estados de agregación – es decir, a los estados sólido, líquido y gaseoso – les correspondían distintas sustancias químicas, por cuanto se sostenía que una sustancia química *sólo* podía existir en uno de esos estados, y tal como se concebía el agua en la química de 1750 una propiedad *esencial* del agua consistía, según Kuhn, en ser un líquido. Por consiguiente, la referencia del término "agua", tal como este término era usado en la química de 1750, no vendría determinada en el lenguaje de la ciencia actual por H_2O a secas, sino por H_2O *en estado líquido*. De aquí concluye Kuhn – y yo concluiría con él – que la extensión del término "agua" tal como era usado en la química de 1750 y como es usado en la química actual es *diferente*. A tenor de la concepción metacientífica de la noción de identidad de sustancia vigente en la química de 1750, un trozo de hielo y una porción de agua en estado líquido serían instancias de sustancias *diferentes* y, por tanto, no estarían en la relación de identidad de sustancia, aunque sí lo están de acuerdo con la concepción de identidad de sustancia vigente en la química actual.[10]

Podemos resumir parte de nuestras consideraciones precedentes de la siguiente manera. De acuerdo con la teoría de la referencia de Putnam, la referencia de un término de género natural viene fijada por la relación de identidad de género con objetos paradigmáticos del género, pero en el uso de tales términos en *ciencia* los objetos paradigmáticos en cuestión serán aquellos involucrados en usos de los términos por los expertos. Sin embargo, la relación de identidad de género dependerá, en parte, de las concepciones metacientíficas de los expertos acerca de la noción de identidad de género, que estarán contenidas implícitamente en dichas teorías, cuando no incorporadas explícitamente a las mismas. Por tanto, *cambios* en nuestras *teorías* podrán traer consigo *cambios de referencia*. Y un Putnam pluralista, como el posterior al de los escritos de los años setenta que hemos citado, asentirá posiblemente a estas consideraciones. En sus propias palabras, "descripciones diferentes de la 'naturaleza' de un género natural llevarán a criterios no completamente coextensivos de pertenencia al género" (Putnam, 1993, 77).

La conclusión a extraer es que la referencia de los términos de género natural viene determinada por la relación de identidad de género con los miembros paradigmáticos del género y, por tanto, por las propiedades que constituye esa relación y, a nivel lingüístico, por las correspondientes descripciones, así como por las teorías en las que aparecen, por lo que

[10] Por lo que respecta a los miembros paradigmáticos de un género natural he de subrayar que sólo estoy tomando en consideración el uso de los términos de género natural en ciencia. Ahora bien, si el "introductor" de un término de género natural no necesita ser la primera persona que introdujo el término, sino que puede ser algún otro, aunque ha de ser un experto, hay que dejar abierta la posibilidad de que diferentes expertos o, si se prefiere, diferentes "expertos relevantes", como dijo Putnam en un pasaje citado más arriba (vid. 1975c, 281, n. 1), lleven a cabo diferentes introducciones del término, dando lugar a diferentes cadenas de transmisión del término. En esas introducciones los expertos recurrirán a miembros paradigmáticos del género, pero cabe alegar que su delimitación de los mismos, que habrán de poseer las propiedades subyacentes de los miembros del género que constituyen la relación de identidad de género, podría venir influida, al menos en parte, por su concepción de la identidad de género incluida en sus *teorías*. Por este motivo, un cambio de teoría podría involucrar cambios en la delimitación de los miembros paradigmáticos del género y, en última instancia, cambios de referencia, aunque estos cambios no serán por regla general drásticos, pues de otra manera los expertos que sostienen teorías sucesivas (o rivales) estarían hablando sobre cosas diferentes.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 81-89.

cambios en estas teorías pueden traer consigo cambios en la referencia de los términos de género natural.[11] [12]

Bibliografía

Kuhn, Th.S. (1983), "Commensurability, comparability, communicability", en P.D. Asquith y T. Nickles (eds.), *PSA 1982. Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, East Lansing, Philosophy of Science Association, 9-32.

Kuhn, Th. S. (1989), "Possible worlds in history of science", en S. Allén (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts, and Sciences*, Berlín, Walter de Gruyter, 9-32.

Kuhn, Th. S. (1990), "Dubbing and redubbing: The vulnerability of rigid designation", en C.W. Savage (ed.), *Scientific Theories* (*Minnesota Studies in Philosophy of Science*, Vol. 14), Minnesota, University of Minnesota Press, 298-318.

Moulines, U. (1995), "Realismos e instrumentalismos", *Theoria* 10, 217-224.

Putnam, H. (1962). "The analytic and the synthetic", en H. Feigl y G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III, reimpreso en Putnam (1975a), 33-69.

Putnam, H. (1973a), "Explanation and reference", en G. Pearce y P. Maynard (eds.), *Conceptual Change*, Dordrecht, Reidel, reimpreso en Putnam (1975a), 196-214.

Putnam, H. (1973b), "Meaning and reference", *Journal of Philosophy* 70, 699-711.

Putnam, H. (1974), "Comment on Wilfrid Sellars", *Synthese* 27, 445-455.

Putnam, H. (1975a), *Mind, Language and Reality*. (*Philosophical Papers*, Vol. 2), Cambridge, Cambridge University Press.

Putnam, H. (1975b), "The meaning of 'meaning'", en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge* (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 7), Minneapolis, University of Minnesota Press, reimpreso en Putnam (1975a), 215-271.

Putnam, H. (1975c), "Language and reality", en Putnam (1975a), 272-290.

Putnam, H. (1983), *Realism and Reason* (*Philosophical Papers*. Vol. 3), Cambridge, Cambridge University Press.

Putnam, H. (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MIT Press.

Putnam, H. (1993), "Aristotle after Wittgenstein", en R.W. Shaples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, reimpreso en H. Putnam, *Words & Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, 62-79.

Putnam, H. (2001), "Reply to Michael Devitt", *Revue Internationale de Philosophie* 218, 495-502.

Putnam, H. (2015), "Intellectual autobiography of Hilary Putnam", en R. E. Auxier et al. (eds.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago, Ill., Open Court, 1-110.

[11] No obstante, conviene enfatizar que, de acuerdo con lo ya señalado, dicha conclusión no implica que los científicos que sostengan teorías sucesivas o rivales están hablando sobre cosas completamente diferentes. A este respecto conviene tener en consideración que, por regla general, habrá un importante solapamiento en la extensión de los términos tal como son usados por defensores de tales teorías y es la parte compartida de la extensión la que servirá de base, al menos en un principio, para la comparación y elección de teorías.

[12] Este escrito se inscribe en el marco del proyecto de investigación de referencia FFI2014-52244-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Sección temática 12:

Ontología y teoría del conocimiento

Hale on McFetridge's Thesis

Víctor CANTERO-FLORES y Héctor HERNÁNDEZ-ORTIZ

Universidad del Caribe

Introduction: McFetridge's thesis

Ian McFetridge (McFetridge,1990) argues that whatever notion of necessity is involved in adscriptions of validity to arguments, it must be the strongest one, and clearly logical necessity is the best candidate to be the strongest form of necessity. By this he means that if a proposition *p* is logically necessary, then *p* is necessary in any other sense of necessity, but the converse implication might not be the case. There may be some proposition *q* which is necessary in a non-logical sense, but *q* is not logically necessary. If logical necessity is the strongest form of necessity, then the corresponding notion of possibility must be the weakest form: if *p* is possible in a non-logical sense, then *p* is logically possible, but the converse implication is not the case. That is, if *q* is logically possible, it does not follow that *q* is possible in any other non-epistemic sense. (McFetridge, 1990, pp. 136-7) For example, if the proposition that everything is identical to itself is logically necessary, then it is necessary in every other sense: it is metaphysically necessary, physically necessary and so on. But the converse implication does not hold. Although it may be physically necessary that such and such is the case according to some law of nature, it may not be logically necessary. Alternatively, if it is physically possible for me to run one kilometre in ten minutes, then it is also logically possible. And, even if the proposition that a human being can have more than forty-six chromosomes is logically possible, it does not follow that it is, say, genetically possible.[1]

[1] We want to put aside epistemic possibility because it allows for a proposition to be epistemically possible without being logically possible. Consider an undecided mathematical proposition *p* which, for all the things we know now, could be true (in an epistemic sense). But, suppose that *p* is in fact false and, on some traditional

In a word, McFetridge's view is this: if logical necessity is the relevant notion in ascriptions of logical validity, then when an argument is deductively valid, then there is no alethic sense of 'possible', according to which, it is possible for the premises to be true, but the conclusion false. (McFetridge, 1990, p. 138) Also, if the corresponding conditional—whose antecedent comprises the premises and whose consequent is the conclusion—is logically necessary, then there is no sense of 'possible' in which the antecedent is true but the consequent is false. This is what we will call McFetridge's thesis. (Hale, 1996, p. 97) This view may strike us as intuitively true, but we would like to know why exactly it is true.

To date we have at least two different but related arguments in favour of the traditional view. One is due to Mcfetridge (McFetridge, 1990) and the other is due to Bob Hale (Hale, 1996). In this paper, we want to focus only on Hale's version of the argument.[2] The main aim is to defend it from several objections put forward by Dorothy Edgington (Edgington, 2004). The plan for the paper is this. In the first section, we present Hale's argument. In the second section, we identify three sources of difficulties for the argument, and focus on Edgington's criticism. In the third section, we show why we think that her objections fail.

1. Hale's argument

Let us start by presenting Hale's argument. It has five assumptions. (Hale, 1996, pp. 96-7) '$\Box_L$' denotes logical necessity and '$\Diamond$' denotes any intuitive operator of alethic (non-epistemic) possibility:

(A1) If $\Box_L(A \rightarrow B)$ then $\Box_L((A \,\&\, C) \rightarrow B)$
(A2) $\Box_L(A \rightarrow A)$
(A3) If $\Box_L(A \rightarrow B)$ and $\Box_L(A \rightarrow C)$ then $\Box_L(A \rightarrow (B \,\&\, C))$
(A4) If $\Diamond A$ and $\Box_L(A \rightarrow B)$ then $\Diamond B$
(A5) $\neg\Diamond(A \,\&\, \neg A)$

(A1)-(A3) express some traditional and familiar principles of entailment, which some philosophers think are non-controversial. (A1) is the plausible principle that if an argument is logically necessary, then its validity is not undermined by adding extra premises. (A2) expresses the intuitive idea that every proposition necessarily implies itself. (A3) expresses the principle that we may conjoin conclusions which follow separately from the same premise. (A4) is also, on some views, a non-controversial assumption, as it makes explicit that every reasonable notion of possibility must sustain transmission across entailment. Finally, (A5) formalises the claim that contradictions are not possible. Now, the argument assumes that the conditional '$(A \rightarrow B)$' is logically necessary and the hypothetical possibility that A is true but B false. From these assumptions, the aim is to get a contradiction, which shows that there is no such a possibility. The argument is a *reductio* and runs as follows:

assumptions, is logically necessarily false. *p* is epistemically possible but not logically possible. In what follows, I will not consider this notion of epistemic possibility. However, this may cause trouble. Edgingont's central claim is that logical necessity is an epistemic modality. So, in putting aside epistemic modality we would beg the question against her view. In order to address this difficulty, I plan to describe Hale's argument as he presents in his (Hale 1996), and then discuss whether logical necessity is really an epistemic form of modality.

[2] Both arguments share a common structure. In both, it is assumed that certain conditional, corresponding to a logically valid argument, is logically necessary and that there is a sense of possibility in which the premises are true but the conclusion is false. The goal of both arguments is to derive a contradiction from these assumptions. In doing so, the arguments show that there is no such a possibility.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 91-100.

Argument 1:

(1) $\Box_L(A \rightarrow B)$	Assumption
(2) $\Diamond(A \,\&\, \neg B)$	Assumption
(3) $\Box_L((A \,\&\, \neg B) \rightarrow B)$	from (1), by (A1)
(4) $\Box_L(\neg B \rightarrow \neg B)$	by (A2)
(5) $\Box_L((A \,\&\, \neg B) \rightarrow \neg B)$	from (4), by (A1)
(6) $\Box_L((A \,\&\, \neg B) \rightarrow (B \,\&\, \neg B)$	from (3) and (5), by (A3)
(7) $\Diamond(B \,\&\, \neg B)$	from (2) and (6), by (A4)
(8) $\neg\Diamond(B \,\&\, \neg B)$	by (A5)
(9) $\neg\Diamond(A \,\&\, \neg B)$	by (2), (7) and (8), *reductio*

This argument, if correct, shows that there is no sense in which a logically necessary conditional might be false, that is, it is not possible for its antecedent to be true, but the consequent false. If the conditional is logically necessary, it is necessary in every other non-epistemic sense. Therefore, McFetridge's thesis is true.[3]

Now, the pressing question is whether Hale's argument is correct. Let us now consider some difficulties for the argument.

2. Difficulties

a) Is logical necessity merely absolute?

Even if the argument is valid, it can be disputed that it establishes what McFetridge wants it to. He thinks that the claim that logical necessity is the strongest form of necessity amounts to the claim that there is no sense of possibility in which a logically necessary proposition could be false. But maybe this is not a sufficient condition for logical necessity to be the strongest form of necessity. This is Hale's point. He argues that for a form of necessity *X* to be the strongest form of necessity, at least two conditions must be met:

(1) For every proposition *p*, *X*-necessary *p* implies that *p* is necessary in any other sense of necessity (or that there is no other sense of possibility such that not-*p*).

(2) For any other form of necessity *Y* different from *X*, it may be the case that it is *Y*-necessary *p*, but *X*-possible not-*p* (or that it may be the case that *Y*-impossible *p*, but *X*-possible *p*). (Hale, 1996, p. 114, n. 4)

Hale's argument, if sound, only shows that the condition (1) is met. It only shows that there is no way in which a logical necessity could be false, that is, that logical necessity is *absolute*: logical necessity is at least as strong as any other form of necessity. The argument leaves open the possibility that other form of necessity is also absolute. (Hale, 1996, p. 24) This is what some philosophers think of metaphysical necessity. The argument does not rule out the possibility that what is metaphysically necessary is also necessary in every other non-epistemic sense. According to the friends of metaphysical necessity, there is no sense of possibility in which a metaphysical necessity could be false. Or equivalently, it is not possible in any sense that a metaphysical impossibility may be true, not even logically possible. The supporter of metaphysical necessity may argue that if it is metaphysically necessary that water

[3] This argument deals only with conditionals which are logically necessary. However, we might expect to generalise the result in order to cover logical truths of any logical form. Hale's offers a way to do it. (Hale, 1996, pp. 97-98) For our purposes, we do not need to get into the details of the generalisation.

is H_2O, then there is no way that water can be other than H_2O. Also, if it is metaphysically impossible that water is, say, XYZ, then it is not possible in any other sense. It is not even logically possible.

If one wants to show that logical necessity is the strongest one, Hale argues, one still needs to show that no other form of necessity is absolute. And given that metaphysical necessity is the only other serious candidate, one needs to show that it is not absolute. In order to do so, one can show that there is some proposition *p* which is metaphysically necessary, but it is perfectly reasonable to say that it is logically possible that not-p. For example, one has to show that, for example, even if it is metaphysically necessary that water is H_2O, it is still logically possible that water is not H_2O or that it is logically possible that Hesperus is not Phosphorus, which is metaphysically impossible.

However, we think that this underestimates the power of the argument above. If the argument is sound, it shows that logical necessity implies any other form of alethic necessity. Now, suppose that there is some other form of absolute necessity, say, metaphysical necessity. Then, we get this:

(3) If logical necessity is absolute, then for any *p*, if *p* is logically necessary, then *p* is metaphysically necessary.

(4) If metaphysically necessity is absolute, then for any *p*, if *p* is metaphysically necessary, then *p* is logically necessary.

(3) and (4) imply that logical and metaphysical necessity are extensionally equivalent: what is logically necessary is metaphysically necessary, and what is metaphysically necessary is logically necessary:

(5) *p* is logically necessary if and only if *p* is metaphysically necessary.

This means that it is a consequence of the argument that even if there is some other absolute notion of necessity intensionally distinct from logical necessity, it must be co-extensive with logical necessity. So that effectively, there is only one kind of absolute necessity. If so, the thesis that logical necessity is absolute is not really weaker that the original claim that logical necessity is the strongest form of necessity.

Of course, we still need to show that the argument is sound. But, for the moment, by McFetridge's thesis we will mean this: if the conditional corresponding to a valid inference is logically necessary, then there is no sense of possibility in which it is possible that its antecedent be true but its consequent false. And, this thesis is not weaker that McFetridge's original claim that logical necessity is the strongest form of necessity.[4]

b) Are there contingent logical truths?

Edgington, among other things, claims that there are logically valid arguments in which it is not metaphysically necessary that the conclusion follow from the premises. The corresponding validating conditionals are logically necessary, but it is metaphysically possible that they could have been false. (Edgington, 2004, p. 9) Her view clearly poses a problem for McFetridge's thesis. If there is a sense of non-epistemic possibility in which a logical

[4] This is not an innocuous claim, and it may be the source of more difficulties for the traditional view. If one argues that, apart from logical necessity, metaphysical necessity is also absolute, then we have the consequence that logical and metaphysical necessity are extensionally equivalent. And this is perhaps a consequence we should avoid, for it is hard to see in what sense a supposed metaphysical necessity like that I was born to my parents—if we believe in the essentiality of origin—is logically necessary. The question is whether metaphysical necessity is absolute. For our purposes, I will put this question aside.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 91-100.

necessity could be false, then logical necessity cannot be absolute. The existence of these supposed examples further leads her to think that logical necessity is an epistemic notion, and it is better understood in terms of the *a priori*. We think that her putative examples of contingent logical necessities do not undermine McFetridge's thesis.

Edgington argues that the following argument is logically valid:

Argument N:

Neptune exists.

Therefore Neptune is the cause of perturbations in the orbit of Uranus.

It is valid because we can infer *a priori* the conclusion from the premise. However, the conclusion does not follow necessarily from the premise. There is the timeless metaphysical possibility that the antecedent should have been true, but the consequent false. Consider a possible world in which Neptune was knocked off course a million years ago and thereby rendered unable to alter the orbit of any other planet. The corresponding validating conditional

*N** If Neptune exists, then it is the cause of perturbations in the orbit of Uranus

is, according to her, logically necessary. But, again, its negation is metaphysically possible. If these two claims are correct, then McFetridge's thesis cannot be right, for if we apply it to the present case, we get the undesirable consequence of ruling out the legitimate possibility that Neptune exists, but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus. Thus, there must be something wrong with the argument above.[5]

Edgington is right in saying that the argument *N* is trivially correct, even if there are circumstances in which the premises are true but the conclusion is false. She is also right in saying that the corresponding validating conditional *N** is *a priori*, but has a false necessitation. What is mistaken is to infer from these ideas the claim that the argument and its validating conditional represent a counterexample to McFetridge's thesis. An alternative account is available.

At this point, we can make use of Ian Rumfitt's distinction between deep and superficial necessity. (Rumfitt, 2010)[6] We can say that the premise of the argument N *deeply* necessitates its conclusion, for the conclusion is true in every possibility in which the premise is true, meaning what it actually means. Given that "Neptune", in the context in which Leverrier introduced the term, works as a descriptive name, the truth conditions for the premise to be true include the condition that "Neptune" designates something, and this is so if there is a planet causing certain perturbations in the orbit of Uranus. But this is precisely the condition for the argument's conclusion to be true (meaning what it actually means). Alternatively, the validating conditional *N** "if Neptune exists, then it is the cause of perturbations in the orbit of Uranus" is deeply necessary, for it is true in every possibility, meaning what it actually means. Given that the name "Neptune" was introduced to refer to whatever is the cause of the relevant perturbations, then in every possibility in which the antecedent "Neptune exists" is true, meaning what is actually means, the consequent "Neptune is the cause of perturbations in the orbit of Uranus" is also true. Clearly, this is perfectly compatible with McFetridge's

[5] She also has another objection that is specific to McFetridge's version of the argument. His version depends on the principle that if you have a way to deduce *q* from *p*, then you are in position to assert the subjunctive conditional 'were *p* he case, it would have been the case that *q*'. She claims that this principle is, in the present context, question begging. I will not say more about this problem, but see Rumfitt (Rumfitt, 2010) for a defence of this principle and McFetridge's argument.

[6] This distinction is inspired by Gareth Evans's distinction between *deep* and *superficial* contigencies (Evans, 1979), which has been in turn used by M. Davis & L. Humberstone (Davis & L. Humberstone ,1980).

thesis. It is logically and metaphysically necessary that whenever "Neptune exists" is true, meaning what it actually means, "Neptune is the cause of perturbations in the orbit of Uranus" is also true, meaning what it actually means. No counterexample to McFetridge's thesis has been provided.

Now, the premise of the argument *N* does not *superficially* necessitate its conclusion, for the premise is true with respect to possibilities with respect to which the conclusion is false. Consider a possibility *w* in which the planet Neptune exists but was knocked off its course a million years ago. *N*'s premise is true with respect to *w*, for had *w* obtained, it would be the case that the planet Neptune exists. But, A's conclusion is false with respect to *w*, for had *w* obtained, it would not have been the case that the planet Neptune causes those perturbations. The validating conditional "if Neptune exists, then it is the cause of the perturbations" has a false necessitation. The antecedent is true with respect to *w*, but the consequent is false with respect to *w*. Again, this is perfectly compatible with McFetridge's thesis, for it is logically and metaphysically possible that the planet Neptune exists, but it is not the cause of the relevant perturbations. Either way, the argument does not represent a counterexample to McFetridge's thesis.[7]

3. Are the principles A1-A5 true?

If the argument discussed so far is valid, then if one wants to reject it, one must do so by showing that at least one of the assumptions deployed in the arguments is false. Let us see then Hale's principles A1-A5.

The principle A1 is quite alright for classical and intuitionistic logicians. However, it is known that this principle has been disputed by relevance logicians. Several apparent counterexamples to the principle have been put forward in the literature to show that there are cases in which an argument stops being valid by adding extra premises. It is true that relevance logicians deny that it is sufficient for an argument to be valid that it be impossible for the conclusion to be false when the premises are true. But, they do not deny that it is a necessary condition for validity. So, it is relatively clear that the question whether relevant logicians should accept the principle or not depends upon what they require for relevance.

One formal condition relevant logicians sometimes mention is variable-sharing: one form of this constraint is that the conclusion of a valid inference must have at least one variable in common with the premises. But if this is the only constraint on relevance, they should not object to adding additional premises. For obviously if an argument "X; so A" is relevantly valid in this sense, so will an argument "Y; so A" for any Y of which X is a subset. So, it does not seem the case that we should abandon the principle for considerations of relevance.[8]

If we accept A1, it is not clear how A1-A3 can be rejected without abandoning any reasonable notion of entailment. The option of rejecting A5 can be equally unpalatable, for there is no clear sense of possibility in which is possible for a contradiction to be true. However, there may be a problem nearby. Certainly $\neg(p \wedge \neg p)$ is a law of the main

[7] Edgington's alleged examples of contingent logical truths involve descriptive names, but other apparent examples may involve rigidified descriptions like 'the actual F' or an 'actually' operator attached to sentences, 'actually p'. Edward Zalta offers some examples of what he thinks are contingent logical truths using these linguistic devices. (Zalta, 1988) However, the distinction we have just invoked can be used to show that those other examples do not pose any threat to McFetridge's thesis. William Hanson (Hanson, 2006) discusses Zalta's examples and offers his own version of the distinction between deep and superficial necessity to reject them.

[8] Unless some other explanation of what is required for relevance is forthcoming.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 91-100.

paraconsistent and dialethic logics. Assuming that they also accept the Rule of Necessitation (from $\vdash A$ infer $\vdash \Box A$), it follows that $\Box\neg(p\wedge\neg p)$ is a law. And assuming that '$\Box$' and '$\Diamond$' are related as usual, this means that $\neg\Diamond(p\wedge\neg p)$ is a law. So, the problem is not that A5 is unacceptable to paraconsistent and dialethic logicians. It is rather that they will also accept $\Diamond(p\wedge\neg p)$, so that they will not accept the final step of *reductio* in Hale's argument.

However, we do not think that there is any genuine sense of possibility on which "$\Diamond(p\wedge\neg p)$" could be true. And in the present context, Edgington would not accept it either.[9] A consequence of the present objection to Hale's argument is that we should abandon proofs by *reductio*. And this is a consequence hard to accept. Proofs by *reductio* are pretty much standard both in logic and mathematics, and we dare to say that arguing against *p* by showing that *p* leads to an absurd is an everyday practice.[10] We think we should accept the principle A5 and the last step in Hale's argument. If we do so, it seems that the only principle that might be seriously contested is A4.

Here we want to answer to Edgington's objection to A4. In order to strengthen our view, we wil say something more in favour of the principle A4. This principle, '$\Diamond A \,\&\, (\Box(A \rightarrow B) \rightarrow \Diamond B$', expresses the intuitive idea that any reasonable notion of non-epistemic possibility should be closed under logical consequence. But, Edgington argues that this principle is question-begging and gives an argument against it. If we assume the principle A4 and that logical necessities can be false in some other non-epistemic sense, then, she claims, it seems that these lead us to the conclusion that everything is possible in that sense. In particular, if the possibility involved is metaphysical possibility, it would follow from these assumptions that everything is metaphysically possible. Edgington's argument is this (Edgington, 2002, p. 14, n. 9):

Argument 2:

(1) $\Box_L(A \rightarrow B)$	Assumption
(2) $\Diamond_M(A \,\&\, \neg B)$	Assumption
(3) $(\Diamond_M P \,\&\, \Box_L(P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_M Q$	Assumption (A4)
(4) $\Box_L((A \,\&\, \neg B) \rightarrow C)$	By (2) and by *ex falso quodlibet*
(5) $\Diamond_M C$	By (2), (4) and (3)

We assume that '$(A \rightarrow B)$' is logically necessary, for example *N** 'if Neptune exists, then it is the cause of perturbations in the orbit of Uranus'. But we also assume that it is metaphysically possible that Neptune exists, but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus. Assume A4. Now, given that 'Neptune exists, but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus' is, for Edgington, logically contradictory, it logically necessarily implies any conclusion, in particular C: 'there are square circles'. But given that it is logically necessary that 'if Neptune exists but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus, then there are square circles', then by A4, it is metaphysically possible that there are square circles. This is a bad result. Thus, Edgington argues we should drop Hale's A4 principle. Surely, if Hale's principle has the consequence that everything is metaphysically possible, we have a good reason to abandon it.

[9] Later on, Edgington gives an argument against Hale's principle A4, and the argument consists of a *reductio*: the principle, according to her, implies an absurd and, consequently, should be abandoned.

[10] Take an example. I argue against my mother's believe that my sister is right now in England by showing that it would imply that my sister is both in England and in Australia. I think this to be absurd, for I personally took her yesterday to the airport to catch a flight to Australia. This is a relatively common example of arguing in favour or against a certain claim by showing that it, or its negation, leads to an absurd. The prospects to abandon proof by *reductio* do not seem to be very promising.

However, her argument is not good. It depends on her putative examples of logical necessities which can be false. If our objection to her supposed examples of contingent logical truths is good, then we have good reason to reject her argument. Her examples do not constitute counterexamples to McFetridge's thesis. Consequently, her argument above does not work: there is no way that "A → B" is logically necessary but "A & ¬B" is metaphysically possible. In other words, her view that a logically necessary conditional may be metaphysically contingent is mistaken. Edgington's objection does not work.

A more pressing point is this. A4 strikes us as intuitively true. So, if Edgington's view go against it, this may be a reason against her position. And the source of the problem is not the A4 principle itself, but Edgington's idea that logical necessity is an epistemic notion, not different from the a priori. This claim is what leads her to think that the case of Neptune and Julius count as an example of logical necessities and logical arguments. So, what we need to dispel her objection is to reject that logical necessity is just the old epistemic notion of the a priori.

If we get Edgingont's view correctly, she seems to endorse the following bi-conditional:

I. A proposition *p* is broadly logically necessary if and only if *p* is knowable *a priori*.

According to I, being knowable *a priori* is both a necessary and a sufficient condition for *p* to be broadly logically necessary. For I to be true, the following conditionals should be true.

J. If a proposition *p* is *a priori*, then *p* is broadly logically necessary.

K. If a proposition p is broadly logically necessary, then p is *a priori*.

Let us now examine each of these theses.

The conditional J above says that being knowable *a priori* is a sufficient condition for being logically necessary. In other words, every sentence knowable *a priori* should be broadly logically necessary. But, if this is the case, then we get a controversial result. Some mathematical truths which are knowable *a priori* would be broadly logically necessary. In particular, some arithmetical truths would be logical truths. Although some philosophers have defended this view[11], it is highly controversial. There are certain mathematical theorems, for example Fermat's Last Theorem[12], that are known *a priori* (as far as one understands the proof), but it is not at all clear that they are logical truths. The series of ontological assumptions we need to adopt in order to prove them gives us good reasons to question they are logical truths in the broad sense. In any event, Edgington does not give additional reasons to think that mathematical truths are logical truths.

If logical truth is simply apriority, then if a truth is a logical truth, then it is necessary for that truth to be *a priori*. The question is whether there are logical truths which are not *a priori*. If the answer is positive, it is clear that apriority is not necessary for logical truth. Actually, there is an infinite number of conceptual truths that just now are not known and maybe will never been known. So, they are not known *a priori*. However, there is an obvious answer to this objection. Edgington might reply that even if there is an infinite number of unknown truths, they still are *knowable a priori*. But this takes me to an important issue with her view.

Apriority, in the usual way we understand the notion, has to do with the way we can come to know the truth of some claim. If it turns out that we are able to know certain proposition without appealing to the experience, then it is *a priori*. If not, then it is not *a priori*. But, the

[11] For example, Bob Hale and Crispin Wright are well known defenders of this view nowadays. (Hale & Wright, 2001)

[12] Fermat's Last Theorem states that no three positive integers *a*, *b*, and *c* can satisfy the equation $a^n+b^n=c^n$ for any integer value of *n* greater than two.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VI (2017): 91-100.

fact that we can know that proposition *a priori* or not is only, maybe, a contingent fact about us. It is not strictly speaking a property that the claim itself has. And, in particular, the truth of such proposition surely is independent from the way we come to know it. So, the truth and modal profile of a proposition is independent of its epistemic features. The fact that water is H_2O or that bachelors are unmarried male are knowable *a posteriori* and *a priori* respectively does not seem to influence the fact that both claims are not only true but also necessarily true. The point is that this epistemic feature, being known or knowable *a priori*, is independent of the modal profile of some truths.

To finish our assessment of Edgington's view, we need to say something about her claim that Hale's argument begs the question, we want to show that this is not necessarily so. We can show that no matter which kinds of modalities are involved—as long as each of them is of an alethic kind—the principle A4 works just fine. Of course, it may not work in some cases when we put into the mix both alethic and non-alethic notions of necessity. Take the following instances of the principle (where the subscripts "M" and "E" stand for "metaphysically" and "epistemically" respectively):

A4* $(\Diamond_M P \,\&\, \Box_E(P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_M Q)$

A4** $(\Diamond_E P \,\&\, \Box_M(P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_E Q)$

A4* has no problem: if it is metaphysically possible that a cat is sleeping in my bed, and we know a priori that if a cat is sleeping in my bed, then something is sleeping in my bed, then we can correctly infer that it is metaphysically possible that something is sleeping in my bed. In contrast, A4** seems to fail in some cases: even if it is epistemically possible that certain axioms are true, and it is metaphysically necessary that if those axioms are true, so are some theorems, it does not necessarily follow that those theorems are epistemically possible, as the occurrence of certain inconsistencies show. Besides, in some other cases, it looks like that the interaction of modalities of the same kind, but with different strength, do not seem to be problematic. Take this case (where "M" and "P" stand for "metaphysically" and "physically" respectively):

$A4^{+}(\Diamond_F P \,\&\, \Box_M(P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_F Q)$

$A4^{++}$ $(\Diamond_M P \,\&\, \Box_F(P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_M Q)$

Presumably, metaphysical modality is stronger than physical modality. However, in spite of the difference in strength, it does not seem to pose any problem for A4 the interaction of these modalities. In $A4^{+}$, it is all right to say: if it is physically possible that a cat is sleeping in my bed, and it is metaphysically necessary that if a cat is sleeping in my bed, something is sleeping in my bed, then it is physically possible that something is sleeping in my bed. In $A4^{++}$, we can say: if it is metaphysically necessary that I was born to my parents, and it is physically necessary that if I was born to my parents, I was born somewhere, then it is metaphysically necessary that I was born somewhere. Neither the combination of modalities of different kind (alethic with epistemic) nor the combination of modalities with different strength show a problem for A4.

Conclusion

In this paper we have defended Hale's argument in favour of McFetridge's thesis against three difficulties. First, we addressed Hale's claim that his argument only shows the weaker thesis that logical necessity is at least as strong as any other form of necessity, but not the stronger thesis that logical necessity is the strongest one. we have shown that this underestimates the force of the argument. McFetridge's thesis is not as weak as Hale seems to

think. Second, we showed that Edgington's supposed counterexamples to McFetridge thesis—logical necessities which are metaphysically contingent—are not really counterexamples. Finally, we considered objections to Hale's principles A1, A5 and A4, and showed that they are not decisive against those principles. If there are no further problems with the principles A1-A5, we can say that Hale's argument is sound and that McFetridge's thesis is true.

References

Davies, Martin, and Humberstone, Lloyd (1980),"Two Notions of Necessity", *Philosophical* Studies, Vol. 38, pp. 1–30.

Edgington, Dorothy (2004), "Two Kinds of Possibility", *Aristotelian Society: Supplementary,* Volume. Supp(78): 1-22.

Evans, Gareth (1979), "Reference and Contingency", *The Monist, Vol.* 62 No. 2, pp.161-189.

Fine, Kit (1994), "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives*, Vol. 8, Logic and Language, pp. 1-16.

Hale, Bob (1996), "Absolute Necessities", *Philosophical Perspectives*, 10, Metaphysics, p.93-117.

Hale, Bob (2002), "The Source of Necessity", *Philosophical Perspectives*, 16, Language and Mind, p. 299-319.

Hanson, William H. (2006), "Actuality, Necessity and Logical Truth", *Philosophical Studies*, 130:437–459.

McFetridge, Ian (1990), "Logical Necessity: Some Issues", J. Haldane and R. Scruton (ed.), Aristotelian Society Series, volume 11, London: The Longdunn Press, pp.135-155.

Rumfitt, Ian (2010), "Logical Necessity", B. Hale and *A. Hoffmann, Modality. Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford University Press, pp. 35-64.

Zalta, Edward (1988): "Logical and Analytic Truths that are not Necessary", *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 2 (Feb., 1988), pp. 57-74.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen VII

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen VII

Taller: El retorno del término medio como base de la inferencia lógica. Propuesta didáctica desde la perspectiva de una razón vital

Coordinación: Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR (IES Pablo Neruda, Huelva)

Madrid, 2017

ÍNDICE

Páginas

Redes de expectativas Marlo. El conjunto como base de la inferencia 9-24
Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR

Ser y estar en las redes de conocimiento. Resolución de problemas lógico matemáticos 25-39
Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR

Lógica en el Diagrama de Marlo. Tratando de hacer evidente la certeza 41-55
Guillermo CÍMBORA ACOSTA

Taller: El retorno del término medio como base de la inferencia lógica. Propuesta didáctica desde la perspectiva de una razón vital

Redes de expectativas Marlo:

El conjunto como base de la inferencia

Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR

Universidad de Huelva

La estructura lógico-bayesiana

Los circuitos de expectativas Marlo representan la estructura formal de los sistemas cognitivos como redes lógicas de estructura bayesiana constituidas por nodos y conexiones que señalan el estado de nuestras creencias y expectativas. En la figura 1 se muestra la estructura formal del sistema cognitivo alfa, definido por tres criterios a, b, c que le servirán, en este caso, como elementos de juicio y toma de decisiones.

Podemos observar en la figura 1 el circuito de las combinaciones posibles que obtenemos en un sistema de creencias definido por los criterios a, b, c, si cada uno de dichos criterios genera solo dos variables: ser o ajustarse al criterio y no ser o no ajustarse al criterio. En teoría, podríamos establecer un número infinito de variables entre no ajustarse nada a un criterio y ajustarse totalmente. Más divisiones o grados de ser generan un mundo con más matices, pero es algo que no siempre es rentable.

Por ejemplo, podemos suponer un sistema que juzga los cafés de la ciudad desde los criterios agradable a, bonito b, caro c, en claves dicotómicas: agradable a, no agradable $\neg a$, bonito b, feo ¬b, caro c, barato ¬c.

En la figura 1 observamos que el primer nodo, con forma de puerta lógica OR, simboliza lo agradable como criterio **a**. Un nodo que sirve como criterio a un juicio no puede ser en sí mismo ni verdadero ni falso. El súper nodo OR de cualquier criterio solo estará activo cuando sea relevante juzgar algo desde dicho criterio. En este ejemplo, cuando queramos clasificar los cafés como agradables **a** o no agradables **¬a**.

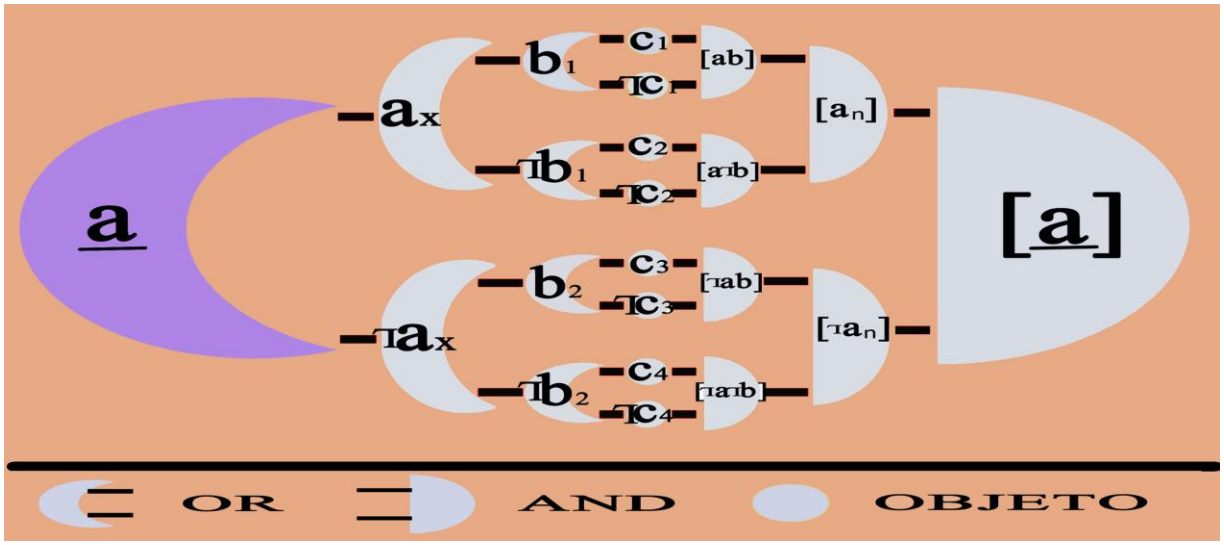


Figura 1. Estructura del sistema α desde la perspectiva de a

En la siguiente columna de nodos nos encontramos los nodos or a_x y $\neg a_x$, que se activarán con cualquier juicio que considere un café como sí agradable o no agradable respectivamente, al margen de que otras consideraciones.

En la siguiente columna encontramos las primeras combinaciones que definen posibles objetos teóricos. El nodo b_1 representa cualquier combinación de agradable y bonito y el nodo b_2 cualquier combinación de no agradable y bonito. Por eso podemos afirmar que hay dos tipos de bonito considerando su relación con lo agradable (1):

$$[b] = b_a + b_{\neg a} \tag{1}$$

Igualmente encontramos dos tipos de no bonitos (2):

$$\neg b_1 = \neg b_a \tag{2}$$

$$\neg b_2 = \neg b_{\neg a}$$

En la columna central tenemos todas las combinaciones posibles de las variables, es decir, los ocho posibles objetos teóricos que pueden definir los cafés de la ciudad ajustándonos a la escala convencionalmente adoptada. (3)

$$[a] = abc,\ ab\neg c,\ a\neg bc,\ a\neg b\neg c,\ \neg abc,\ \neg ab\neg c,\ \neg a\neg bc,\ \neg a\neg b\neg c. \tag{3}$$

La primera columna de nodos a la derecha de la central tiene el formato de puerta lógica AND, por lo que solo se activa si se activan todos los nodos que la alimentan.

[ab] representa la totalidad de tipos de café agradables y bonitos que podemos obtener, que son dos con nuestra escala: caros y no caros.

$[a_n]$ representa la totalidad de tipos de cafés que podemos definir como agradables y $[\neg a_n]$ la totalidad de tipos de café que podemos definir como no agradables. No obstante, en el cálculo nos referiremos a la totalidad de lo que se ajusta a un criterio y la totalidad de lo

Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía
ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 9-24.

que no se ajusta simplemente como [a] y [¬a].

La última columna o súper nodo AND **[a]**, representa la totalidad de tipos teóricos que podemos obtener aplicando el criterio de lo agradable a los cafés en nuestra escala.

La totalidad de lo que puede ser juzgado desde un criterio cualquiera del sistema alfa equivale a la totalidad de lo que puede ser juzgado desde la perspectiva de cualquier otro criterio. Es decir, que **[a] = [b] = [c]…**

El conjunto como base de toda inferencia

Un sistema cognitivo codifica la experiencia generando teorías que anticipan la presencia o ausencia de parte de los objetos que componen su mundo a partir de la presencia o ausencia de otros objetos. Para ello teje redes de expectativas con nodos lógicos agrupados en conjuntos que forman dominios de conocimiento. Cada conjunto se compone de nodos OR, nodos objeto y nodos AND.

Un nodo OR sintetiza cualitativamente lo que tienen en común todos los elementos de un conjunto. Por eso, si se activa cualquier elemento se activa el nodo OR. Este nodo funciona como término medio haciendo posible cualquier inferencia, ya que, si no existiera relación alguna entre dos elementos, sería imposible enlazarnos de ninguna forma razonable.

Un nodo objeto designa una combinación única y distinta de cualidades que le diferencia del resto como unidad. Es decir, que cada elemento concreto p_n es una combinación exclusiva de variables que le permite distinguirse del resto de objetos (4):

$$p_n = \{p_1 \veebar p_2\} \tag{4}$$

Consideramos el objeto como la entidad psicológica mínima sobre la cual puede la atención realizar los procesos de análisis y síntesis. Cuando las diferencias entre objetos no son relevantes, el conjunto puede ser considerado el objeto. Así, puedo hablar indistintamente de mi hermana María o de mis hermanas en conjunto.

Los nodos AND designan síntesis cuantitativas del conjunto. Podemos distinguir dos tipos de síntesis cuantitativas: síntesis de tipos cualitativos (en mi mesa hay toda clase de pinturas de colores) y síntesis numéricas (en mi mesa están todas mis pinturas de colores, las cien que tengo). Si observamos la siguiente figura, podemos ver un ejemplo de síntesis cuantitativa de cantidades cuando decimos que hay doce unidades de A. Eso significa que el súper nodo AND de cantidades solo será cierto si tengo las doce unidades. Sin embargo, podría tener de todo simplemente con una unidad de cada. No puede haber unidades sin tipo, pero sí tipos sin unidades.

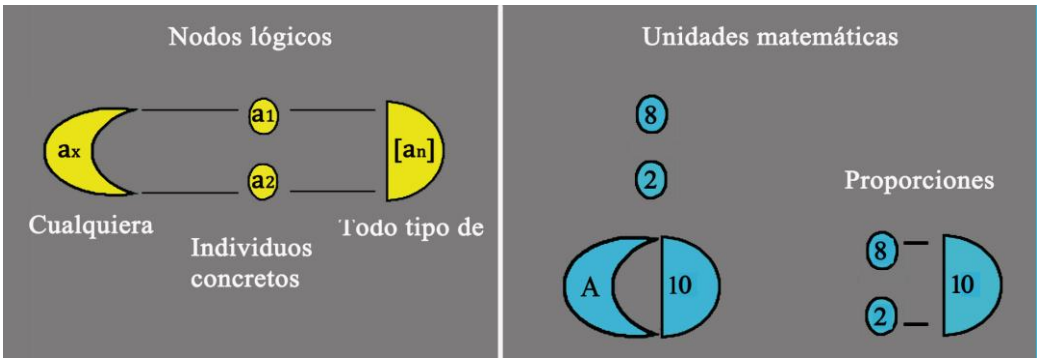


Figura 2. El conjunto, unidad lógica de los sistemas cognitivos

Relaciones de activación en las unidades lógicas del sistema

Un sistema cognitivo teje esquemas de acción, en parte innatos y en parte adquiridos, que hacen depender sus decisiones conductuales de determinadas condiciones. Si hay amenazas corre. Pero, ¿hay amenazas ahora?

Los sistemas que codifican información modifican permanentemente sus creencias, así como el estado de verdad de las condiciones: es cierto que ahora hay peligro, es falso, es probable…De la adecuación de las creencias y de su capacidad de anticipar depende la conservación y el desarrollo de los organismos.

Las inferencias que se producen en los sistemas de creencias se generan a partir de las relaciones de activación que se dan entre los nodos de sus redes. Un nodo puede estar activo o inactivo. Cuando está activo se presenta con distintos grados de certeza, aunque esencialmente de tres modos: Primero, como un nodo incierto, lo cual representaremos en color amarillo. Segundo, como un nodo verdadero, para nosotros en color azul. Tercero, como un nodo falso en color rojo. No puede ser casual que en todas las culturas exista un modo de decir que sí, que no y que no se sabe. En las redes, una cosa son las razones para pensar que sí y otras las razones para pensar que no. Si no tenemos razones en ningún sentido o tenemos las mismas en ambos sentidos, entonces habrá incertidumbre.

La activación de cualquier nodo con un grado de verdad es comunicada a todos sus asociados. Así, la verdad puede adquirir en los sistemas infinitos tonos producidos por la combinación de los tres colores tierra básicos. Si nos limitamos a categorías dicotómicas verdadero falso, será necesario un criterio de decisión para establecer en qué grado de verdad algo es considerado cierto y en qué grado de falsedad es considerado falso. La Teoría de Detección de Señales puede explicar ese proceso.

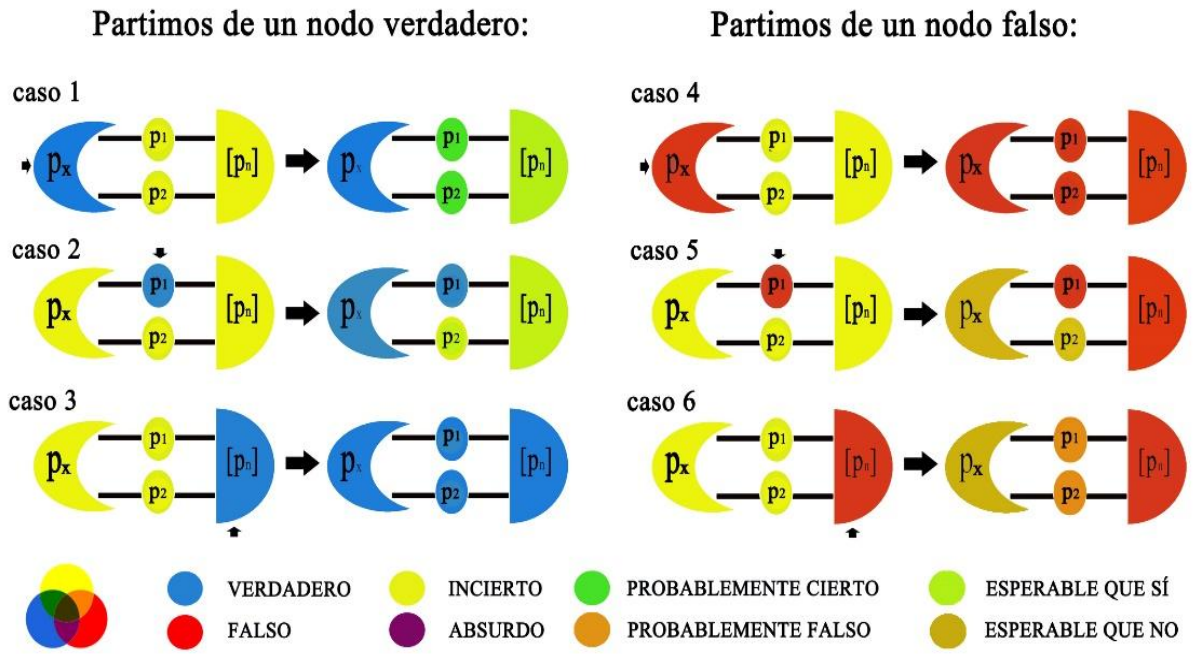


Figura 3. Relaciones de activación en las unidades lógicas de un conjunto

El primer caso de la figura ejemplifica lo que ocurre cuando veo a una gemela en el instituto sin poder concretar quién es. Para mí entonces es seguro que hay alguna gemela en el

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 9-24.

centro. A partir de ahí puedo inferir que es probable que sea la gemela b1 y que es igualmente probable sea la gemela b2. La experiencia cambiará el peso de los nodos por sus frecuencias acumuladas, pero *a priori* no debería haber diferencias. Ambas son probablemente ciertas al cincuenta por ciento, y por eso ambos nodos objeto son verdes. También los intereses y la recencia podrían aumentar el peso de los nodos o la intensidad con la que son considerados en las redes. En todo caso, la figura solo muestra las estructuras lógico matemáticas que permiten la inferencia a priori.

El caso dos parte de la verificación empírica de un objeto concreto. Si reconozco a la gemela b1 entrando en un portal, puedo afirmar con certeza que hay alguna gemela en dicho portal y además tengo algún motivo para esperar que estén las dos gemelas ahí. La inferencia de lo esperable depende de nuestra creencia en la regularidad del devenir y en la homogeneidad de los hechos, y aunque no se elimina la incertidumbre puedo ayudarnos a tomar decisiones. Así, si organizamos una fiesta para cien personas y llamamos al azar a diez de ellas para saber si van a venir y nos dicen que no ¿sería razonable comprar comida para noventa? Un estadístico podría especificar las leyes de lo esperable.

En el caso tres tenemos a las dos gemelas delante de nosotros en hora de clase en la cafetería. Si la jefa de estudios nos dijo que avisáramos si veíamos a alguna gemela, se cumple la condición. También podemos decir al profesor de b1 que b1 está en la cafetería y lo mismo al profesor de b2. Luego si la totalidad es azul, son azules todos los nodos. En el cálculo, es importante distinguir la condición cualquiera de todos.

En el caso cuatro partimos de la confirmación empírica de que es falso que haya alguna en clase. Luego no hay ninguna. Y será falso cada objeto y será falsa la totalidad. También ahora podemos afirmar sin ninguna duda razonable que están ausentes. Luego si alguno es rojo, todo es rojo.

En el caso cinco comprobamos por nosotros mismos que b1 no está en su mesa. En ese instante podemos afirmar que es falso que b1 esté en su mesa y podemos afirmar con certeza que sería falso afirmar que las dos gemelas están sentadas en sus mesas. Además, tenemos motivos para sospechar que b2 tampoco esté en su mesa. Estos motivos pueden ser suficientes, al menos para incitarnos a comprobarlo. Debemos advertir que nos acompaña la duda, ya que no tenemos evidencia de la ausencia de b2.

En el caso seis partimos de la certeza de que no están todas. Ahora es probablemente falso afirmar que está en clase b1 y es probablemente falso afirmar que está b2 en clase.

Lo esperable

Los casos 2 y 5 de la figura parten respectivamente de la afirmación y negación del nodo concreto p_1. El color de p_2 en ambos casos depende de lo que podemos llamar lo esperable. De todas las inferencias, ésta es la que parece más asociada a nuestros miedos y deseos, a la experiencia previa y a nuestras creencias sobre la homogeneidad de los hechos y la regularidad del acontecer. Por eso es la inferencia más discutida en el aula. Para la mitad del alumnado no es legítimo ir más allá del amarillo, aunque reconocen que los casos que se dan en un sentido determinan nuestras expectativas. Por eso las discusiones terminan cuando se subraya que los sistemas de creencias no nos dicen lo que las cosas son, sino lo que es razonable esperar de ellas. Así, finalmente, todos admiten diluir al menos una gotita de azul o de rojo en el color de los nodos asociados. Es manifiesto que la creencia en la regularidad u homogeneidad de los hechos es un factor del que dependen las inferencias. Si el valor de dicha creencia lo igualamos a cero, el color de p_2 en los casos 2 y 5 será amarillo y su valor

matemático 0.

Del color de lo esperable en 2 y 5 se ocupa la estadística; de lo probable en 1 y 6 la probabilidad y un lógico se sentiría más cómodo con lo necesario reflejado en los casos 3 y 4.

Otra forma de resolver el problema del color de lo esperable consiste en analizar los nodos de las redes suponiendo que combinan la información presente en sus receptores con las expectativas teóricas generadas mediante la codificación de la experiencia pasada propia o ajena. Así, un objeto integra un concepto, teoría o la forma con la que es percibido, con la materia o estímulos a los que dicho concepto dan forma.

La siguiente figura nos muestra la diferencia entre percibir algo y pensar que debe haberlo. La parte interior de cada nodo recoge la experiencia directa e inmediata de los sistemas enviada por sus receptores. La parte externa codifica expectativas. Distinguir expectativas de evidencias es difícil, pero esencial para el sentido crítico.

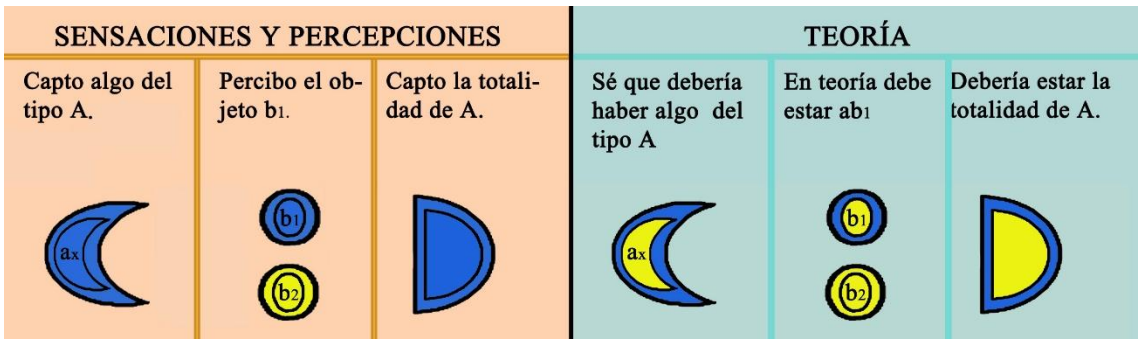


Figura 4. Análisis de nodos en sus componentes fácticos y teóricos

La siguiente figura nos muestra las inferencias que realiza el sistema partiendo de confirmaciones teóricas, cuando hemos distinguido entre lo que podríamos llamar, tomándonos muchas licencias y en términos kantianos, intuición y concepto.

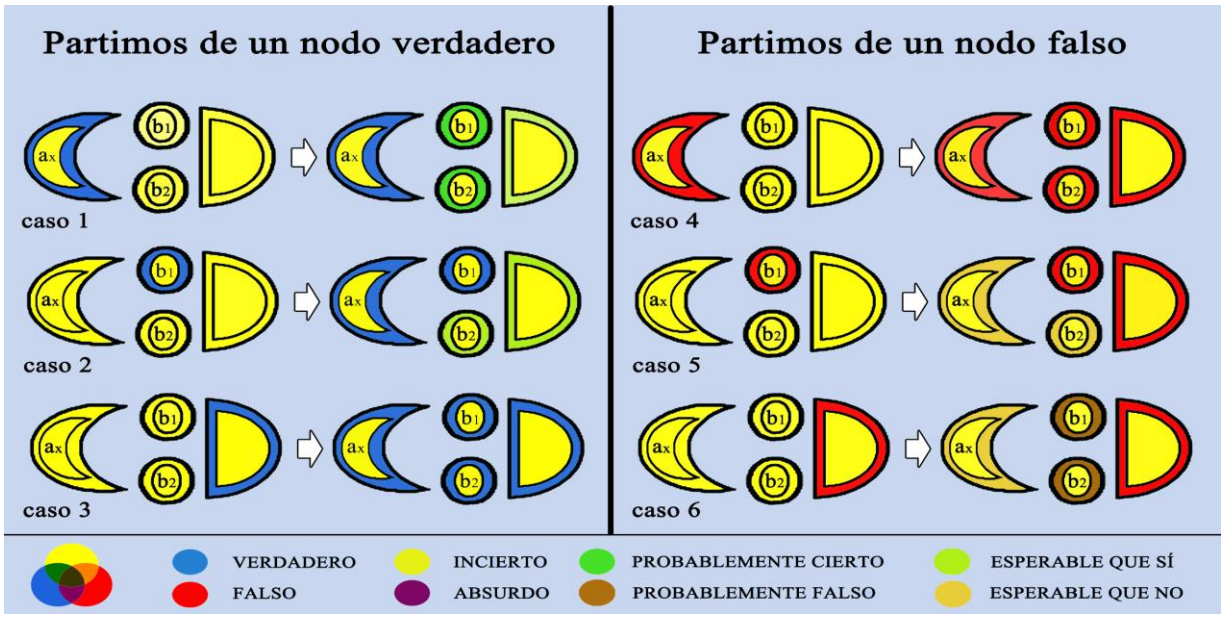


Figura 5. Diferencia entre materia y concepto: estímulos y expectativas

Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía
ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 9-24.

En el caso 1 de la figura cinco el conserje nos informa de que él ha visto pasar al menos a una de las gemelas. Ahora podemos inferir, si confiamos en la fuente, que en teoría hay alguna gemela en el centro. Por eso es azul el exterior del nodo OR. En tal caso podríamos inferir también que teóricamente hay mínimo un 50% de probalidades de que esté b1 en el centro y un 50% de probabilidades de que esté b2. Por eso el verde exterior de los objetos b1 y b2. También tenemos motivos, aunque sean mínimos, para esperar que estén las dos, y por eso es verde limón el borde exterior del nodo AND. Sin embargo, nos queda un resto de duda en el núcleo de todos los nodos, dado que no hemos comprobado por nosotros mismos la información. El sentido crítico nos impide eliminar la incertidumbre, máxime cuando los sistemas intercambian información con fines manipulativos.

En las redes no puede haber objetos materiales sin concepto, pero sí podría haber conceptos sin materia. Es decir, que podemos crear objetos teóricos sin ninguna confirmación empírica, pero no podemos confirmar empíricamente un objeto sin concepto. Recordemos que un comcepto es cualquier combianción imaginable de variables. En todo caso, preferimos evitar por ahora discusiones ontológicas.

La distinción entre el interior de los nodos y el exterior permite resolver las discusiones que generan los casos 2 y 5 entre mis alumnos. Para más de la mitad, el color del nodo AND partiendo de la verdad de b1 en el caso 2 debería ser amarillo, porque no sabemos qué pasa con b2. Sin embargo, reconocen que el hecho de que b1 sea cierto da motivos para esperar que lo sea b2. Al distinguir teoría y evidencia, podemos decir que en teoría acumulamos motivos para esperar que sí, pero que al mismo tiempo carecemos por completo de evidencia.

Conectores lógicos en los circuitos lógico-bayesianos

Los conectores lógicos comunican teorías acerca del mundo que prohíben o eliminan en teoría ciertas combinaciones de la estructura bayesiana. Son elementos convencionales al servicio de la comunicación, que reducen la incertidumbre, pero son ajenos al proceso mismo de la inferencia, la cual que pude tener lugar con sin ellos. Los conectores eliminan a posteriori posibilidades o combinaciones teóricas, reduciendo así el ámbito de lo que se supone que es razonable esperar. Sin embargo, nada es imposible a prioiri, salvo definir una escala sin grados distintos y excluyentes.

En la figura seis observaremos varios colores en los nodos. Los nodos prohibidos están en color morado, que significa en el diagrama absurdo. Es decir, que si respetamos las condiciones establecidas por los conectores no podemos esperar los objetos señalados en dicho color. Por ejemplo, si partimos de una asociación bicondicional entre a y b, entonces no es razonable esperar a¬b ni b¬a. Si finalmente encontráramos objetos a¬b o ¬ab, entonces tendríamos que cambiar el conector, es decir, tendríamos que cambiar nuestras creencias acerca del mundo para adaptarlas a los hechos. Entre los nodos de la figura seis también encontraremos algunos amarillos.

Un nodo amarillo representa una posibilidad no verificada ni refutada por el enunciado en cuanto posibilidad misma. Imaginemos la siguiente situación. Alguien que está conociendo a mi familia descubre que todos mis hermanos cazan. En ese momento, puede afirmar dentro de mi familia, que, si eres mi hermano, entonces eres cazador. Sin embargo, no puede decir si hay o no cazadores al margen de mis hermanos en mi familia. Esa posibilidad de ser cazador sin ser mi hermano puede verse finalmente verificada o refutada por los hechos sin hacer falsa la relación condicional inicial. Es decir, que si partimos de que h→c, no podemos afirmar ni negar la conjunción c¬h. Por tanto, los nodos en amarillo están pendientes de verificación y

pueden llegar a ser eliminados sin incurrir en contradicción.

Sin embargo, los nodos eliminados en un conector no pueden verificarse sin exigir que la restructuración del sistema, del mimo modo que los nodos afirmados no pueden eliminarse sin contradecir las condiciones establecidas para nuestras expectativas. Negar que un nodo sea verdadero es distinto de eliminarlo como posibilidad. Por ejemplo, la moneda de mi bolsillo no es de un euro, pero podría haberlo sido.

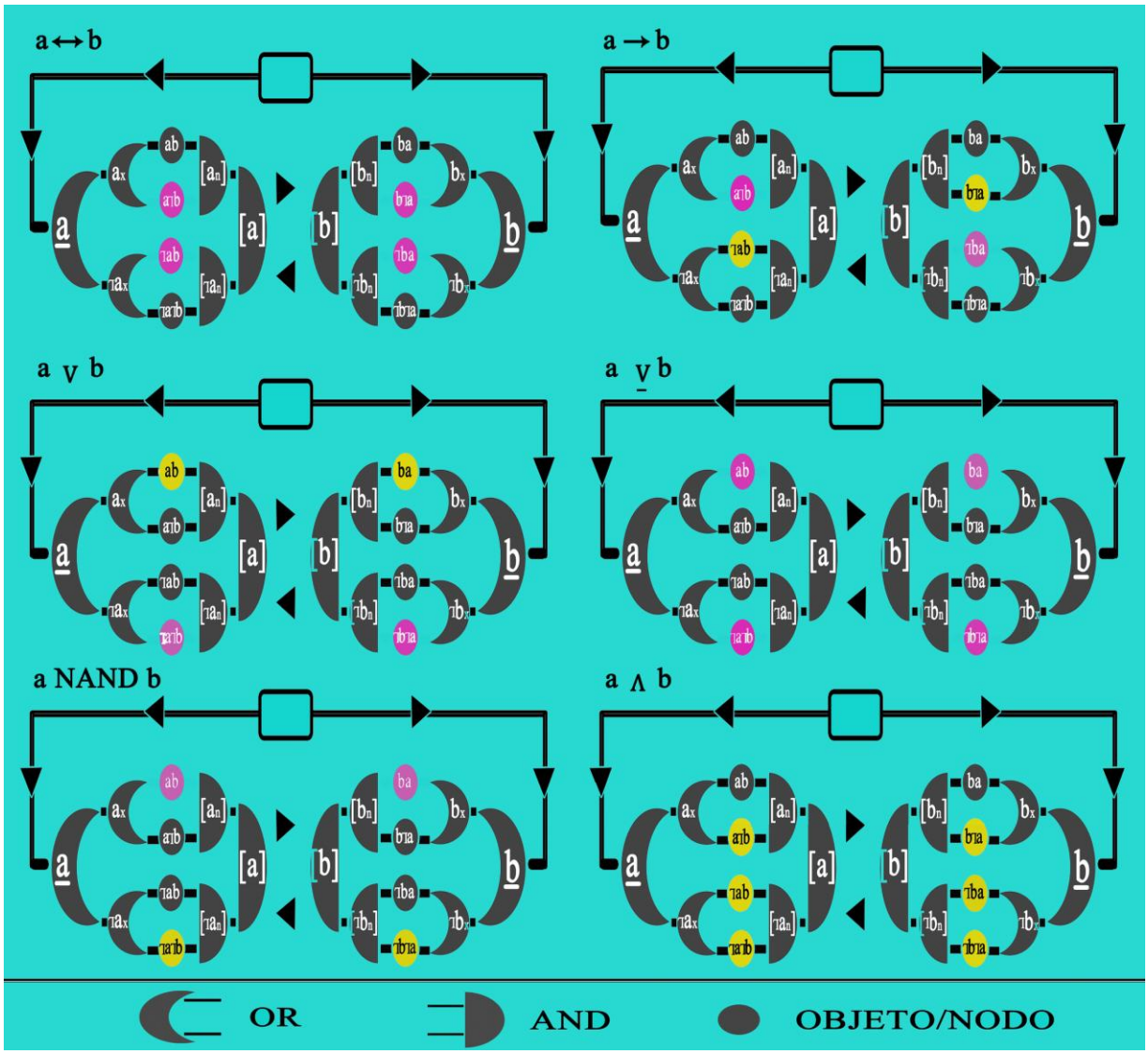


Figura 6. Definición de los conectores lógicos en los circuitos lógico-bayesianos.

La definición de la conjunción en estos circuitos lógico bayesianos expresa las posibilidades admitidas en un conjunto. Así, si yo empiezo a conocer a la familia de uno de mis alumnos y descubro que tiene un hermano que canta bien, he verificado la conjunción ser hermano de mi alumno (a) y cantar bien, (b) pero quedan como posibilidades inciertas que haya o no hermanos en su familia que cantan mal, o familiares que no son sus hermanos que cantan bien o mal.

Suposiciones, hechos, teorías e implicaciones teóricas.

Los sistemas cognitivos parecen distinguir bien suposiciones de hechos confirmados. Cualquier nodo de los esquemas cognitivos expresa relaciones esperadas en la conjunción de los objetos o de las cualidades que configuran nuestro mundo. Inicialmente nada es imposible, cualquier combinación de variables es concebible, lo cual supone un elevado estado de incertidumbre acerca de lo que nos cabe esperar. Es decir, podemos conjeturar cualquier cosa, siempre que respetemos que una misma escala no puede definir al mismo tiempo y en el mismo sentido y en un mismo sistema cognitivo a un mismo objeto teórico con dos grados de ser excluyentes.

Para reducir la incertidumbre acerca de lo que nos cabe esperar atenerse a la experiencia es una buena estrategia adaptativa. A partir de los hechos elaboramos nuestras teorías, las cuales expresan lo que podemos esperar razonablemente a partir de la presencia o la ausencia de una variable. No necesitamos entrar en la discusión de lo que sea un hecho para comprender que un sistema diferencia conjeturas de hechos confirmados, dándole mayor certeza a lo confirmado. Otra cuestión es cómo se confirmen los hechos en un determinado sistema y cómo tengan que ser confirmados para ser consensuados. Por ejemplo, para el loco su alucinación es un hecho y al decir hecho nosotros solo afirmamos que en sus redes se cumplen las condiciones para saltar al vacío totalmente seguro de poder volar.

Así, cualquier proposición que describe asociaciones en la red puede tener el rango de suposición, hecho, teoría basada en hechos o implicación teórica. En las inferencias, los hechos se imponen a las teorías y las teorías a las suposiciones, siendo posible la evolución del conocimiento dentro de los límites de una razón vital.

Como hemos dicho, en la figura seis las suposiciones se expresan en amarillo, las implicaciones teóricas que establecen imposibles en morado y las teorías confirmadas aparecen en gris. Cuando durante una situación en curso sea necesario tomar decisiones adaptadas a las circunstancias, lo referido por un nodo gris o amarillo podrá asumir tonos azules o rojos según se muestre como verdadero o falso. Y lo mismo un nodo morado, pero no sin sorpresa y la restructuración de creencias correspondiente.

Además, supongan que quieren organizar un caro viaje de pesca al lago uno o al lago dos para conseguir un enorme trofeo, pero que no saben nada acerca del estado actual de dichos lagos. Supongan que yo les digo que mi experiencia reciente en el lago uno ha sido estupenda y con enormes capturas. ¿Se arriesgarían con el dos? Tal vez sí, si les moviera un radical espíritu de aventura y descubrimiento, pero no parecería razonable si su objetivo primordial fuera el trofeo. Esta distinción que parecen asumir los sistemas cognitivos y que da más peso a lo verificado que a las posibilidades aún inciertas podría explicar la tendencia a incurrir en las falacias de la afirmación del consecuente y de la negación del antecedente.

Las conexiones permitidas en las redes transmitirán la activación provocada por un estímulo en el circuito en todas las direcciones. Cuando solo haya una conexión permitida, esa conexión será obligada. Si hay varias, tendremos una disyunción, es decir, una serie de conexiones probables. En las disyunciones, la energía de activación tendrá que repartirse según el peso de los nodos de la disyuntiva, un peso que solo es el mismo a priori. Dado que los sistemas cognitivos están al servicio de la vida y que la vida requiere tomar decisiones aquí y ahora, el peso de los nodos en una razón vital debe ser circunstancial.

En todo caso, aquí solo describimos la estructura formal y a priori de los sistemas, es decir, al margen de factores contextuales. Aunque el número de grados de ser es a posteriori y por conveniencia.

A partir de lo dicho hasta ahora podemos mostrar un ejemplo de los pasos que seguiría inferencia en un circuito con dos criterios divididos dicotómicamente. En dicho circuito establecemos la estructura que se corresponde con la disyunción no exclusiva.

Para comprender las figuras hay que recordar que el color azul de los súper nodos OR a la derecha y la izquierda de cada figura no significa verdadero sino activo. También debemos recordar que los nodos-objeto centrales son los mismos desde la perspectiva de cualquier criterio, aunque no están situados simétricamente.

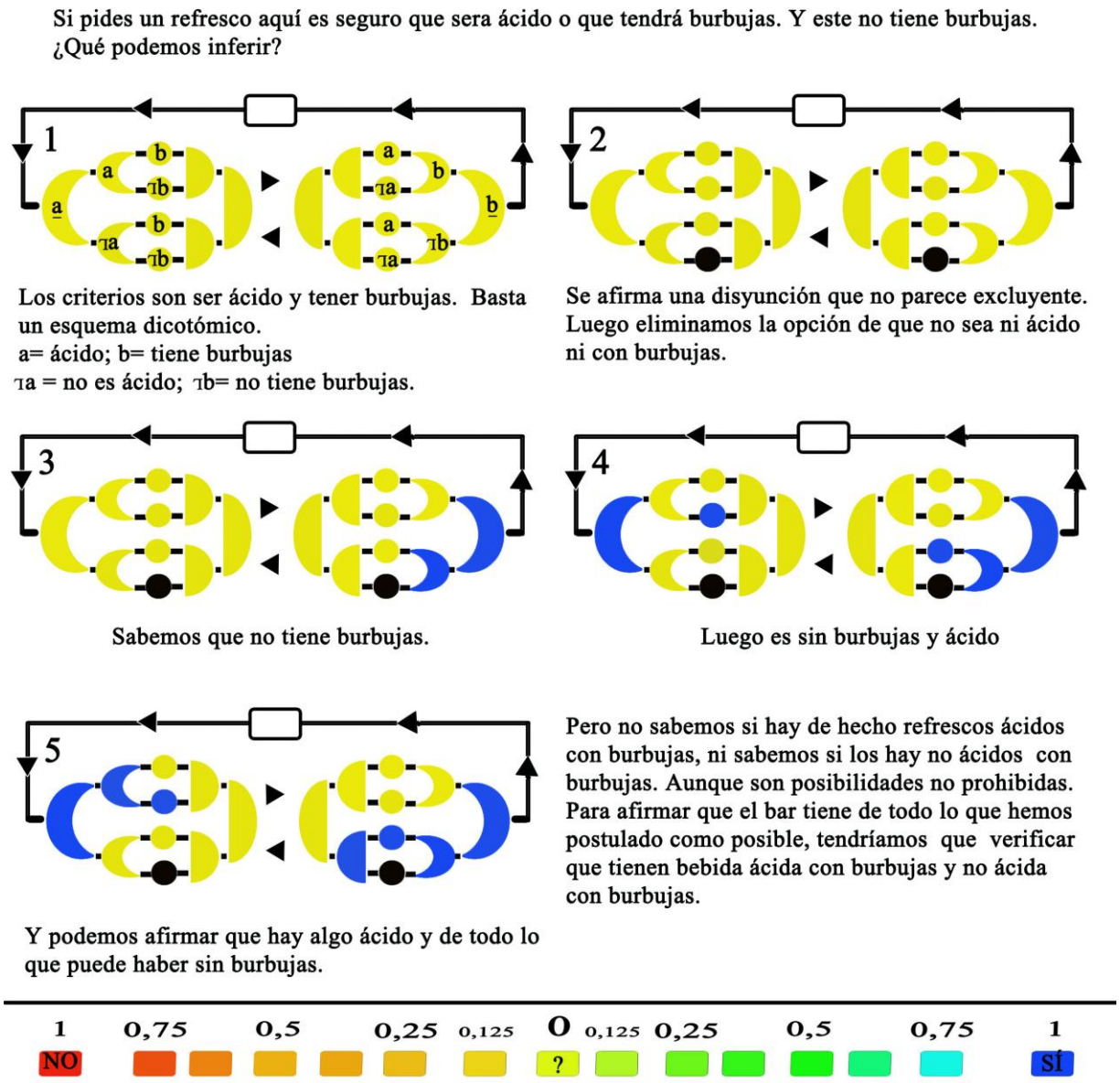


Figura 7. Ejemplo de inferencia que incluye una disyunción no exclusiva

Si una fuente de confianza nos comunica la disyunción no exclusiva *aquí los refrescos es seguro que son ácidos o que tienen burbujas* y nos dice que el refresco que bebe no tiene burbujas, entonces podemos inferir que bebe un refresco ácido. Y es así porque aceptamos que no existe la posibilidad de tomar refrescos que no sean ni ácidos ni sin burbujas. No

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 9-24.

obstante, no sabemos si existen en ese lugar refrescos ácidos con burbujas e incluso podría no haber refrescos no ácidos con burbujas, dado que solo con el refresco que nos señala ya sería verdadero el enunciado inicial.

Durante el razonamiento se pueden distinguir dos procesos. Por una parte, la determinación del ser de un objeto concreto, que es lo que pretende la lógica de proposiciones. Por otra parte, la determinación del estado de cosas en un conjunto de objetos, que es lo que pretende la lógica de predicados. En la determinación de un objeto no cabe la posibilidad de ser y no ser al mismo tiempo. Sin embargo, al definir un conjunto sí es posible que sus elementos queden determinados por cualidades excluyentes. En la figura anterior el universo del discurso refiere a un conjunto de objetos que pueden ser juzgados desde los criterios a y b. Por eso, que sea cierto que hay un refresco sin burbujas en el bar, no resta incertidumbre al hecho de que haya o no refrescos con burbujas. Otra cosa sería decir que esto es un refresco sin burbujas: entonces sería falso afirmar que lo sea con burbujas.

Podemos ver algunos ejemplos más de activación condicionada a los distintos conectores según el punto de partida sea la afirmación de un nodo como verdadero o como falso. Pero recordemos que los circuitos solo simulan redes de expectativas que no siempre se cumplen.

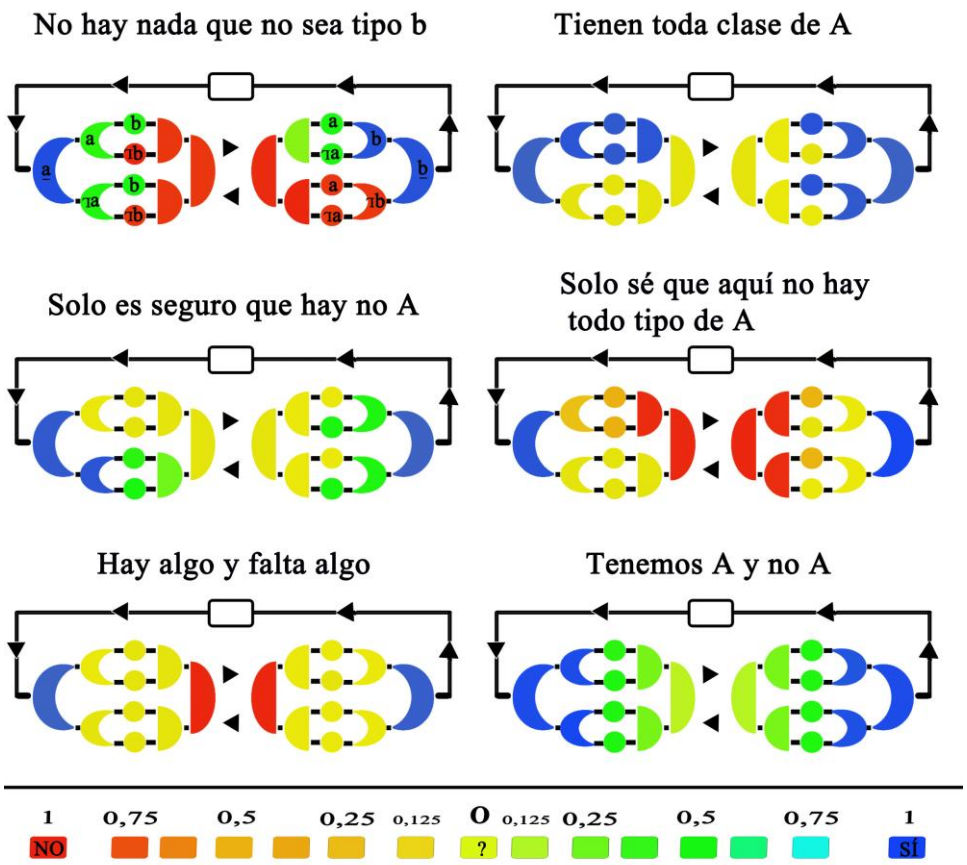


Figura 8. Ejemplos de expectativas

Trataremos de explicar el estado de creencias que surge en el sistema al afirmar *solo sé que aquí no hay todo tipo de A*, en la segunda fila y columna de la derecha de la figura ocho. En este caso el punto de partida es que es falso el nodo AND que refiere a todo tipo de A. Por eso

está en rojo. De ahí deducimos que debe ser rojo el súper nodo AND que expresaría que hay de todo lo que es A y no es A. Ahora nos preguntamos por los nodos ab y a¬b. Uno de ellos es falso seguro. Pero como no sabemos cuál, repartimos la carga de rojo entre ambos. Así quedan los dos naranjas: probablemente falsos. ¿Qué pasa entonces con el nodo algún tipo de A? Realmente no sabemos si hay o no hay algún tipo de A. Pero tenemos motivos para sospechar que no hay y no tenemos motivos para sospechar que sí lo hay. El valor del nodo OR algún A de 0,25 no, surge de la probabilidad conjunta de no tener ab y no tener a¬b. Luego 0,5 de que no multiplicado por 0,5 de que no = 0,25 de que no. El resto de los nodos OR queda en amarillo con total incertidumbre en este caso.

Los motivos a favor y en contra pueden contrarrestarse. Así ocurre en la proposición *hay algo y falta algo*, en la tercera fila de la figura ocho. En ese caso solo sabemos que es falso el nodo AND que señala que hay de todo. Pero en el resto de los nodos el mismo peso tienen los motivos para afirmarlos que para negarlos.

Si en las series no suponemos que debe haber algo cierto, no habrá color azul al margen del que indica que los criterios de búsqueda están activos. Por ejemplo, al buscar tornillos en la caja de herramientas, el hecho de que sea falso que hay tornillos de estrella no resta incertidumbre al hecho de que haya o no tornillos planos. En un sistema de búsqueda todo puede ser falso o verdadero, pues podría haber de todo y podría no haber de nada.

Lo único que es imposible es concebir una escala sin diferencias. Es decir, que a un sistema que juzgara los estímulos con una única escala de referencia, le resultaría imposible distinguir dos estímulos si no ocuparan posiciones diferentes dentro de dicha escala.

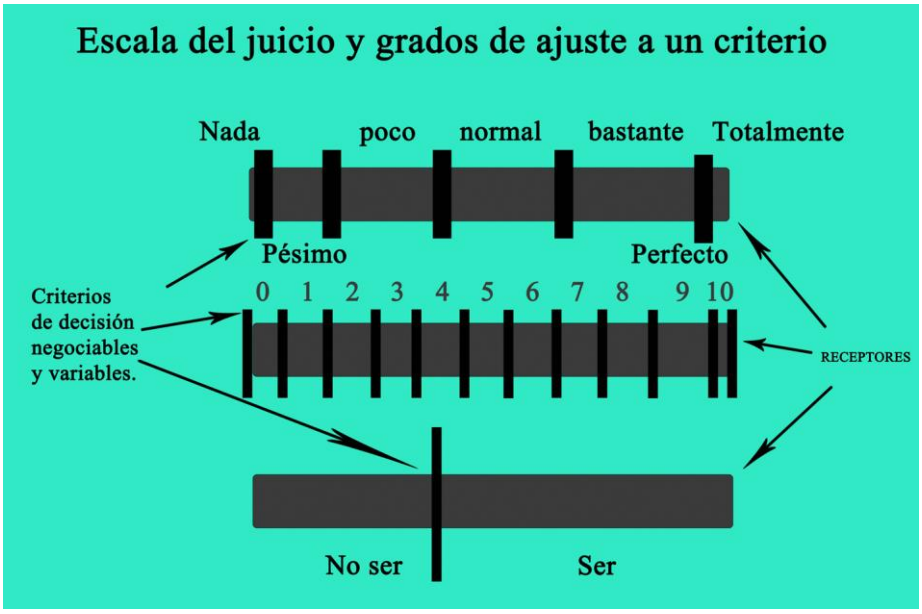


Figura 9. Escalas y grados de ser.

Para determinar el ser de un estímulo necesitamos una escala que exprese los grados de ser o ajuste al menos a un criterio. Ahora, un punto, un intervalo de la escala o, si lo prefieren, un solo conjunto difuso y solo uno, debe ser necesariamente cierto. Es decir, que todo estímulo para ser conocido debe ser determinado con una identidad que lo distinga del resto de los estímulos. Lo contrario haría imposible generar esquemas de acción y tomar decisiones. No obstante, sí es posible ser juzgado por subsistemas del sistema cognitivo de forma contraria al

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 9-24.

mismo tiempo y también es cierto que al modificar las escalas puede alterarse el juicio. El número de grados de una escala debe permitir optimizar la toma de decisiones. Y recordemos, más divisiones significa más matices, pero también mayor coste cognitivo y mayor incertidumbre. Un sistema simple pierde matices, pero gana en capacidad de decisión. Un sistema complejo con múltiples grados de ser puede ser más preciso y sin embargo, en igualdad de condiciones, está condenado a tomas de decisiones más lentas y complejas. En la figura 10 se puede apreciar como la certeza de que hay algo dividida entre dieciocho objetos posibles supone un grado muy pequeño de seguridad asociado a cada uno de ellos. La misma proposición es expresada desde la perspectiva de los tres criterios.

Figura 10. Red de tres criterios divididos en escalas con tres grados de ser.

Las siguientes figuras resuelven inferencias de silogismos y lógica de proposiciones con una mismo herramienta.

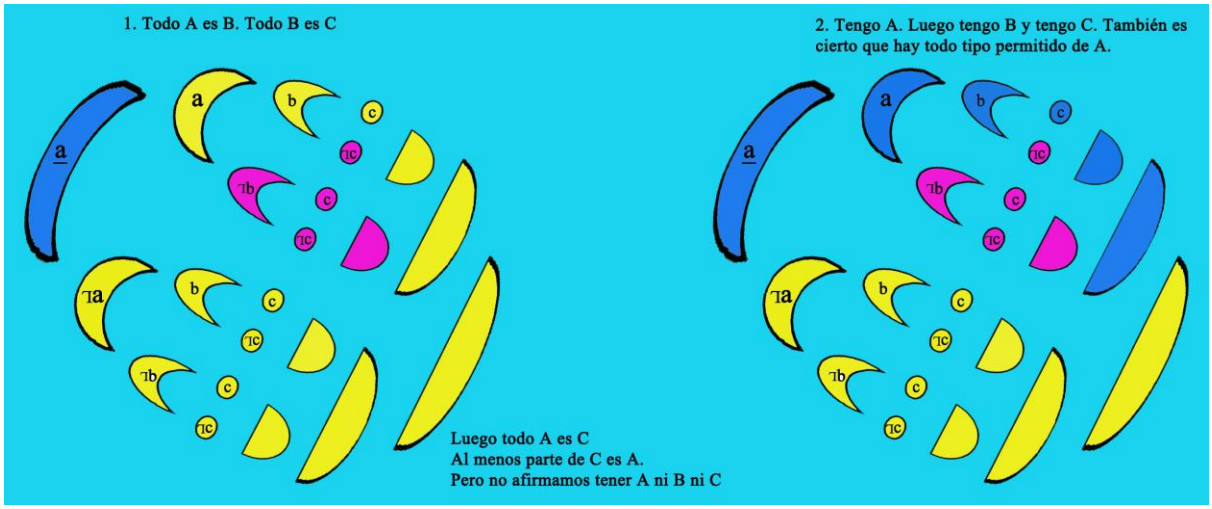


Figura 11. Toda A es B, toda B es C.

La figura once nos muestra que el mismo significado tiene la universal afirmativa aristotélica que la afirmación de una asociacióncondicional. Sin nos fijamos en el circuito de la izquierda, que afirmemos que toda A es B no supone afirmar que tenemos de hecho A y B, del mismo modo que no afirmamos tal cosa con la condional. Sin embargo, una vez que aceptamos que tenemos A, en ambos casos y por la misma lógica debemos aceptar que tenemos B. Los circuitos lógicos y las leyes de inferencia son ajenos a los debates acerca de las condiciones que se deben cumplir para afirmar la existencia de un objeto. No obstante, la razón vital sí exige garantías en la confirmación de las condiciones que sirven de antecedente a nuestra conductas más caras o arriesgadas, sin que sean necesarias tales garantías durante el juego.

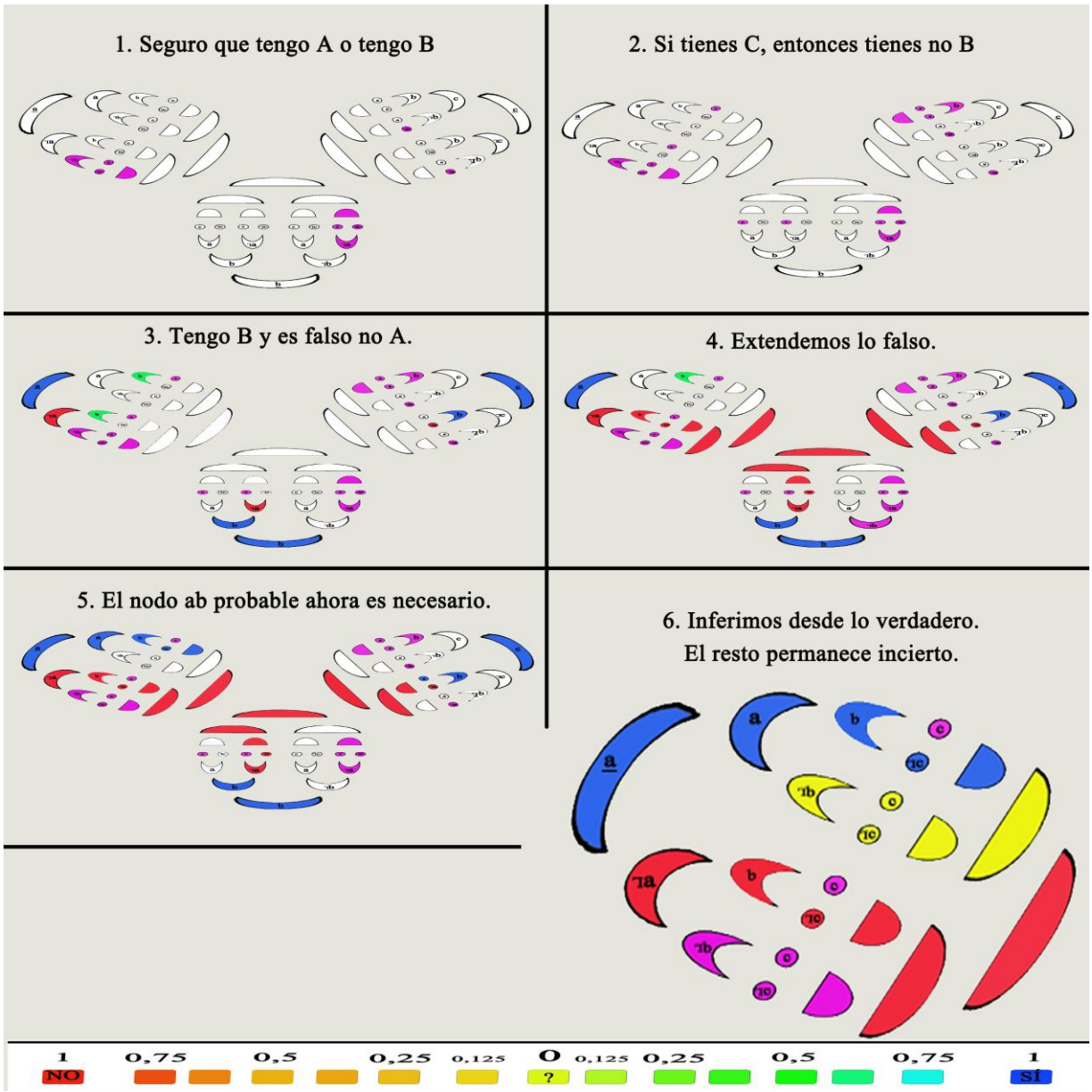


Figura 12. Ejercicio de lógica de proposiciones resuelto desde los tres criterios.

El ejercicio resuelto gráficamente en la figura anterior tiene las siguientes premisas.

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 9-24.

Primero, o es A o es B, sin excluirse. Segundo, si tienes C, entonces tienes no B. Tercero, es cierto B y es falso no A. Al eliminar posibilidades hay que tener cuidado de seguir las reglas de la propagación de la falsedad. A saber, que un nodo de un objeto concreto sea eliminado, no elimina al nodo OR que lo sustenta, a no ser que sea el último objeto sustentado. A partir de ahí primero hemos resuelto las inferencias que se siguen de lo falso. Es interesante observar como los nodos probables ab del paso 3 dan lugar a un nodo azul en el paso 5. Al ser falso el nodo no A, la única opción de ser B que resta es la asociada con el nodo A.

También es interesante advertir que tras finalizar los procesos de inferencia hay nodos inciertos. Es seguro que tenemos ¬C, pero podríamos tener también C sin incurrir en contradicción.

Son muchas las inferencias que se pueden realizar. Cada nodo puede ser expresado en una proposición, aunque recordando que un objeto es definido por sus conexiones. Así es falso que tenga cierto tipo de ¬C, pero no puedo afirmar que todo ¬C sea falso, del mismo modo que no tengo razón suficiente para afirmarlo.

Podemos terminar este capítulo con un ejemplo más de ejercicio que puede ser considerado lógica de proposiciones o silogismo. No hay diferencias, logos solo hay uno.

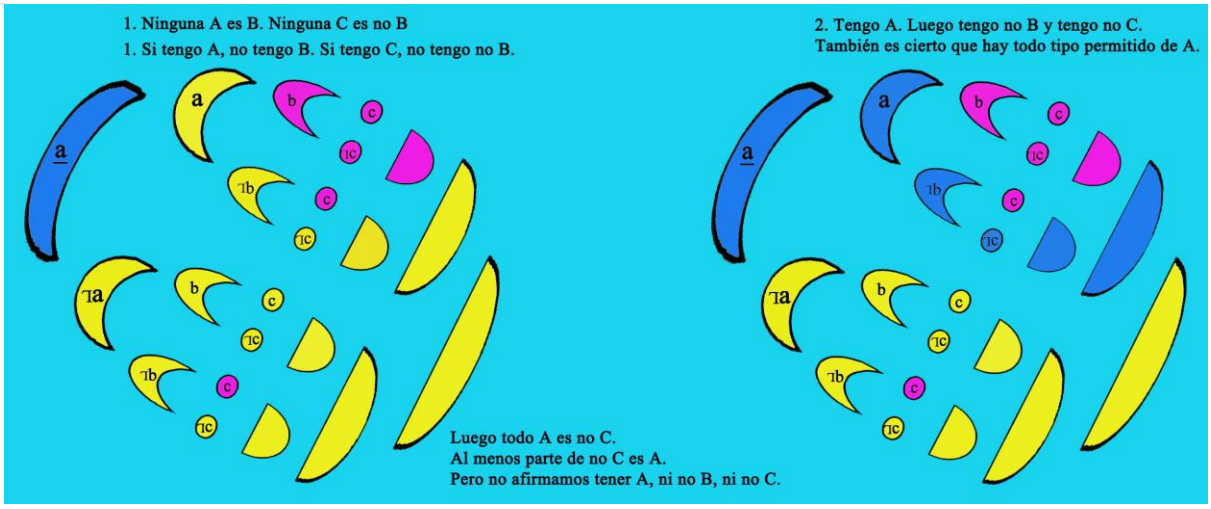


Figura 13. Esquema de un silogismo o una condicional.

Bibliografía

López Aznar, M. B. (2016). Innovación en didáctica de la lógica: el Diagrama de Marlo. *En M*IJANGOS MARTÍNEZ, T. Rutas didácticas y de investigación en lógica, argumentación y pensamiento crític*o*. pp. 105-154.: México, Academia Mexicana de la Lógica AC. Libro electrónico.

López Aznar, M.B. (2016). Lógica de predicados en el diagrama de Marlo, cuando razonar se convierte en un juego de niños. En: GARCÍA NORRO,J.J.; INGALA GÓMEZ, E.; ORDEN JIMÉNEZ, R.F. (coords.). Diotima o de la dificultad de enseñar filosofía. p 335-356. Madrid: Escolar y Mayo.

López Aznar, M.B. (2016). Estructura formal de los sistemas cognitivos desde el diagrama de Marlo. En ESTYLF 2016. XVIII Congreso Español sobre tecnologías y Lógicas fuzzy. Libro de resúmenes. pp. 108, 109. Alcaide Cristina. Donostia-San Sebastián.

López Aznar, M.B. (2015). Adiós a bArbArA y Venn. Lógica de predicados en el diagrama. Paideia. Revista de Filosofía y didáctica filosófica número 102. pp. 35-52.

López Aznar, M.B. (2014). Cálculo lógico de modelos proposicionales: la revolución del silogismo en el Diagrama de Marlo. Pamplona 2014. Ed. Círculo Rojo.

Ser y estar en las redes de conocimiento

Resolución de problemas lógico matemáticos

Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR

Universidad de Huelva

No es lo mismo ser que estar: esencia y existencia

En el transcurso de las situaciones concretas a las que nos enfrentamos no podríamos tomar decisiones distinguiendo simplemente lo que las cosas son de lo que no son: necesitamos saber las presencias y ausencias con las que contamos. Los sistemas cognitivos distinguen entre la teoría abstracta que alude a cualquier hipotética situación y las proposiciones prácticas que condicionan nuestras decisiones durante la acción en curso. El ser ahí no es lo mismo que el ser de las teorías. La lógica clásica omite la diferencia entre potencia y acto, entre ser y estar, entre esencia y existencia, eliminando un problema que va más allá de las cuestiones metafísicas. Las diferencias entre esencia y existencia son fáciles de comprender en un circuito eléctrico. El cableado que conecta unas lámparas con otras configura la definición esencial del circuito, al margen de que las lámparas estén "existencialmente" encendidas o apagadas. Los cables no son razón suficiente para encender las lámparas si no hay energía circulando, pero una vez encendida una lámpara, el diseño o definición esencial del cableado determinará qué otras lámparas deberían encenderse y pasar de la potencia al acto.

La presencia y la ausencia de recursos y amenazas para la vida es la base de toda decisión de aproximación o evitación que toman los organismos. Así, los primeros esquemas de acción estarían condicionados por las reacciones de miedo o deseo desencadenadas por los estímulos del medio. Resulta vital tener conocimiento acerca de las propias necesidades y de las circunstancias. La ausencia de alimento y de amenaza pueden ser suficientes para salir de la

madriguera. La presencia de cualquiera de ellos podría hacerlo innecesario o poco rentable. Debemos recordar que los sistemas cognitivos generan, mediante procesos asociativos, esquemas de acción que puedan llegar a ser adaptados y comunicables. Así, un sistema cognitivo que ha aprendido que el crujir de las hojas precede a la presencia del depredador puede anticipar su reacción de huida. En sus redes cognitivas se han asociado el crujido y la reacción de huida, de manera que potencialmente dicho estímulo desatará la huida. Si oyes un crujir corre. Es decir, que cuando el crujido esté presente, en acto, escapará.

Un objeto puede, por tanto, estar codificado en los sistemas de creencias como presente o ausente, siendo ambos modos de existir contrarios. Sin entrar en disputas ontológicas, consideraremos que un objeto es real para un sistema cognitivo cuando su presencia o su ausencia sean capaces de influir en sus redes, ya sea modificando sus emociones, sus pensamientos o su conducta. Es obvio que puede haber distintos grados de realidad, del mismo modo que puede haber distintos grados de presencia y ausencia, infinitos en teoría. Sin embargo, por cuestiones de economía presentaremos los objetos en las redes solo con dos modos: presente y ausente.

A partir de aquí, los conjuntos de los circuitos de expectativas definidos en el capítulo uno se vuelven más complejos. Sin embargo, la distinción facilita la comprensión, evitando confusiones entre la negación de un grado de ser y la negación de una presencia. Como veremos, es posible que algo que no es no esté presente, como cuando digo que los que no son repetidores no están en el aula.

La figura uno nos muestra las relaciones contrarias de activación en un conjunto. Hemos tomado como base para la explicación el conjunto de lo que se ajusta al criterio a en un sistema dicotómico que distingue **a** de **¬a**, es decir, lo que es de lo que no es. Recordemos que el primer significado de ser en las redes es ajustarse a un criterio. El segundo estar asociado con.

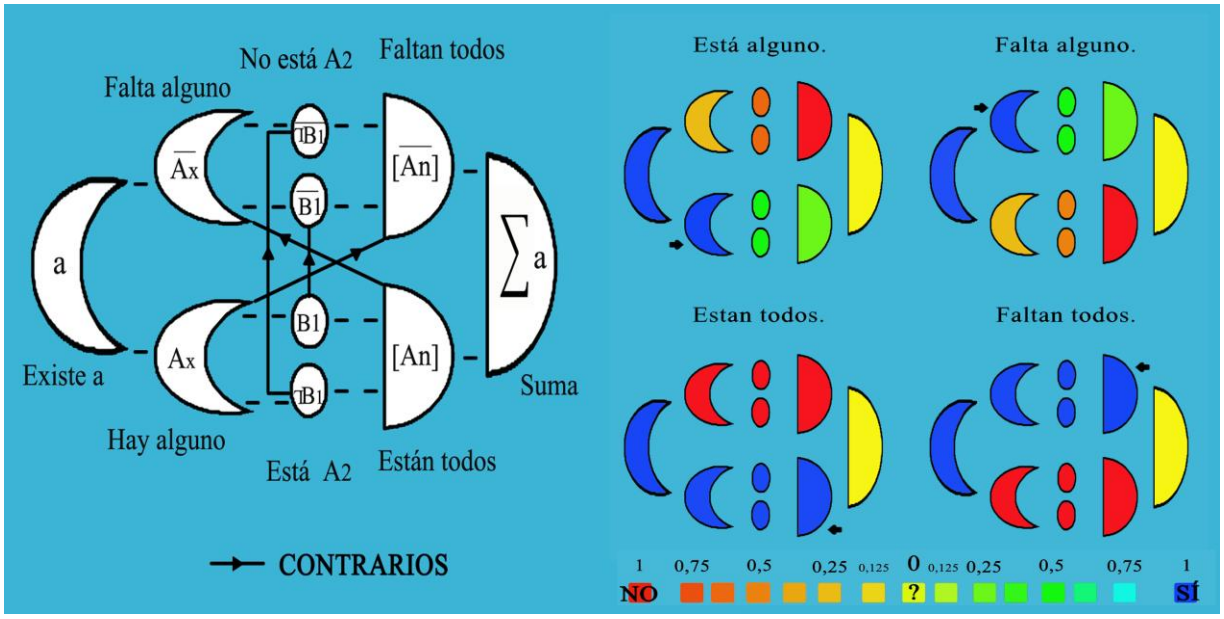


Figura 1. Relaciones contrarias de activación presencia-ausencia.

El primer nodo OR de la izquierda representa a cualquier objeto con la cualidad a y con capacidad para estar presente o ausente. Por eso se lee como existe a, es decir, que hay algo

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.

que se ajusta al criterio a cuya presencia o ausencia podemos percibir. Aquí no pretendemos dar respuesta al problema de lo real, simplemente diferenciamos redes teóricas limitadas al ser, de redes prácticas que incluyen estar.

El siguiente nodo A_x sintetiza todo objeto que tenga la cualidad **a** y esté presente y será cierto cuando, por ejemplo, sea cierto que cualquier alumno matriculado en alemán está en el centro.

El nodo $\overline{A_x}$ será verdadero cuando sea verdad que está ausente cualquier objeto del conjunto de **a**. Por ejemplo, cuando cualquier matriculado de alemán falte a clase.

La siguiente columna de nodos representa los objetos concretos ab y a¬b, que son designados respectivamente como B_1 y $\neg B_1$. Pensemos que B_2 sería en el sistema alfa ¬ab, mientras que $\neg B_2$ sería ¬a¬b.

B_1 mantiene una relación contraria con $\overline{B_1}$, del mismo modo que B_2 la mantiene con $\overline{B_2}$. Una relación contraria no debe confundirse con una complementaria. Las relaciones complementarias suman uno, las contrarias suman cero. En las relaciones contrarias, la seguridad de una presencia equivale a la seguridad de que no hay ausencia. Es decir, que la certeza de que es verdad que algo está ausente equivale a la certeza de que es falso que está presente.

La siguiente columna de la figura uno se compone de nodos AND. $\overline{[A_n]}$ será verdadero cuando todos los objetos del conjunto **a** estén ausentes. $[A_n]$ será cierto cuando estén presentes todos los elementos del conjunto **a**.

El último nodo de la primera imagen de la figura uno es un súper nodo AND que no admite síntesis cualitativas. Por eso tiene el símbolo de sumatorio. Podemos interpretar que la totalidad de lo que es **a**, es igual a la suma de lo que es **a** y está presente, más lo que es **a** y está ausente.

Si en lugar del conjunto **a**, nos referimos al sistema alfa que incluye **a** y **¬a**, podemos postular que la totalidad de cuanto hay relacionado con un criterio es igual a la suma de todo cuanto esté presente, sea o no sea y todo cuanto esté ausente, sea o no sea (1).

$$\underline{[A]} = [A] + [\bar{A}] + [\neg A] + [\overline{\neg A}] \qquad (1)$$

En la figura uno se muestran cuatro ejemplos de inferencia en un conjunto a partir de sus relaciones contrarias de presencia ausencia. Se señala el inicio de la deducción en cada caso. Así, por ejemplo, podemos ver que si es falso que están todos, es verdad que falta alguno, aunque no podemos concretar qué elemento concreto es el que está ausente.

En todo caso, la figura uno solo analiza aspectos lógicos y no cuantitativos del sistema. Por eso el supernodo AND del sumatorio de lo que está y no está ha quedado indeterminado en amarillo: Sabemos cuántos tipos de objetos hay, pero no cuántos individuos.

Si reconocemos el uso cuantitativo de los nodos, comprenderemos fácilmente la figura dos. En ella se describe un sistema α que combina los criterios a y b en escalas dicotómicas para los grados de ser/esencia y estar/existencia. En la figura **a** = ser; **¬a**= no ser. Y para los grados de existencia: 是= estar y 不= no estar.

El sistema podría complicarse con infinitos grados de ser e infinitos grados de presencia, pero por economía se reducen a dos y dos. Lo que existe siendo **a**: ∃a, y lo que existe siendo **¬a**: ∃¬a. Existir significa en las redes poder estar presente o ausente, sin más pretensiones ontológicas.

Si observamos el circuito, observamos que puede ser activado por su derecha desde el

criterio a o por su izquierda desde el criterio b. Si recordamos lo que ya dijimos en el capítulo uno, la totalidad de objetos que puede haber desde la perspectiva de un criterio equivale a la totalidad de objetos que puede haber desde la perspectiva de cualquiera de los otros criterios. Por eso el sumatorio de alfa es el mismo desde ambas perspectivas. Luego nos da lo mismo considerar qué hay desde a o desde b. Los ocho nodos centrales son idénticos para a y b.

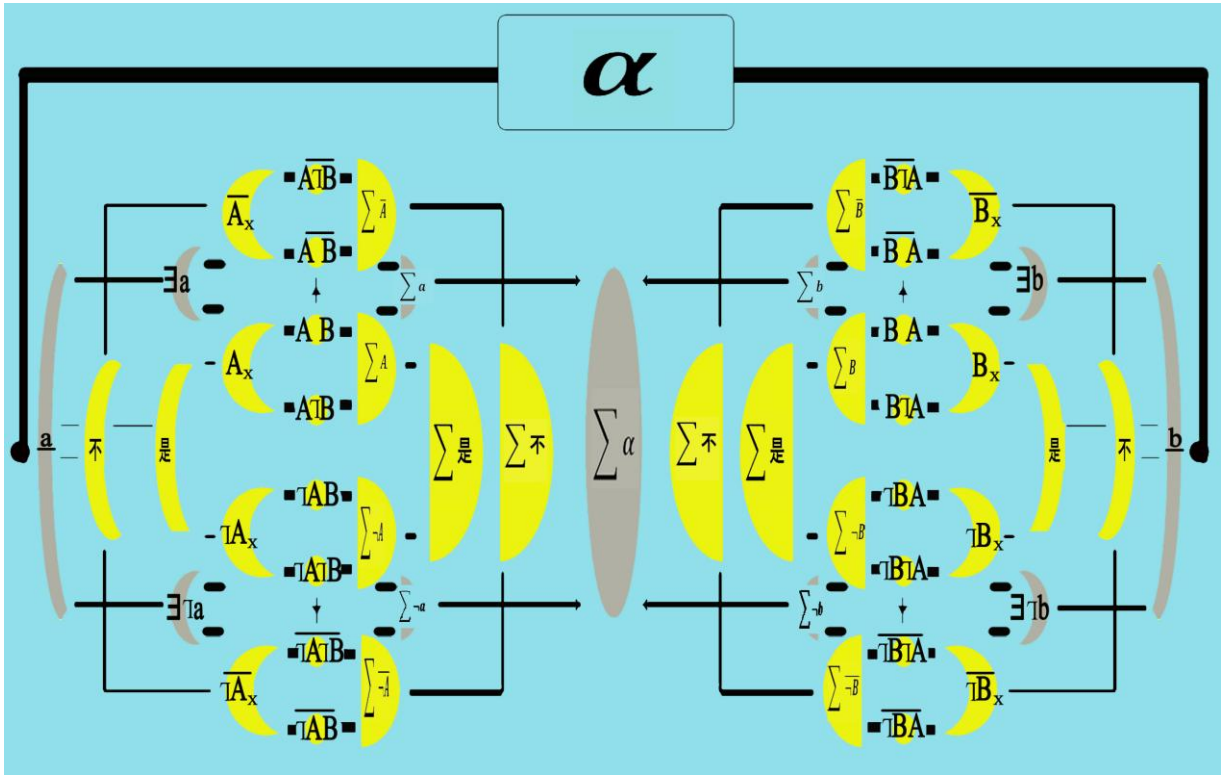


Figura 2. Sistema alfa completo con relaciones contrarias y complementarias.

La tabla 1 recoge las leyes básicas que permiten realizar operaciones aritméticas elementales en el sistema alfa.

$\sum \alpha = \sum 是 + \sum 不 = \sum a + \sum \neg a$	Todo cuanto hay es igual a la suma de todo lo que está más todo lo que no está, y es igual así mismo a la suma de todo lo que es más la suma de todo lo que no es. Es decir, que lo que hay respecto a los grados de ser es igual a lo que hay respecto a los grados de existencia.
$\sum 是 = \sum A + \sum \neg A$	Todo lo que está es igual a la suma de todo lo que es A y está más todo lo que es ¬A y está.
$\sum 不 = \sum \bar{A} + \sum \overline{\neg A}$	Todo cuanto no está es igual a todo lo que es A y está ausente más todo lo que es ¬A y está ausente.
$\sum A = n\,AB + n\,A\neg B$	Todo lo que está presente siendo A es igual a la suma del número de objetos presentes en cada una de las categorías de A.

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.

$n\,\exists a = \sum a = \sum A + \sum \bar{A}$	El número de individuos que existe ajustado al criterio a es igual a la suma de los que son A y están más lo que son A y no están.
$n\,\exists \neg a = \sum \neg a = \sum \neg A + \sum \overline{\neg A}$	El número de individuos que existe y no se ajusta al criterio a es igual a la suma de los que son ¬A y están más lo que son ¬A y no están.

Tabla 1. Principios cuantitativos del sistema.

Inferencias lógicas

Los circuitos de expectativas permiten representar y resolver gráficamente inferencias lógicas sin considerar aspectos cuantitativos. La siguiente imagen nos muestra el camino que sigue la razón en un circuito partiendo de la afirmación *ni son todos los que están ni están todos los que son*. Se describe en un sistema alfa compuesto por criterios dicotómicos para designar los grados de ser y estar. La leyenda se corresponde por tanto con la de la figura 2.

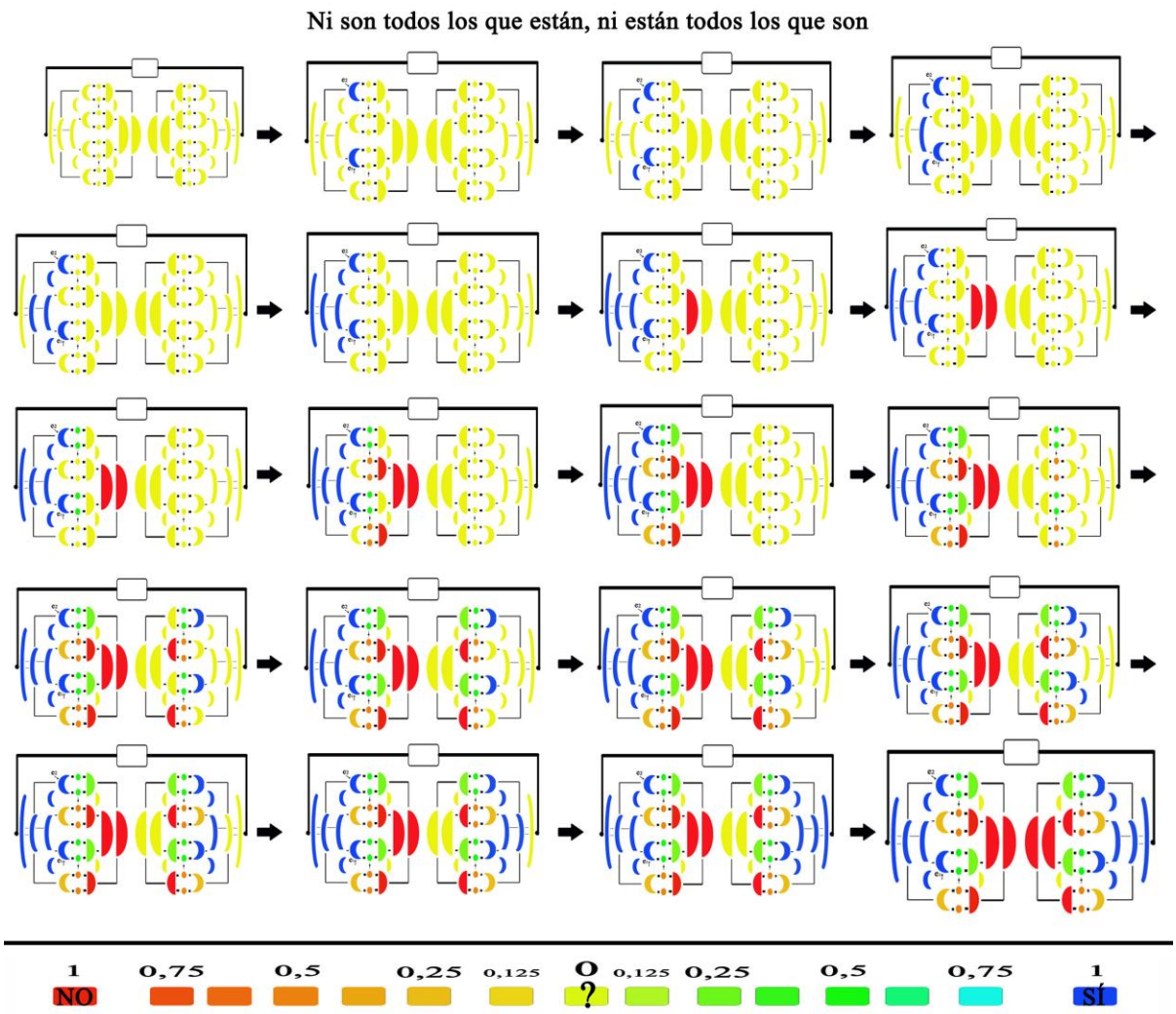


Figura 3. Camino de la inferencia distinguiendo ser de estar.

El punto de partida es la incertidumbre total. Podríamos decir en el inicio que *solo sé que no sé nada, excepto la estructura del ser con la que voy a investigar*. En el paso dos incluimos la información contenida en la afirmación de que no están todos los que son. Por eso es azul el nodo OR que indica que está ausente algo que es **a**. Al mismo tiempo, ya en el inicio se incluye también la información contenida en la afirmación de que no son todos los que están. Por eso es azul el nodo OR que indica que está presente algo que no es **a**. A partir de ahí solo hay que seguir las reglas de la inferencia vistas en el capítulo uno y en este mismo capítulo sobre las relaciones contrarias.

Hay que insistir en que la verdad y la falsedad siguen reglas opuestas en su propagación. Un nodo OR con una carga de verdad tiene que repartirla entre todos sus elementos concretos asociados. Un nodo OR con una carga falsa la transmite por entero a todos sus nodos asociados. Podemos afirmar que el nodo OR falso cierra un camino, anulando provisionalmente las posibilidades que dependen de él. Un nodo AND verdadero comunica toda su carga a los elementos asociados, porque de alguna manera ya acumula carga de verdad de todos los elementos del conjunto. Sin embargo, un nodo AND falso debe repartir ponderadamente la carga de falsedad entre los elementos del conjunto.

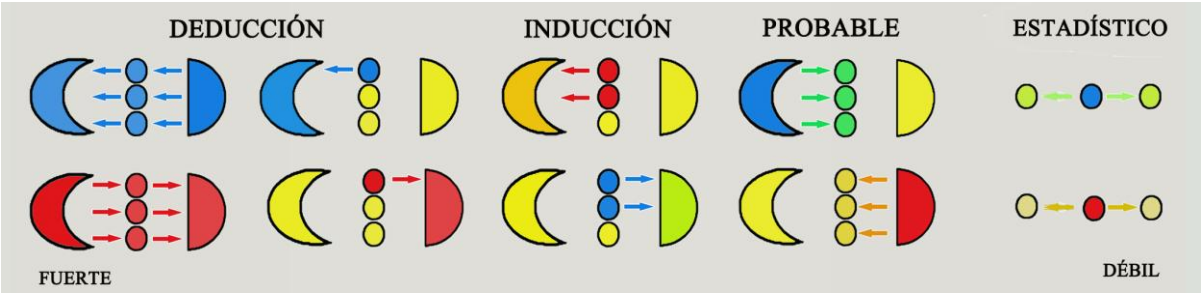


Figura 4. Tipos de inferencia o razonamiento en las redes, de fuerte a débil.

Diríamos que la deducción se produce desde un nodo OR falso o desde un nodo AND verdadero. Sin embargo, desde un nodo OR verdadero y desde un nodo AND falso lo que se produce es una inferencia probabilística, y que solo tiene un resultado necesario cuando se han eliminado todas las disyuntivas. La inducción parece producirse partiendo de los nodos objeto. Un nodo objeto verdadero permite inducir la verdad de un nodo OR, pero solo añade motivos para esperar que el nodo AND sea verdadero. Es obvio que no podemos afirmar que un nodo AND es verdadero sin comprobar todos los elementos, pero la verdad de cada elemento podría sumar. Luego, un umbral podría permitir decidir cuándo se puede afirmar la verdad del AND. Y lo mismo para el nodo OR y la falsedad de los elementos.

En la deducción de que partiendo de la verdad de un elemento es cierto el nodo OR, no necesitamos suponer que el color del nodo sea azul, sino que bastaría con suponer un umbral mínimo para tomar por cierta la proposición es cierto algo. Por el contrario, el umbral que exige el nodo AND para ser verdadero parece estar al máximo. Señalamos esto porque bajo estas premisas se puede postular que el reparto de las cargas de verdad y falsedad sigue los mismos principios en todas las direcciones, siendo los umbrales los que cambian.

Por ejemplo, en un conjunto de mil elementos basta tener uno para afirmar que es cierto que hay alguno; sin embargo, ese alguno es más cierto habiendo quinientos, y más cierto habiendo mil. Del mismo modo, en ese mismo conjunto, basta que falte uno para que sea falso que están todos. Sin embargo, afirmar que están todos sería más falso faltando quinientos y sería más falso todavía faltando mil. Luego quizás no deberíamos emplear el azul puro y

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.

el rojo puro en los nodos OR y AND, sino señalar el umbral al que se consideran ciertos o falsos. No obstante, por cuestiones pedagógicas no conviene complicar más las redes en el aula.

Como podemos observar, en la figura cuatro estamos realizando inferencias sin necesidad de emplear los conectores. La inferencia se produce en las redes por la comunicación de la activación entre los asociados de un conjunto. Estar asociado es razón suficiente para recibir la influencia de los nodos vecinos.

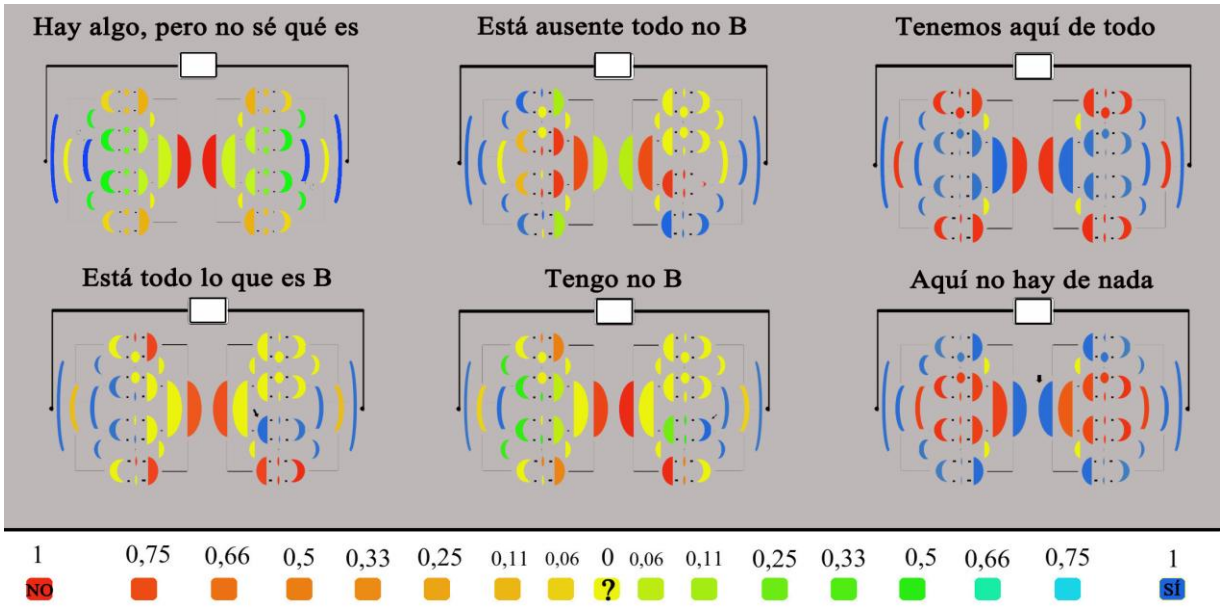


Figura 5. Distintas proposiciones en redes ser-estar.

Diferencias entre no existir y no estar.

No es lo mismo afirmar que el rey no está que afirmar que no hay rey o que no existe. Por tanto, podemos distinguir en la red la no existencia de la no presencia. Algo no existe en la red cuando su posibilidad no cuenta, no pondera, está eliminada y no es considerada en las síntesis de los nodos AND. Podemos apreciar la diferencia con el ejemplo de la figura.

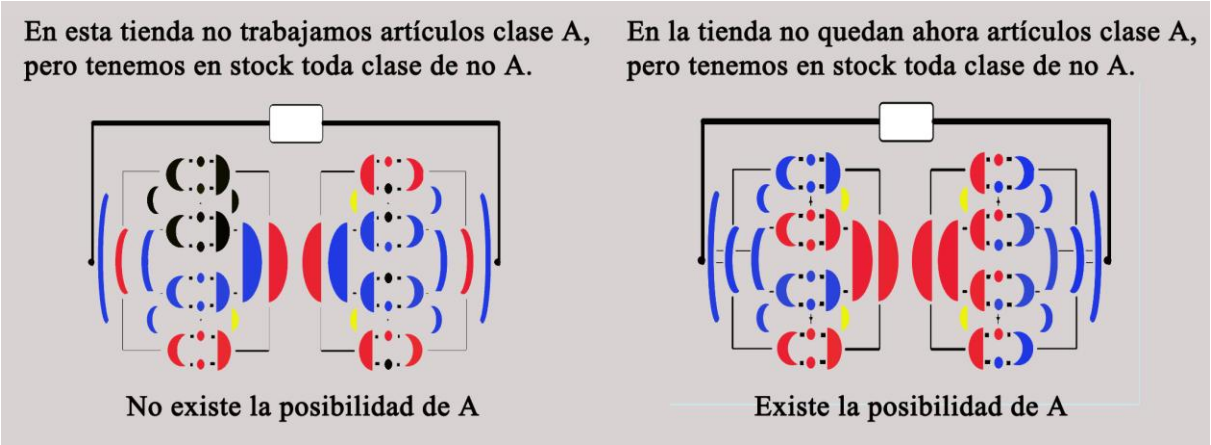


Figura 6. Diferencia entre no existir y no estar

Podríamos afirmar que en la tienda donde no existe A no tienen de todo lo que podrían tener. Sin embargo, sí tienen de todo lo que pueden tener en base a la definición que dan de sí mismos. Mientras no cambien las reglas del comercio es imposible en teoría que tengan A. Si buscáramos certeza metafísica en términos cartesianos, ninguna de las posibilidades eliminadas es imposible. Sin embargo, no sería razonable volver al día siguiente a la misma tienda en busca de A. Es cierto que el progreso no sería posible sin considerar posibilidades antes imposibles, pero del ajuste matemático de los circuitos se desprende que no es lo mismo en las redes no ser en términos relativos que no ser en términos absolutos. También los conectores eliminan nodos o posibilidades de forma definitiva. Podemos ver ejemplos de proposiciones asumiendo la reducción de posibilidades que comunican los conectores. La siguiente figura clasifica a los alumnos según estudien o no alemán y belga, y según estén en clase o no. La condicional, por ejemplo, se interpreta como que *los que estudian alemán, que pueden estar en clase o no, estudian belga.*

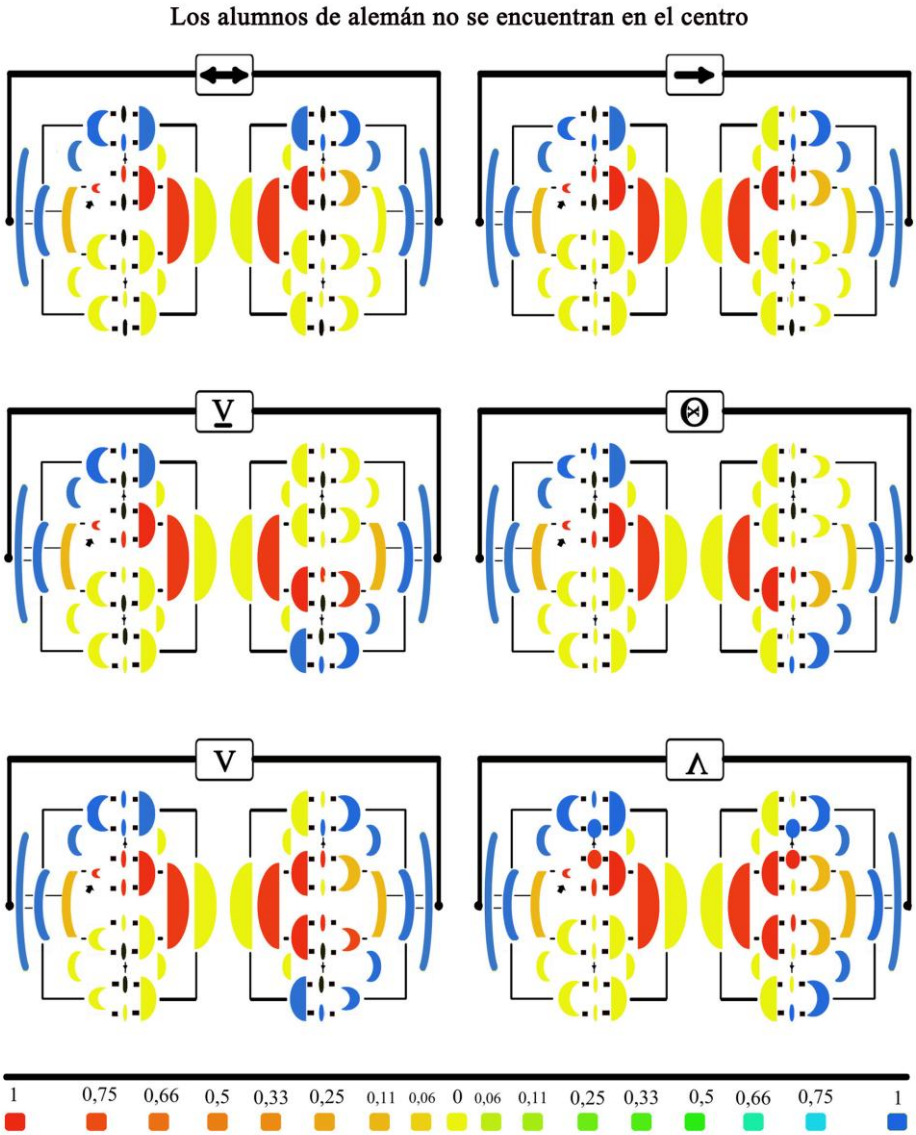


Figura 7. Una misma proposición asumiendo de inicio conectores distintos.

Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía
ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.

De la lógica a la matemática

Las redes de expectativas Marlo permiten resolver gráficamente problemas de lógica con un número ilimitado de variables, siendo adecuado además para plantear y resolver problemas de probabilidad gráficamente. Los diagramas de Venn solo pueden afrontar problemas con tres variables y dan menos información.

Supongamos el siguiente ejercicio: Mi hermano puso en las redes un anuncio buscando candidatos para un puesto de trabajo muy específico. Para realizar la selección utilizaría tres criterios: Los conocimientos de cocina, los conocimientos de alemán y los conocimientos de belga. Cada criterio se dividía en tres categorías: no tener ningún conocimiento, tener un conocimiento medio y tener un conocimiento completo. Estas fueron sus condiciones para poder presentarse a la entrevista: Primera: Todos los que tengan un conocimiento completo de cocina deben tener un conocimiento completo de alemán. Segunda, excepto para los que tengan un conocimiento completo de alemán, para todos los demás es obligatorio que si saben cocinar a medias, sepan belga también exactamente a medias. Tercera, para los que tengan un belga perfecto es obligatorio no saber nada de cocina. Finalmente vinieron ocho personas que sabían alemán a medias, repartidas a partes iguales entre los cuatro tipos de candidaturas permitidas por las condiciones para dicha categoría. Sabemos también que no se presentó nadie que supiera belga a medias y tuviera al mismo tiempo un nivel nulo o absoluto de alemán. Por otra parte, con un nivel cero de alemán hubo seis candidatos. También sabemos que hubo dos personas con un nivel absoluto de alemán y un nivel nulo de belga al mismo tiempo. Y sabemos igualmente que de la categoría alemán y belga perfectos pero nada de cocina fueron tres personas.

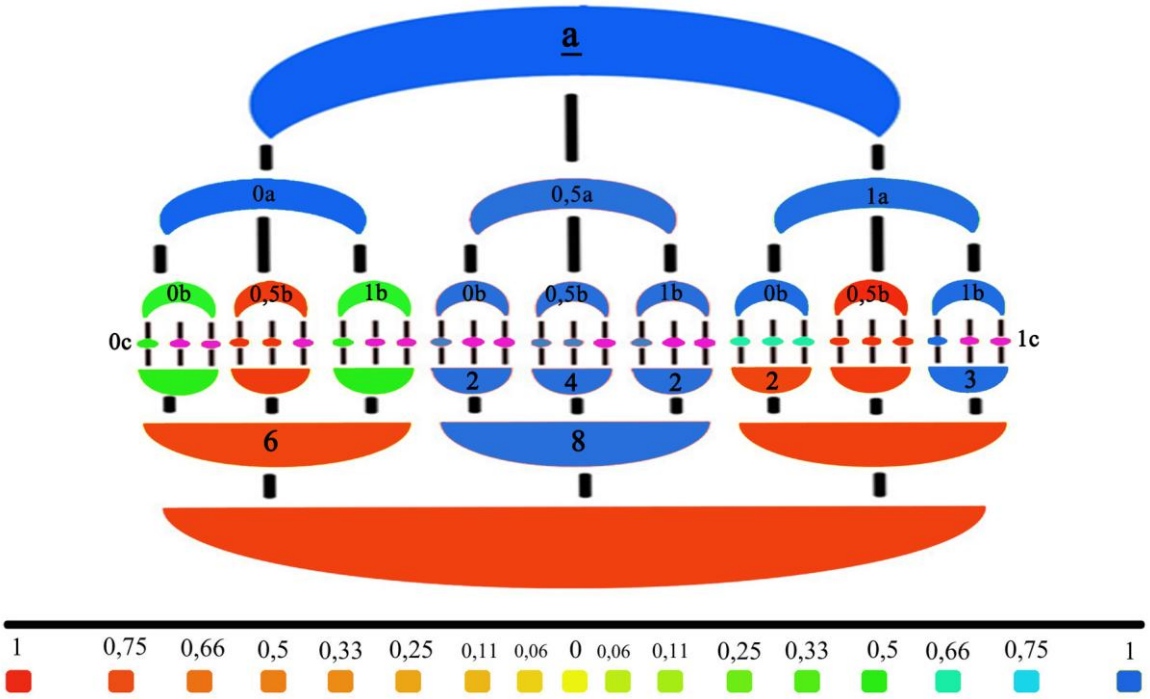


Figura 8 Ejercicio que combina lógica y matemática.

¿Cuántos candidatos hubo en total? ¿Qué probabilidad hubo de que algún candidato

supiera alemán perfecto, nada de belga y nada de cocina? De los ventisiete tipos de candidatos posibles a priori, ¿cuántos estaban prohibidos por las condiciones? ¿De cuántos podemos decir con certeza que se presentó alguien? ¿De cuántos sabemos que no hubo nadie? ¿Cuántas otras preguntas podemos establecer y responder con los datos enunciados?

En la figura ocho podemos diferenciar entre lo que es seguro que sí, lo que es seguro que no y lo probable en distinto grado, a pesar de que nada a quedado como totalmente incierto. La figura ocho nos permite como mínimo enunciar cincuenta y tres proposiciones acerca de la entrevista, que podríamos multiplicar por seis perspectivas resultantes de reordenar los criterios de más a menos relevantes.

Esbozo de un sistema formalización axiomático.

Nuestra propuesta parte de un paradigma asociativo ajeno a la teoría de conjuntos. Adoptar una perspectiva asociacionista facilita el razonamiento a mis alumnos, que pueden ayudarse del sentido común sin necesidad de perderse en la lógica clásica. En todo caso, y aunque las propiedades de los circuitos como sistema formal axiomático son objeto de una tesis doctoral en curso, podemos esbozar ciertas reglas que son fruto de la colaboración dentro y fuera del aula con alumnos y profesores de mi centro, especialmente de matemáticas. Tratábamos de buscar el modo más sencillo de expresar por escrito lo que todos apreciábamos de forma visual y evidente.

Principios generales de los circuitos lógico bayesianos

- Todo sistema de información α, β, γ… resulta de la combinación de criterios $\underline{a}$, $\underline{b}$, $\underline{c}$, etc., que permiten a los sistemas cognitivos juzgar los estímulos en busca de recursos o amenazas (1).

$$\boldsymbol{\alpha} = \underline{a}, \underline{b}, \underline{c}\ldots\underline{z}. \qquad (1)$$

- La totalidad de lo que podemos juzgar en α es la misma desde la perspectiva de cualquiera de los criterios del sistema (2):

$$[\underline{a}]=[\underline{b}]=[\underline{c}] \qquad (2)$$

- Entre no ajustarse en absoluto a un criterio y ajustarse perfectamente, el número de variables o grados de ser es infinito en teoría, pero se debe adaptar a la capacidad de discriminar del sistema y debe permitir optimizar la toma de decisiones. Más variables significa más matices, pero también un coste mayor en el procesamiento de la información (3):

$$[\underline{a}] = 0.0a+0.1a+0.2a+0.3a+\ldots1{,}0a \qquad (3)$$

- La totalidad de tipos posibles en α resulta de combinar todas las categorías o grados de ser y estar en los que hayamos dividido cada uno de los criterios.
- La totalidad de las posibilidades de una variable puede ser definida por la totalidad de las variables de cualquier criterio. En un sistema dicotómico: (4), (5):

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.

$$[a_n] = [a_b] + [a_{\neg b}] \quad (4)$$

$$[b_n] = [b_a] + [b_{\neg a}] \quad (5)$$

- Un objeto puede permutar sus perspectivas (6):

$$bac = cab = cba \quad (6)$$

- El espacio y el tiempo sirven como marcos de referencia para situar los objetos. Primero de forma egocéntrica y posteriormente alocéntrica. Sin ellos no se cumpliría la propiedad conmutativa. ¿Entro y lloró = Lloró y entró? (7)

$$t_{1e}\ t_{2y} = t_{2y}\ t_{1e} \quad (7)$$

- Cada objeto genera perspectivas parciales mediante la combinación y permutación de sus elementos (8):

$$\neg abc \rightarrow \neg a, b, c, \neg ab, \neg ac, bc, b\neg a, c\neg a \quad (8)$$

- La diferencia entre la información contenida en una perspectiva global y otra parcial del mismo objeto es incertidumbre.

- Una proposición que expresa presencia o ausencia puede ser verdadera, falsa probable o incierta en distinto grado.

- El sistema puede recombinarse desde la perspectiva de cualquier criterio, permitiendo una adaptación flexible a las circunstancias. Los criterios que no son relevantes durante el curso de la acción permanecen inactivos facilitando el juicio y la toma de decisiones.

- Cualquier combinación de variables constituye una secuencia de información. Dichas secuencias pueden tener el rango de suposiciones (9) no confirmadas ni verificadas, hechos en curso (10), teorías (11) e implicaciones teóricas (12). En la inferencia los hechos se imponen a las teorías y estas a las suposiciones. En relación a una asociación condicional de **a** y **b** tendríamos:

$$a_x b? \quad (9)$$

$$A_x B \quad (10)$$

$$a_x b \quad (11)$$

$$\neg (a\neg b) \quad (12)$$

- La totalidad del mundo, Aleph, para un sistema cognitivo, es constituida por el conjunto de subsistemas de información alfa, beta… omega. (13)

$$\aleph = \{\alpha, \beta, \gamma, \ldots \omega\}; \tag{13}$$

Expresión de proposiciones elementales

- Todo **p** se asocia con todo **a**. Expresa una asociación bicondicional, equivalencia. (14)

$$p_x a_x \tag{14}$$

- Todo **p** se asocia con parte de **a**. Condicional. (15)
-

$$p_x a \tag{15}$$

- Parte de lo que es **p** se asocia con todo lo que es **a.** Subyace a expresiones del tipo "solo en parte de **p** tenemos **a**". Condicional inverso. (16)
-

$$\mathbf{p}a_x \tag{16}$$

- Parte de **p** se asocia con parte de **a**. Conjunción parcial. (17)

$$\mathbf{pa} \tag{17}$$

- Está presente algo que se ajusta al criterio a. (18). Está presente la totalidad de lo que se ajusta al criterio a.(19)

$$\mathbf{A} \tag{18}$$

$$\mathbf{[A]} \tag{19}$$

- Está ausente algo que se ajusta al criterio a. (20) Falta todo a (21)

$$\bar{A} \tag{20}$$

$$[\bar{A}] \tag{21}$$

- Si la variable **a** es activada por un estímulo e_1, entonces o cuento con la presencia de **a** o cuento con su ausencia de forma excluyente. (22)

$$e_1 * a = A \veebar \bar{A} \tag{22}$$

- Es imposible la asociación de a y b. (23)

$$\neg\,\mathbf{(ab)} \tag{23}$$

Principios de la inferencia

- La llamada lógica de proposiciones permite determinar cómo se define o debería definirse un objeto en cuestión, siendo imposible la convivencia de dos grados

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.

de ser excluyentes en un mismo objeto. La llamada lógica de predicados permite determinar lo que hay o puede haber en un conjunto de objetos, siendo posible la convivencia de grados de ser excluyentes en dicho conjunto**.** Los circuitos y Diagramas de Marlo permiten investigar e inferir lo que podría ser, lo que es y lo que debe ser en objetos y conjuntos en base a enunciados de confianza.

- **Eliminación o Principio de Tercio Excluso (P.T.E.):** En los sucesos**,** un estímulo juzgado desde la escala de un criterio es necesariamente categorizado por un y solo un rango determinado. Luego si no lo es por uno, lo es por alguno de los otros. Cuando las escalas no son dicotómicas hay muchos modos de no ser A. Complementa al principio de no contradicción.
- **Generalización**: Lo que se predica de cualquiera se predica de cada uno. Se corresponde parcialmente con el clásico modus ponens.
- **La parte es necesaria para el todo (P.N.T):** Definido un objeto como secuencia de información, la ausencia de cualquiera de sus segmentos hace imposible la presencia del objeto. Se corresponde parcialmente con el modus tollens.
-
- **Razón suficiente para existir (R.S.∃.):** En un segmento de información definido como objeto, la activación de cualquiera de sus elementos es suficiente y necesaria en la activación del resto.
- **Los elementos de un conjunto mantienen una relación probable**. Si es cierto que parte de **a** se asocia con **b** y es cierto que parte de **a** se asocia con **c**, entonces es probable la secuencia **abc**. (24)
-

$$a_x(\%b,\%c) = \%abc \tag{24}$$

- **Absurdo:** Se aplica sabiendo que los hechos se imponen a las teorías y éstas a las suposiciones**.**
- **Principio de no contradicción o repulsión:** Es imposible asociar en un mismo objeto dos variables asociadas respectivamente con variables excluyentes entre sí. Luego si a_1 se asocia con c y b_1 se asocia con ¬c, entonces es imposible asociar a_1 con b_1. (25)

$$(a_1c), (b_1\neg c) \rightarrow \neg(a_1b_1) \tag{25}$$

- **Principio de incertidumbre:** Lo es incierto en las premisas debe permanecer incierto en las conclusiones si no hay razón suficiente para lo contrario.
- **Introducción de la implicación (I.I):** Las consecuencias teóricas de cualquier suposición pueden ser consideradas teóricamente verdaderas
- **Relaciones probables o definición de la particular:** Si parte de **a** se asocia con parte de **b**, entonces, en el caso de tener una A cualquiera es probable tener B. (26)

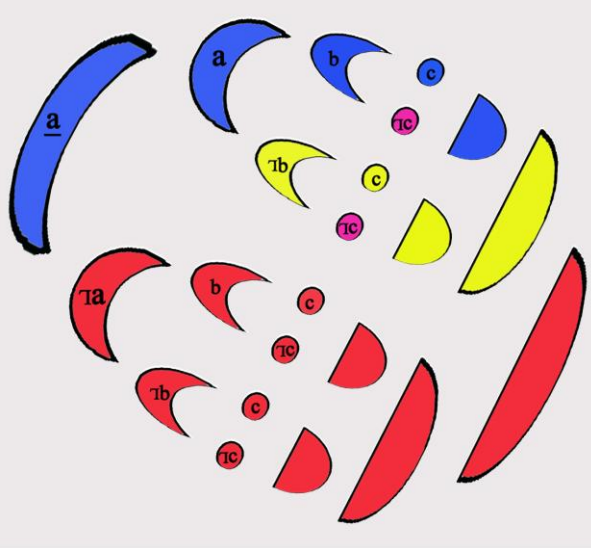
$$ab=a_x\%b \tag{26}$$

- **Relaciones contradictorias:** Si parte de **a** se asocia con parte de **b**, entonces, es imposible que la totalidad de **a** se asocie con **¬b**. (27). Si parte de **a** se asocia con **¬b**, entonces es imposible que todo **a** se asocie con **b**. (28).

$$ab = \neg([a]\neg b) \tag{27}$$

$$a\neg b = \neg([a]b) \tag{28}$$

El lenguaje está lleno de ambigüedades. Cuando afirmamos que hay A podemos decir que existe la posibilidad de A o bien que A está presente durante la situación en curso. Del mismo modo, si un tendero nos dice que no tiene el perfume de la marca X puede no quedar claro si no lo vende o si no lo tiene en ese momento. Podemos ver cómo se resolvería gráfica y formalmente el siguiente ejercicio de lógica de predicados: Toda A es C. Alguna C es B y está presente. No hay ninguna ¬A presente. Luego podemos afirmar, entre otras cosas, que A está presente. En la figura azul significa presente y rojo ausente. Amarillo incierto.

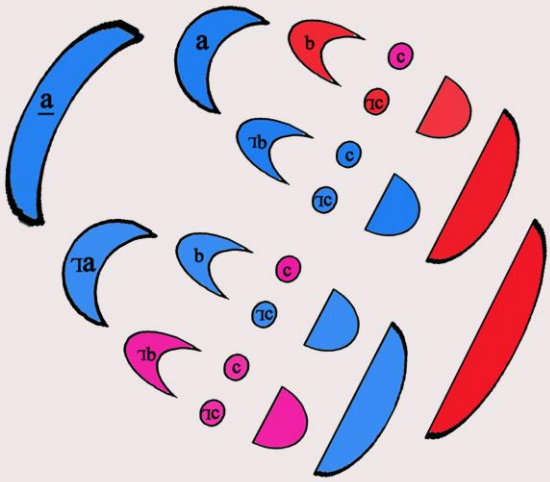


	Formalización	Justificación
-1	$a_x c$	No se afirma que estén presentes A ni C, pero cuando haya A habrá C.
-2	CB	Se afirma existencia en la premisa
-3	¬ (¬A)	Es imposible que esté presente A
4	CB¬A V CBA	Posibilidades del objeto 2 en el sistema α
5	CBA	**Eliminación** del objeto CB¬A por **PNT** considerando 3
6	A	Contenido en 5. Podemos afirmar la presencia de A

Figura 9. Ejercicio de lógica de predicados resuelto gráfica y formalmente.

Veamos otro ejercicio. No están presentes todos los que son A. Ninguna C es B. Ninguna no B es no A. Están presentes todos los tipos de A¬B. Está presente algo que es ¬A. Luego ¬C está presente y ausente al mismo tiempo.

ISBN 978-84-608-6812-5,Vol. VII (2017): 25-39.



	Formalización	Justificación
-1	$\neg[A_n]$	No está presente todo lo que es **a**.
-2	$\neg(cb)$	No está permitida la secuencia **cb,** ni **bc**
-3	$\neg(\neg b \neg a)$	No es posible tener ¬b y **¬a**
4	$[A\neg B]_n$	Tenemos aquí la totalidad de tipos **a¬b** permitidos.
-5	$\neg A$	Hay presente algo que es **no ¬a**.
6	$A\neg BC \wedge A\neg B\neg C$	Definición de las posibilidades de 4 en α
7	$[a_n]=[ab]+[a\neg b]$	Definición de $[a_n]$ en α
8	$\neg[A_b] \vee \neg[A_{\neg b}]$	Posibilidades de 1 en α
9	$\neg[A_b]$	Eliminación 4, 8
10	$\overline{ABC} \vee \overline{AB\neg C}$	Definición de 9
11	$\overline{AB\neg C}$	Eliminación 2, 9
12	$\overline{\neg C}$	Contenido en 11
13	$\neg C \wedge \overline{\neg C}$	Contenido 6 y 12

Figura 10. Ejercicio donde se diferencia ausencia y no existencia.

Bibliografía

López Aznar, M. B. (2016). Innovación en didáctica de la lógica: el Diagrama de Marlo. *En M*IJANGOS MARTÍNEZ, T. Rutas didácticas y de investigación en lógica, argumentación y pensamiento crític*o*. pp. 105-154.: México, Academia Mexicana de la Lógica AC. Libro electrónico.

López Aznar, M.B. (2016). Lógica de predicados en el diagrama de Marlo, cuando razonar se convierte en un juego de niños. En: GARCÍA NORRO,J.J.; INGALA GÓMEZ, E.; ORDEN JIMÉNEZ, R.F. (coords.). Diotima o de la dificultad de enseñar filosofía. p 335-356. Madrid: Escolar y Mayo.

López Aznar, M.B. (2016). Estructura formal de los sistemas cognitivos desde el diagrama de Marlo. En ESTYLF 2016. XVIII Congreso Español sobre tecnologías y Lógicas fuzzy. Libro de resúmenes. pp. 108, 109. Alcaide Cristina. Donostia-San Sebastián.

López Aznar, M.B. (2015). Adiós a bArbArA y Venn. Lógica de predicados en el diagrama. Paideia. Revista de Filosofía y didáctica filosófica número 102. pp. 35-52.

López Aznar, M.B. (2014). Cálculo lógico de modelos proposicionales: la revolución del silogismo en el Diagrama de Marlo. Pamplona 2014. Ed. Círculo Rojo.

Lógica en el Diagrama de Marlo

Tratando de hacer evidente la certeza

Guillermo CÍMBORA ACOSTA

Universidad de Sevilla

Representación de proposiciones en el *Diagrama de Marlo*[1]

Cuando elaboramos un juicio, relacionamos unas ideas con otras. En el lenguaje, esta relación toma la forma sujeto-predicado; forma que, a su vez, sirve para fijar la atención en una idea de la que -se dice- se predica algo. No obstante, siempre "aprendemos" algo de los dos o más términos/ideas de la relación, aunque en el uso lingüístico del juicio se atienda a lo que se dice de uno de los elementos de la relación (el sujeto), porque lo que se nos muestra es, en verdad, la relación misma. El *diagrama de Marlo* tiene la capacidad de representar gráficamente un juicio mostrando la relación de sus elementos de tal forma que nos permite atender de forma privilegiada al contenido *implícito* de una proposición, como trataremos de mostrar en el presente trabajo, facilitando la enseñanza de la lógica en las aulas.

Si quisiéramos expresar una proposición a través del diagrama, éste debería representar la atención que el emisor de la proposición/enunciado pone sobre el sujeto de la misma -esto es: cuál es el sujeto y qué se predica de él- y, además, algunos elementos implícitos que se encuentran en la misma proposición.

[1] Quiero agradecer al profesor Marcos B. López la ayuda que me ha prestado en la composición de la comunicación, compartiendo conmigo las figuras que aparecen en ella y su experiencia docente. El Diagrama y la mayor parte de las figuras que presento fueron gestados en el aula siendo yo alumno suyo, por lo que, según él, puedo sentirme, al igual que mis compañeros y muchos profesores del Instituto Pablo Neruda de Huelva, responsable de sus defectos o sus méritos.

La atención que pone el emisor sobre el sujeto se expresaría de la siguiente forma:

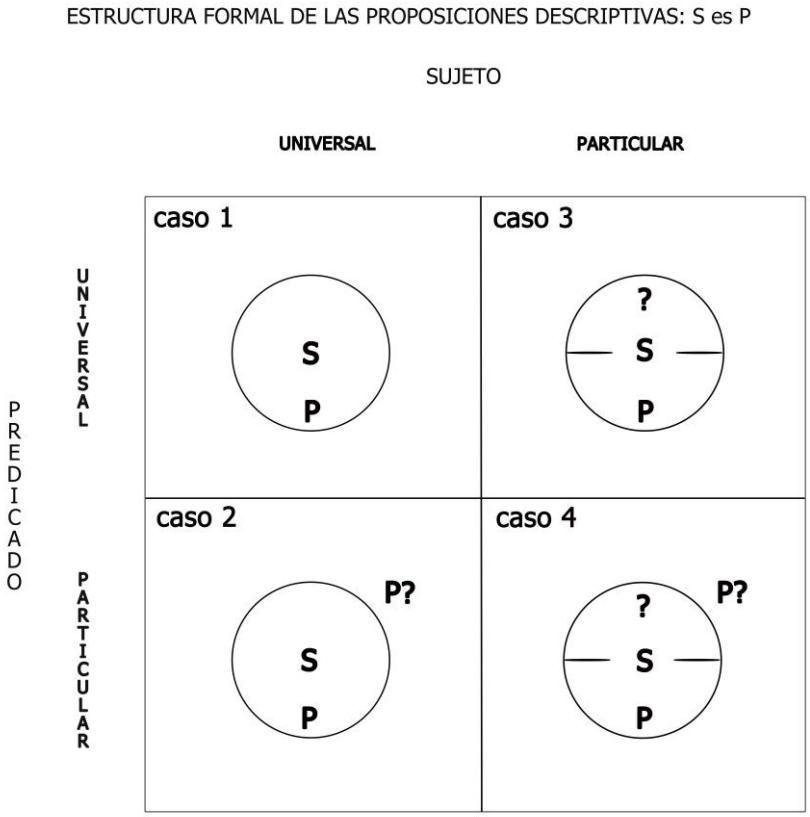


Figura 1**:** *Estructura formal de las proposiciones descriptivas S es P*

En esta figura (López Aznar, 2016a, 128) se representan cuatro proposiciones descriptivas del tipo *S es P*[2] según la cantidad (universal o particular) tanto del sujeto como del predicado. La letra S, que ocupa el centro, representaría al sujeto del enunciado, cuya extensión está representada por el círculo de la que ella es centro. La letra P representa lo que se predica de S, y, según cómo aparezca en el diagrama, nos informa de la relación concreta que hay entre P y S. Así, observamos que, en el *caso 1*, P ocupa toda la extensión de S, y sólo hay P en S (por lo tanto, la relación que hay entre S y P es de coimplicación). En el *caso 2*, encontramos que P ocupa toda la extensión de S, pero que es *posible* que haya P que no sea S. Esa posibilidad ni verificada ni falsada por el emisor se representa con una interrogación P? y podría ser finalmente eliminada sin desmentir en lo esencial al enunciado condicional, tal y como ocurre durante los procesos de descubrimiento. En el *caso 3*, encontramos que *parte* de la extensión de S es P -aunque *no sabemos* si es toda o no- y que toda P está incluida en S. Y en el caso 4 encontramos que tanto el sujeto como el predicado son considerados particularmente.

Es fundamental tener en cuenta que cuando decimos *"parte de S es P"* no excluimos nunca la posibilidad de que toda S sea P, a menos que también afirmásemos que parte de S es no-P. La representación en el diagrama del cuantificador *"parte"* se lleva a cabo dividiendo la figura del sujeto en tantas partes como sean necesarias para representar todos los predicados. Así, si dijéramos "*parte de S es P, parte de S es Q"*, representaríamos un triángulo en cuyos

[2] El uso de letras mayúsculas o minúsculas en las representaciones del diagrama deben poder distinguir cuándo se habla de hechos en curso y cuándo de teorías. El profesor Marcos López usa mayúsculas para los primeros y minúsculas para las segundas.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VII (2017): 41-55.

lados colocaríamos una P, una Q y una interrogación "?"; recordando, insistimos, que sería posible que toda S fuera P, o Q, o ambas a la vez.

Conversión y transformación de proposiciones en el *Diagrama de Marlo*

En la "figura 1" habíamos mostrado cómo representar una proposición en el *Diagrama de Marlo* desde el paradigma sujeto-predicado. Pero, si tratamos de representar una proposición concreta -sirva como ejemplo el caso 1 de la "figura 2" (En López Aznar, 2016a, 140)-, «*Si y solo si hay machos y hembras, una especie es dioica*», nos damos cuenta de que cualquiera de los dos términos, «hay machos y hembras» y «una especie es dioica», puede funcionar como sujeto o como predicado; es decir, a través del *Diagrama de Marlo* podemos convertir la representación de una proposición modificando el enunciado de la misma al centrar, en función de nuestros intereses, la atención en un término u otro de la proposición. Así, la relación entre si hay machos o hembras y si una especie es dioica o no, se puede representar desde la perspectiva/criterio de uno de los términos o del otro, dando como resultado esquemas diferentes pero equivalentes.

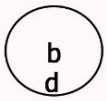
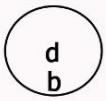
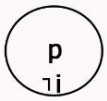
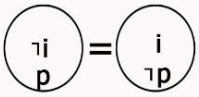
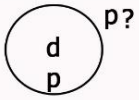
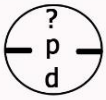
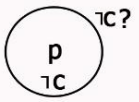
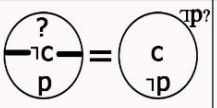
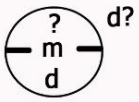
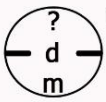
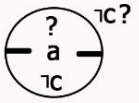
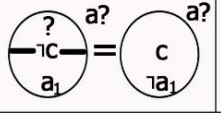
	Proposición	Representación inicial	Conversión perspectiva	Proposición
1	*Si y solo* si *hay machos y hembras, una especie es dioica*; **b**: hay machos y hembras; **d**: dioica.			*Si y solo* si *una especie es dioica hay machos y hembras*; **b**: hay machos y hembras; **d**: dioica.
2	Par es lo contrario de impar; **p**: par; **i**: impar.			Impar es lo contrario de par; **p**: par; **i**: impar. No impar es lo mismo que par.
3	Todo múltiplo de diez es par **d**: múltiplo de diez; **p**: par.			Solo entre los pares hay múltiplos de diez. **d**: múltiplo de diez; **p**: par.
4	Ningún protozoo es pluricelular **p**: protozoo; **c**: pluricelular.			Ningún ser pluricelular es protozoo **p**: protozoo; **c**: pluricelular. Entre las cosas no pluricelulares están los protozoos.
5	Si es un metazoo, es probable que realice digestión extracelular. **m**: metazoo; **d**: digestión extracelular.			Si realiza digestión extracelular es probable que sea un metazoo. **m**: metazoo; **d**: digestión extracelular.
6	Hay seres que son arácnidos y no son carnívoros. **a**: arácnido; **c**: carnívoro.			Hay seres que no son carnívoros y son arácnidos. Ningún carnívoro es determinado arácnido. **a**: arácnido; **c**: carnívoro.

Figura 2: *Ejemplos de formalización y conversión de proposiciones en el diagrama*

En la "figura 2" podemos observar varios ejemplos de *formalización* y *conversión* en el diagrama. En las dos primeras filas la relación es bicondicional o de equivalencia. En el primer caso, ni el enunciado ofrece la posibilidad de concebir especies dividas en machos y hembras que no sean dioicas, ni ofrece suponer especies dioicas que no contengan machos y hembras. Por eso ni se divide el modelo de **b**, ni se representa **d** al margen de **b**. Recordemos que el diagrama no cuestiona la verdad empírica de las afirmaciones, sino que se limita a mostrar la estructura formal de lo enunciado.

La fila tres muestra una condicional y su conversión. Al representar inicialmente la proposición «Todos los múltiplos de diez son pares», no se nos deja la posibilidad de suponer que parte de tales múltiplos no sean pares, luego el modelo debe ser universal, sin divisiones. Sin embargo, el enunciado sí deja abierta la posibilidad de que haya número pares que no sean múltiplos de diez, aunque es una posibilidad no verificada ni negada en el enunciado y que no puede ser resuelta, pues, sin usar conocimientos previos. Al convertir la proposición ateniéndonos a la información del enunciado, sólo podemos afirmar que parte de los pares son múltiplos de diez, no pudiendo afirmar nada sobre la otra parte de los pares. Asimismo, el modelo convertido no nos permite concebir múltiplos de diez al margen de los pares, y por ello sólo encontraremos **d** dentro del modelo de par.

La fila cuatro muestra otra asociación condicional, aunque con una negación que debemos advertir que afecta al predicado, no al sujeto. (Cálculo lógico)

Durante la conversión hemos de cuidarnos de mantener la equivalencia de los modelos respecto a los tipos admitidos de cada variable. Así, en el primer modelo de la fila 5 se expresan dos tipos de metazoos, uno que es seguro realiza digestión extracelular y otro que podría o no realizarla. Igualmente, se expresan dos tipos de seres con digestión extracelular, unos que están verificado por el emisor que son metazoos y otros que podrían no serlo. Por eso se expresan dos tipos de **m** y dos tipos de **d** en ambos modelos, aunque desde perspectivas diferentes antes y después de la conversión.

Lo mismo ocurre en la fila 6, que al igual que en la fila 5 trabaja con enunciados particulares-particulares.

Transformación de premisas

En las filas dos, cuatro y seis de la “figura 2” hay enunciados con negaciones que, además de convertidos, han sido transformados. Al convertir todas las variables, éstas conservan su valor, aunque intercambian sus funciones de sujeto y predicado. En esta transformación, no obstante, se modifican los valores de las variables. Así, la representación en el diagrama nos permite advertir que, al transformar «ningún impar es par» por «ningún par es impar», estamos cambiando el término que es afectado por la negación. La transformación es una potencial fuente de falacias si no se transforma con cuidado, especialmente en las premisas particulares negativas: que algún **a** no sea **c** no implica que algún **c** no sea **a**, aunque sí será cierto -como se aprecia en la fila 6- que ningún **c** puede ser ese $\mathbf{a_1}$ que no es c.

En la “figura 3” (En López Aznar, 2016a, 142) se muestran las transformaciones básicas. Los tres primeros modelos de cada fila transforman considerando el ser y no ser de los objetos. Los dos últimos modelos de cada fila transforman considerando la presencia y la ausencia. Así, en la fila 1 se transforma una bicondicional: «Si A equivale a B, entonces B equivale a A»; lo que implica que la ausencia de A sea equivalente a la ausencia de B y viceversa.

La fila dos presenta una condicional. En el primer modelo se indica que, si tenemos A, entonces tenemos B. En el modelo se marca **b** con el subíndice 1. Las letras que no tienen subíndice se pueden interpretar como la totalidad de los tipos o como cualquier tipo, mientras que las que sí lo tienen se refieren a tipos concretos que resultan de combinaciones concretas y que no agotan todos los posibles tipos. Al transformar por el segundo modelo encontramos que, si tenemos algo que no es A, entonces ese algo no puede ser $\mathbf{b_1}$, por más que podría ser cualquier otro tipo de **b** no asociado con **a**. Por ejemplo, si todo lo que es rojo (**a**) en mi casa es de madera (**b**) y algo no es rojo, entonces ese algo no pude ser la madera roja de mi casa,

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VII (2017): 41-55.

aunque sí podría ser cualquier otro tipo de madera de mi casa. Por la misma razón, si se llevan todo lo rojo de mi casa, me faltará toda la madera roja. Y más drástico es el último modelo de la fila dos: si desaparece toda la madera de mi casa, entonces desaparecerá toda la madera roja, lo cual conlleva que desaparecerá y estará ausente todo lo rojo de mi casa.

La fila tres transforma una particular afirmativa y la fila cuatro una particular negativa, ambas con la misma lógica. Hay que insistir en que, cuando se afirma que es imposible un tipo concreto, no se puede afirmar que sea imposible cualquier otro tipo. Por ejemplo, que no tenga bolígrafos rojos no supone que no los pueda tener de cualquier otro tipo. Sin embargo, si es falso cualquier tipo, entonces son falsos todos y cada uno de los tipos concretos.

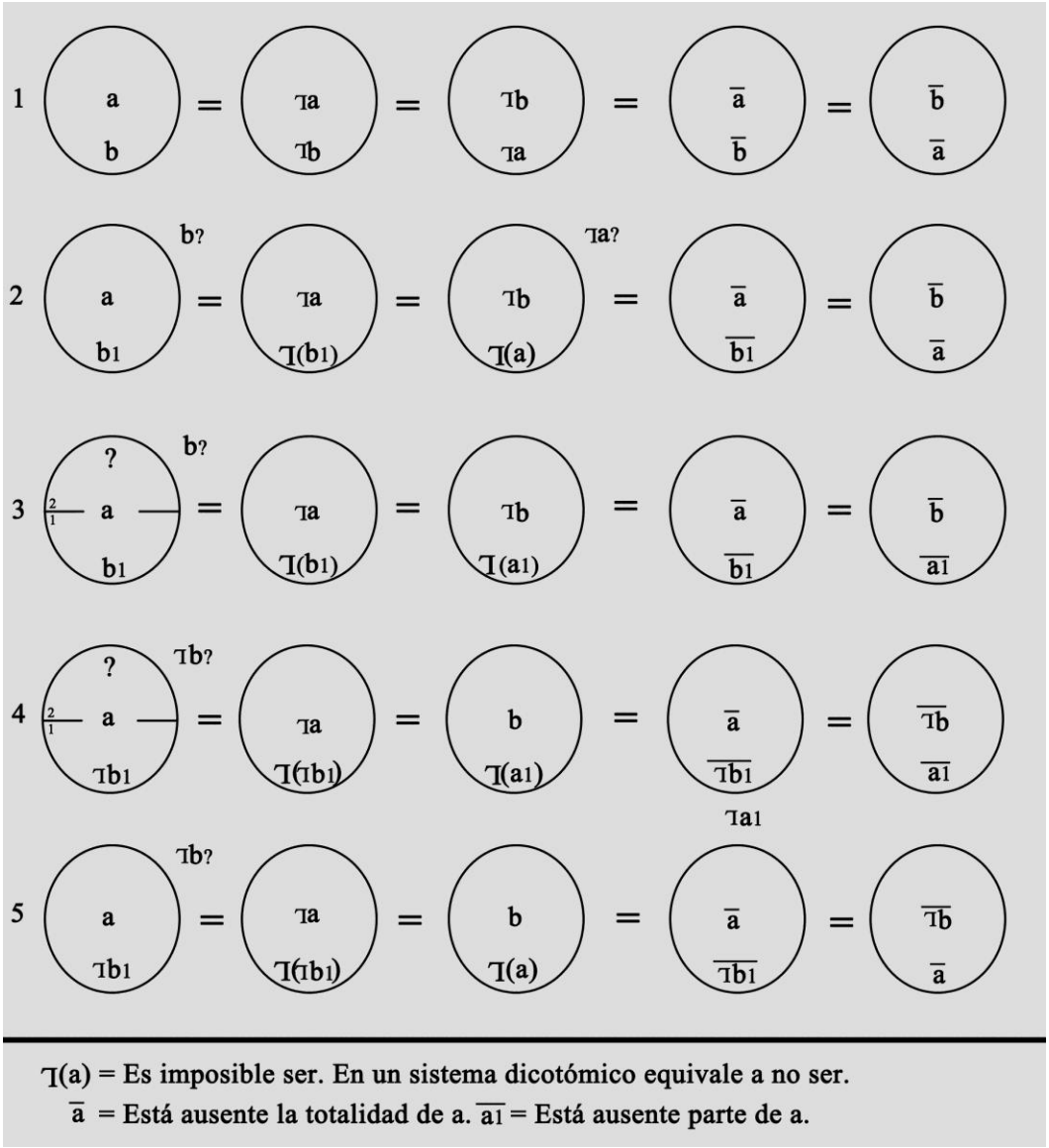


Figura 3. *Transformación de proposiciones incluyendo variable presencia-ausencia.*

Los conectores en el Diagrama de Marlo

Si a la variable cuantitativa *parte-todo* le añadimos la dicotomía cualitativa *ser-no ser*,

podemos representar en la "figura 4" (En López Aznar, 2016a, 135) los seis conectores básicos con sus correspondientes conversiones y transformaciones, aunque la conjunción no concuerda exactamente con la conjunción definida en las tablas de verdad. En la figura, a_x representa "cualquier **a**".

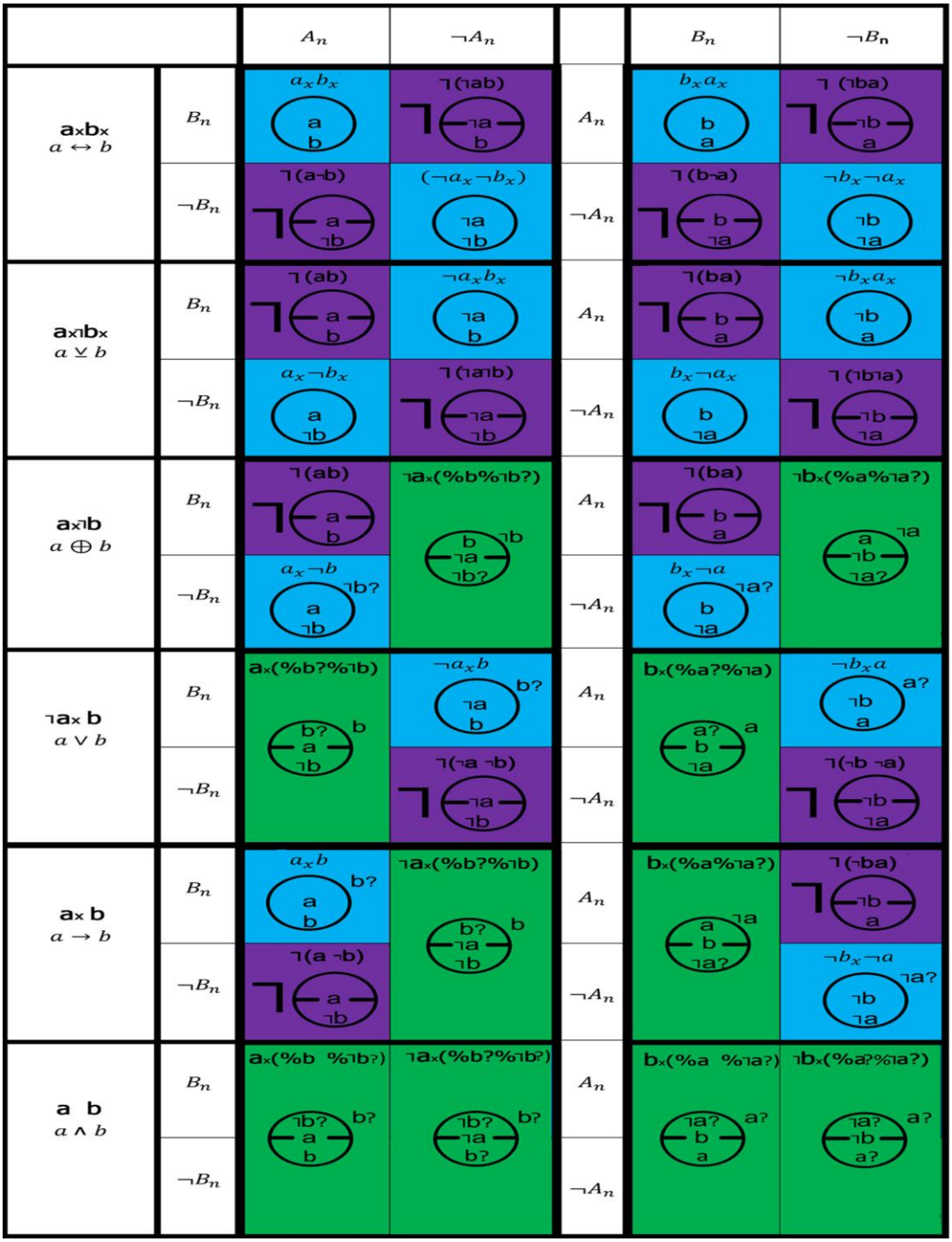


Figura 4. *Representación de los conectores en el diagrama de Marlo.*

En una lógica de conjuntos, que se afirme **a** y **b** no implica que no puedan darse el resto de

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VII (2017): 41-55.

combinaciones a¬b, ¬a¬b y ¬ab en otros objetos del conjunto. Por otra parte, **%b** se debe leer en la figura como "es probable tener b", mientras que **%b?** se debe leer como "podríamos tener **b** y podríamos no tener ni la posibilidad de tenerlo". Por ejemplo, si alguien me ve meter en una caja oscura bolas numeradas del 1 al 10 y luego saco una bola de ese mismo bombo, cualquier número comprendido entre el 1 y el 10 es probable. Sin embargo, es posible que pueda ser cualquier otra bola que no hayamos visto meter o sacar del bombo. Lo probable es más seguro que lo posible, aunque ambos sean contingentes. Las opciones marcadas con una interrogación en la definición de los conectores son ellas mismas inciertas en cuanto posibilidades, ya que pueden llegar a ser eliminadas sin contradecir lo afirmado por el conector. Sin embargo, las posibilidades probables no pueden ser eliminadas como posibilidades sin contradecir lo comunicado esencialmente por el conector, por más que puedan ser o no ser el caso eventualmente.

Inferencias basadas en el principio de identidad: la síntesis

Siempre que dos premisas compartan el mismo sujeto es posible establecer inferencias basadas en el principio de identidad. La "figura 5" (En López Aznar, 2016a, 143) resume las leyes de la inferencia por síntesis.

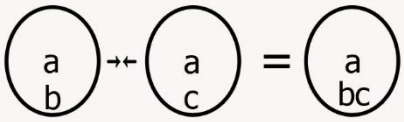
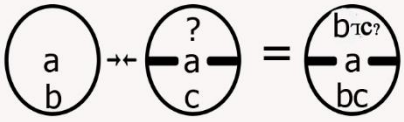
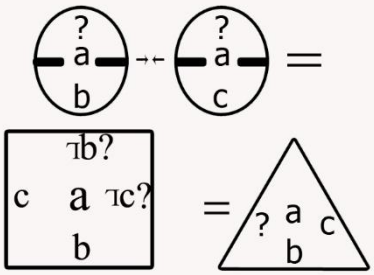
	Resolución gráfica		Resolución formal	
Identidad	**Premisas**	**Inferencia**	**Proposiciones**	**Regla**
Total			-1 $a_x b_x$ -2 $a_x c_x$ 3 $a_x b_x c_x$	**Síntesis 1,2**
Parcial			-1 $a_x b_x$ -2 $a_x(\%c\%\neg c?)$ 3 $a_x b_x(\%c\%\neg c?)$ 4 $a_x(\%bc\%b\neg c?)$	**Síntesis 1,2** **Distributiva 3**
Probable			-1 $a_x(\%b\%\neg b?)$ -2 $a_x(\%c\%\neg c?)$ 3 $a_x(\%b\%c\%\neg b?\ \%\neg c?)$ 4 $a_x(\%b\%c\%?)$	**Síntesis 1,2** **Condensación 3**

Figura 5. *Leyes de la síntesis*.

Para concluir correctamente debemos tener en cuenta los principios de distinción y de incertidumbre. El principio de distinción nos obliga a mantener en partes distintas, pero potencialmente combinables, cualesquiera variables que formen parte de un conjunto, pero de las que no tengamos razón suficiente ni para afirmar que son lo mismo ni para afirmar que son excluyentes. Por ejemplo, si alguien le informa de que vio a uno de mis hermanos pescando y alguien le informa de que ha conocido a los hijos de un hermano mío, entonces solo es seguro que en el conjunto de mis hermanos se dan las cualidades cazar (**a**) y tener hijos (**b**). Sin

embargo, el que caza es probable que sea el mismo que tenga hijos, pero podría no serlo. Ese estado en las creencias sobre mis hermanos es el que refleja la identidad probable contenida en la síntesis de dos premisas particulares que comparten sujeto.

Por otra parte, el principio de incertidumbre nos obliga a mantener como incierto en la conclusión lo que era incierto en las premisas. Podemos apreciar este principio en la síntesis de las siguientes figuras. En ellas, aparte de la información contenida en los modelos, aparece información incierta al margen que se conserva en las conclusiones. Omitir esta información al margen es la causa de las falacias más habituales. Una vez más, recordamos que debemos de prescindir de conocimientos previos, como un niño o un descubridor.

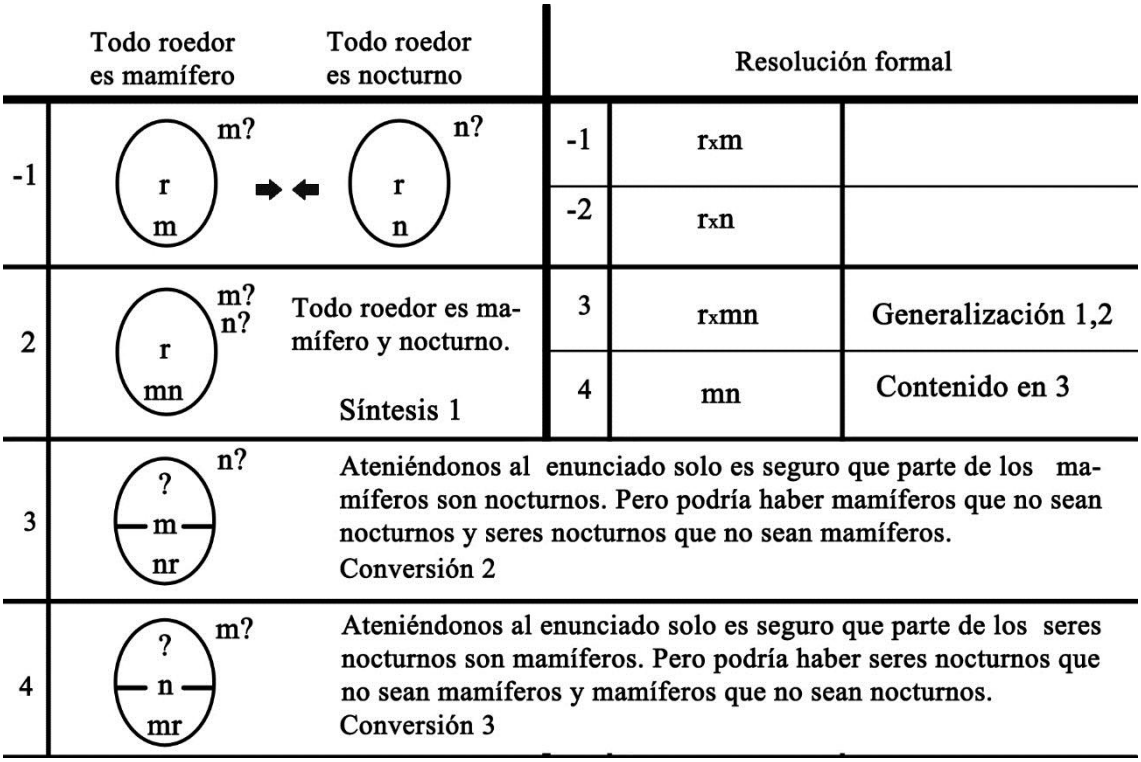


Figura 6. *Ejemplo de síntesis universal-universal*.

Al interpretar las conclusiones en el diagrama debemos prestar atención a qué tipos de asociaciones se obtienen. Así, en la fila 2 de la "figura 6" hemos integrado en un solo modelo la información contenida en la fila 1, dejando en el centro el mismo sujeto y, a partir del principio de síntesis, asociando necesariamente -dentro del modelo- ser mamífero y nocturno. Pero, además, conservamos las posibilidades inciertas de que haya otros mamíferos y otros seres nocturnos al margen de los roedores. Al convertir el modelo de la fila 2 desde la perspectiva de los mamíferos, obtenemos en la fila 3 que, por un lado, en una parte del modelo de **m** se asocian necesariamente parte de los seres nocturnos y la totalidad de los roedores en un objeto definido como **mnr**; y que, por otro lado, la otra parte del modelo -ocupada por una interrogación- designa la **m?** de la fila 2, es decir, los mamíferos que podrían no ser roedores. En esa misma fila 3, la otra posible parte de los nocturnos no roedores, **n?** de la fila 1, se expresa al margen del modelo de **m**.

En la fila 4 de la misma figura, que convierte el modelo de 3 desde la perspectiva de los nocturnos (**n**), observamos que en parte del modelo de **n** se asocian necesariamente parte de

los mamíferos y la totalidad de los roedores en el ya citado objeto **nmr**. Y es la totalidad de **r** porque no hay más **r** que la que está dentro de esa parte del modelo de **n**. En la mente del niño, que no posee conocimientos previos, está permitido por las premisas concebir mamíferos que no sean roedores, y por eso se expresa y conserva la **m?** desde el primer paso hasta el último. También le está permitido concebir seres nocturnos que no sean roedores, y por eso se conserva **n?** desde la primera a la última premisa. Lo que no le está permitido, sin embargo, es pensar sin contradecir las premisas que haya roedores ni al margen de los mamíferos ni al margen de los seres nocturnos, y por eso solo hay un tipo de **r** desde la fila 1 a la 4.

La figura 7 nos muestra un ejemplo de síntesis universal-particular.

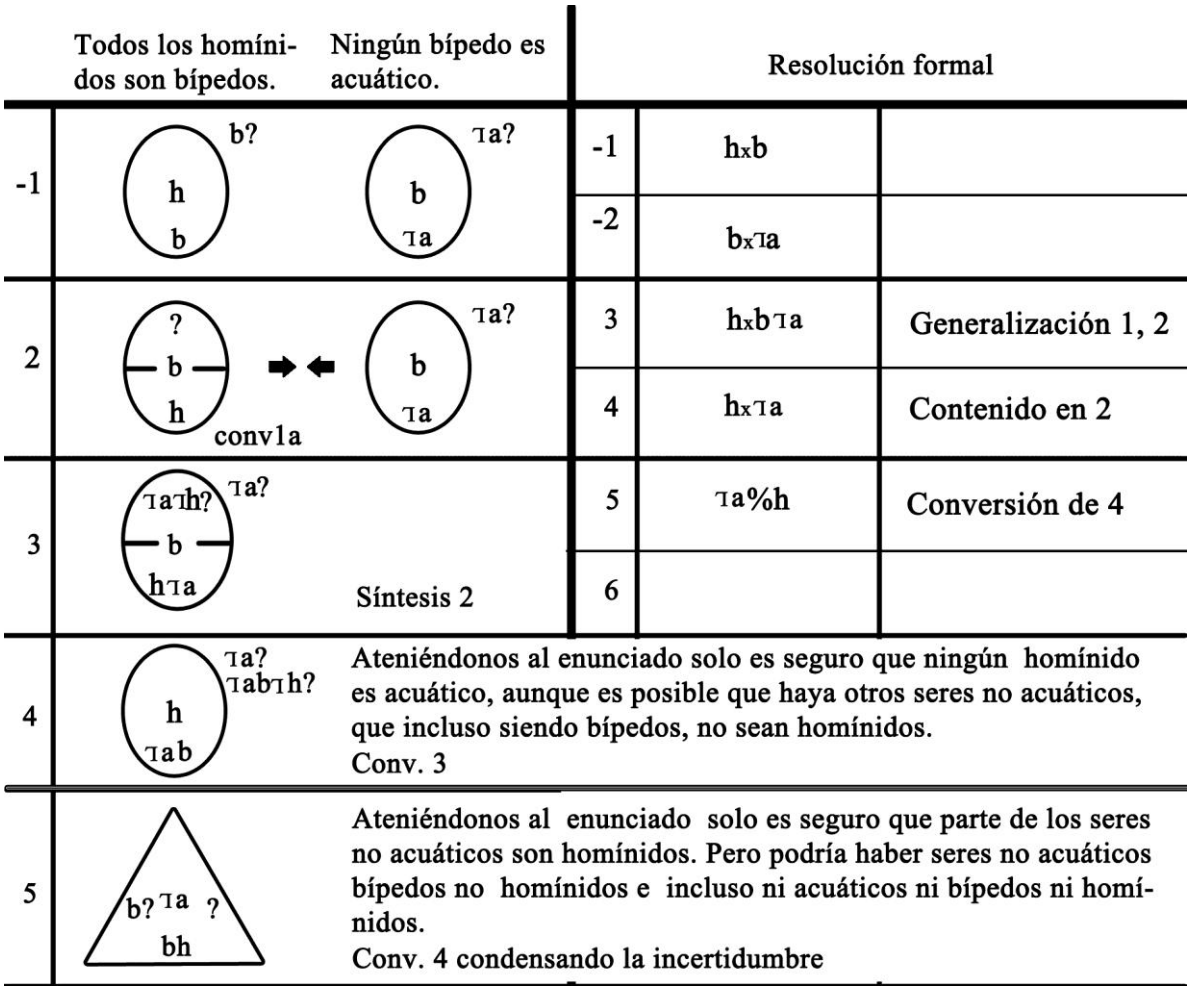


Figura 7. *Ejemplo de síntesis universal-particular.*

En la fila 1 hemos representado las posibilidades confirmadas explícitamente por las premisas y las posibilidades que implícitamente quedan como inciertas. En la fila 2 convertimos el modelo de **h** desde la perspectiva de **b**, dejando parte del modelo de b indeterminado para expresar la **b?** de la fila 1, la cual expresaba los posibles bípedos no humanos. En la fila 3 sintetizamos en base a la identidad de **b**. Es seguro que en todo el modelo de **b** tiene que haber **¬a**, pero queda abierta la posibilidad de que en una parte hubiera **¬h**, y por eso representamos el objeto **b¬a¬h?,** que, no obstante, podría ser finalmente

eliminado o confirmado por otra fuente de información. Al convertir el modelo de la fila 3 desde la perspectiva de los homínidos, en la fila 4 obtenemos que todo homínido es no acuático. Ya en 3 estaba contenido que las premisas solo permiten un tipo de **h** que forma parte del objeto **bh¬a**. Finalmente, en la fila 5 hemos convertido desde la perspectiva de ¬a, condensando todas las posibilidades inciertas en una sola parte del modelo.

El tercer tipo de síntesis aparece ejemplificado en la siguiente figura.

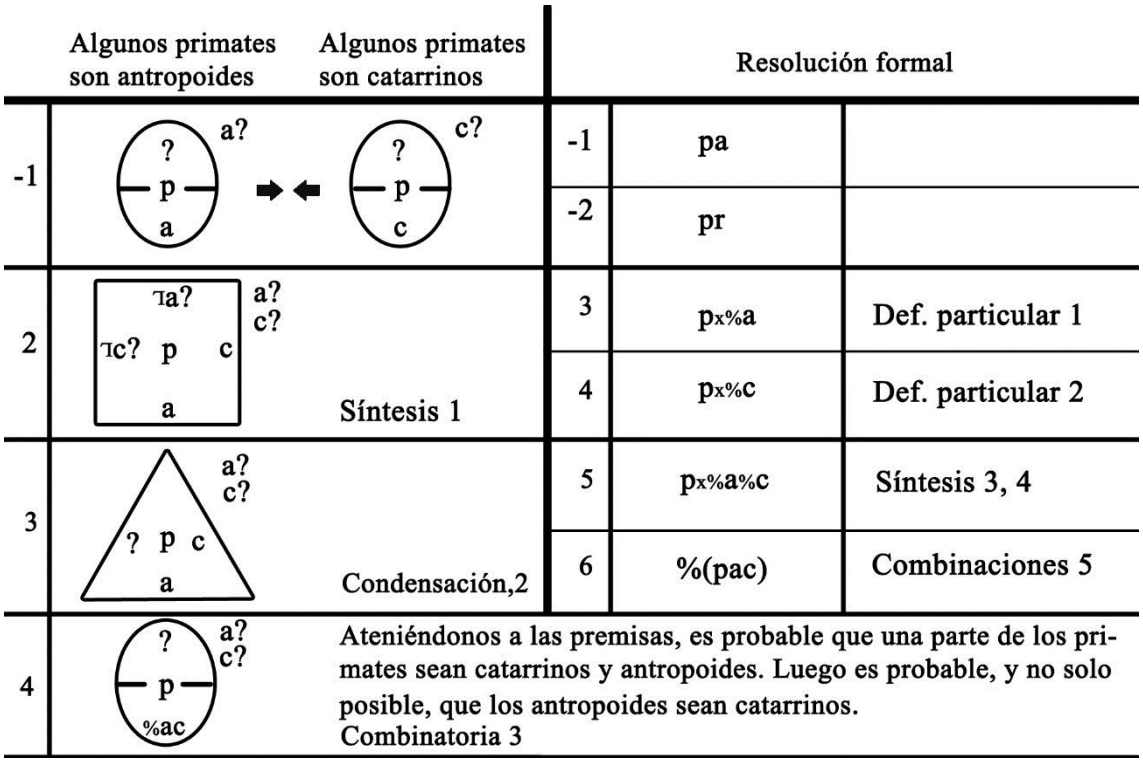


Figura 8. *Ejemplo de síntesis particular-particular*

Tras formalizar las premisas en 1, sintetizamos en 2 obteniendo cuatro posibilidades: dos de ellas confirmadas por la fuente y dos inciertas como posibilidad misma. Si siguiéramos las reglas ordinarias de la comunicación, la interrogación desaparecería, pero seguimos la lógica del descubrimiento, sin conocimientos previos (López Aznar, 2015, 48) La incertidumbre de 2 es condensada en 3. En la fila 3 ya observamos que no es necesario asociar antropoide y catarrino en un mismo lado-objeto del modelo de primate, aunque tampoco tenemos razones para afirmar lo contrario. De hecho, si supiéramos el número exacto de primates, de catarrinos y de antropoides, podríamos dar la probablidad numérica de la conjunción de ambas cualidades en el conjunto de **p**. No obstante, y ateniéndonos a la estructura lógica, podemos afirmar que es probable tal conjunción -y no sólo posible- dado que el emisor nos ha dado razones que van más allá de la imaginación.

Los problemas para resolver problemas a un nivel escolar pueden simplificarse inicialmente eliminando las diferencia entre conjeturas y teorías basadas en hechos: es innecesaria la distinción con interrogaciones para obtener las conclusiones clásicas de los silogismos, aunque sí es necesario para resolver lógica de proposiciones, que también require distinguir entre mayúsculas y minúsculas. Las mayúsculas designan lo que tenemos o no disponible durante un hecho en curso y las minúsculas expresan posibilidades teóricas. Si

queremos resolver lógica de predicados, es necesario, además, distinguir *cualquier a* como a_x de *todo a* como [a]. Por ejemplo, no son lo mismo como condición para dar clase que asista cualquier alumno y que asista la totalidad de los alumnos, aunque sea evidente que si están presentes todos estará presente cualquiera pero no al revés. Luego [A]→ A_x

Inferencia basadas en el principio de no contradicción

Es imposible asociar en un mismo objeto dos variables respectivamente asociadas con variables excluyentes. Por ejemplo, si a_1 se asocia con c y b_1 se asocia con ¬c, entonces es imposible el objeto $a_1b_1c\neg c$, aunque no el conjunto xa_1c, $xb_1\neg c$. La captación de asociaciones imposibles nos permite llegar a conclusiones por repulsión. Además, en un sistema dicotómico, si es imposible ser determinado como **a**, entonces es necesario, en caso de poder ser determinado como algo en dicho sistema, ser determinado como **¬a**. [3] Así razonamos a nivel del sentido común y así encontramos tres tipos de repulsión entre los modelos: unversal-universal, universal-particular y particular-particular; representadas en el diagrama en la "figura 9" (En López Aznar, 2016a, 146)

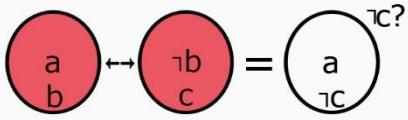
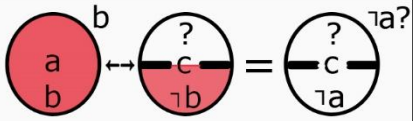
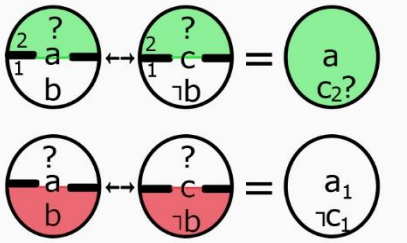
	Resolución gráfica		Resolución formal	
Contradicción	**Premisas**	**Inferencia**	**Proposiciones**	**Regla**
Total.			-1 $b_x a_x$ -2 $\neg b_x c_x$ 3 $a_x \neg (c_x)$ 4 $a_x \neg c$	**Repulsión 1, 2** **PTE en 3**
Parcial.			-1 $a_x b$ -2 $c_x(\%\neg b\%?)$ 3 c¬b 4 c¬b $\neg(a_x)$	**Contenido 2** **Repulsión 3,1**
Nula, aunque determinados objetos se repelen.			-1 ab_x -2 $c\neg b_x$ 3 a¬b? 4 $c\neg b_x$a? 5 cb? 6 $a_x b_x c$? 7 $a_x b_x \neg(c_{\neg b})$	**Implícito** 1 **Conjetura 2,3** **Implícito 2** **Conjetura 1,5** **Repulsión 1,2**

Figura 9. *Leyes del análisis. En rutas didácticas.*

Un ejemplo de repulsión universal lo tenemos en la definición de ácidos y bases, tal como muestra la figura 10. Si definimos todo ácido como algo con un ph igual o superior a siete y definimos toda base con un ph inferior a siete, entonces es imposible teóricamente que un ácido sea una base o que una base sea un ácido. En la fila 2 de la figura 10 se aprecian en rojo las partes incompatibles. No hay posibles ácidos ni posibles bases que puedan asociarse en un mismo objeto, porque todos los tipos permitidos de ácido y de base mantienen asociaciones respectivamente incompatibles. Por eso, en la línea 1 de la resolución formal se afirma que

[3] No negamos la posibilidad de que un mismo estímulo pudiera activar al mismo tiempo los nodos a y ¬a en un sistema cognitivo, lo que negamos es que a y ¬a sean el mismo objeto en el sistema.

cualquier objeto que sea un ácido está definido o asociado con parte de lo que se define como teniendo un ph igual o superior a siete. En la fila 2 se define cualquier base como asociada con parte de los objetos que tienen un ph superior a siete. En la fila 3 se infiere por repulsión total que partiendo de cualquier ácido no es posible tener ninguna base, mientras que en la fila 4 se ha transformado la expresión de 3 por "*partiendo de cualquier base es imposible tener un ácido"*. Si un enunciado posterior proviniente de confianza nos dijera que tener ph igual o superior a siete equivale a ser una base, entonces desaparecería la posiblidad **c?** que aparece al margen del modelo de **b** en la fila uno, pues teoría se impone a conjetura.

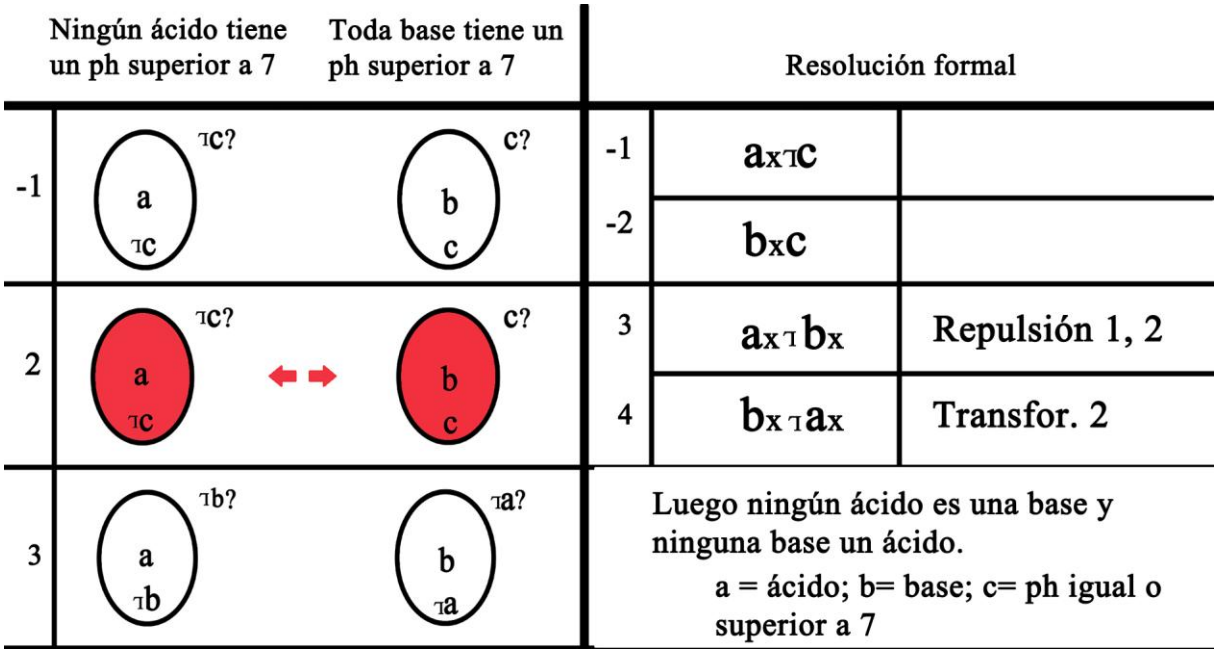


Figura 10. *Ejemplo de repulsión universal-universal*

La figura 11 muestra la inferencia más difícil en el aula. Siempre que la repulsión se de entre un modelo universal y uno particular, obtendremos como inferencia necesaria una conclusión particular negativa que tendrá como sujeto a la variable cuyo modelo es particular. En la repulsión solo podemos concluir cuando una asociación es imposible, siendo inciertas el resto de posibilidades. Si afirmo que todos mis familiares cazan y que algunos de mis vecinos no cazan, entonces es imposible que algunos de mis vecinos sean parte de mi familia, pero no es imposible que toda mi familia sea parte de mis vecinos. Al mismo tiempo, es posible que ninguno de mis familiares sea vecino mío. Integrar esta aparente paradoja es algo que nos facilita el diagrama.

Una de las ventajas de los modelos proposicionales es que permiten educar el razonamiento educando la mirada: *cualquier espíritu atento puede captar de modo evidente* lo imposible y lo necesario cuando fija su atención de forma ordenada en los elementos relevantes, de manera que será su propia razón la que teja de forma natural las relaciones que se presentan (López Aznar, 2015, 50)

En la figura 12 se pone un ejemplo de repulsión particular-particular. En los silogismos clásicos no se obtendría ninguna conclusión porque no hay nada imposible que afecte a la totalidad de los conjuntos. Sin embargo, el *Diagrama de Marlo* nos permite observar que, cuando dos modelos particulares se repelen, determinadas partes de dichos modelos son

incompatibles. Es importante advertir que las asociaciones basadas en la identidad que pueden producirse entre las partes que comparten sujeto no son necesarias, sino posibles, y que por eso no podemos establecer conclusiones en ese sentido. En la fila 3 de la figura 11 y las filas 2 y 3 de la figura 12, se señalan en verde posibles objetos que podrían llegar a ser idénticos, pero que no son necesariamente idénticos porque tal vez haya algo, finalmente, que les separe, o incluso porque alguno de ellos ni siquiera sea una posibilidad que llegue a verificarse. Por ejemplo, quizás no existan conductores que son bases, o no exista la posibilidad verificada de que un conductor no sea tóxico. Sin conocimientos previos no se pude ir más lejos en las inferencias, a pesar de que muchos alumnos se empeñan en tomar lo posible como necesario.

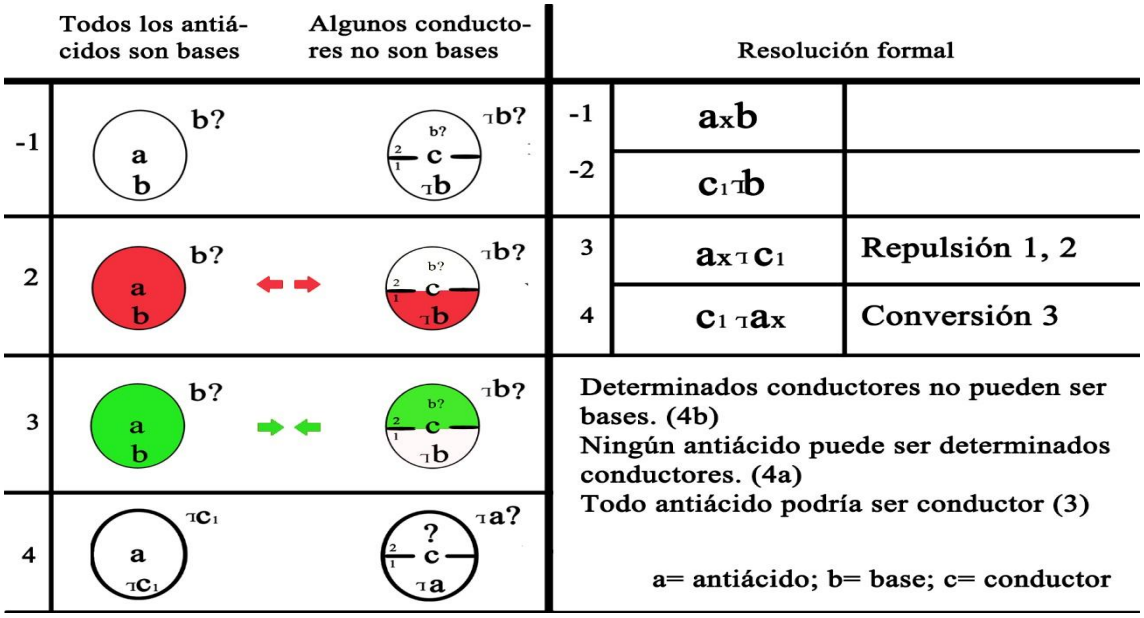


Figura 11. *Ejemplo de repulsión universal-particular*

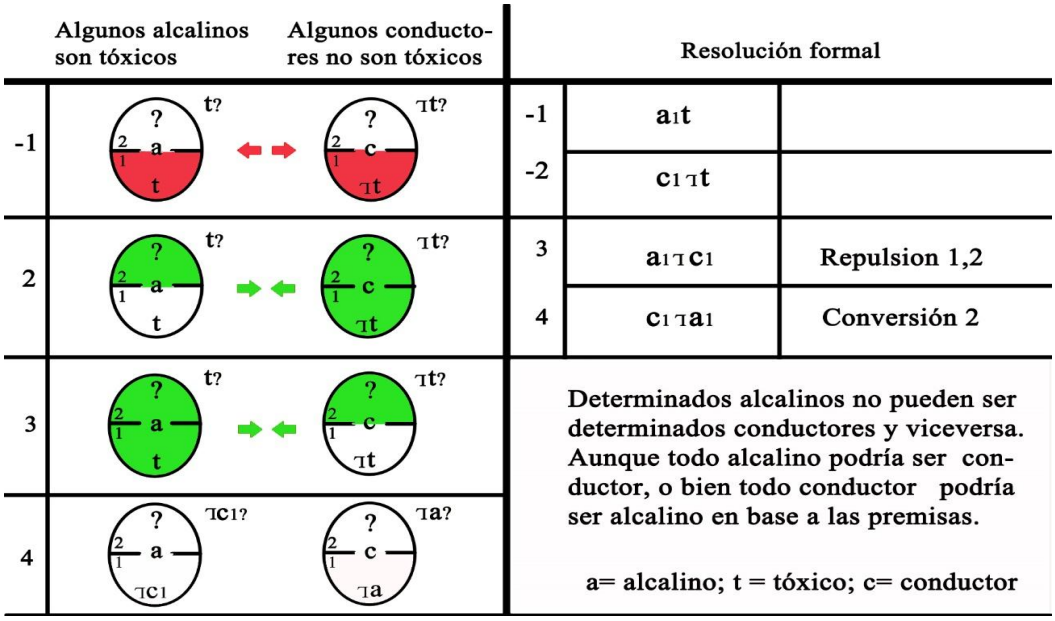


Figura 12. *Ejemplo de repulsión particular-particular.*

Más allá del silogismo: lógica de proposiciones, de predicados e inferencias probables

El *Diagrama de Marlo* permite resolver de forma intuitiva y conforme al sentido común cualquier problema de la lógica de primer orden, además de permitir representar con el mismo procedimiento, como ya vimos, inferencias probables. La "figura 13" nos muestra un ejercicio demostrativo. El rombo y las interrogaciones significan conjetura.

Si dos gases están a la misma temperatura, sus moléculas tienen la misma energía promedia. Volúmenes iguales de dos gases contienen el mismo número de moléculas. Las presiones de dos gases son iguales si los números de moléculas y sus energías cinéticas son iguales. Así pues, si dos gases tienen la misma temperatura y volumen, han de tener la misma presión. (**t**: dos gases están a la misma temperatura; **e**: sus moléculas tienen la misma energía promedia; **v**: tienen igual volumen; **n**: tienen el mismo número de moléculas; **p**: tienen igual presión.

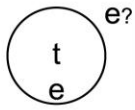
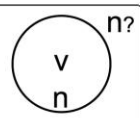
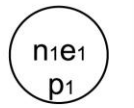
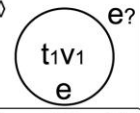
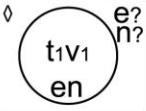
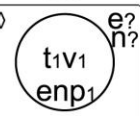
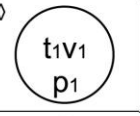
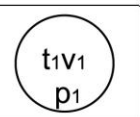
Resolución formal			Resolución gráfica		
-1	$t_x e$	Cualquier parte o tipo de t se asocia con una parte de e.	-1		Al margen de t podría haber e¬t.
-2	$v_x n$	Cualquier parte o tipo de v se asocia con una parte de n. v→n	-2		Al margen de v podría haber n¬v, una posibilidad ni afirmada ni negada.
-3	$(ne)_x p$	Cualquier caso en que n se asocie con e nos lleva a p. $ne_x = e_1 = n_1 = p_1$	3		La conjunción de n y e conlleva p. Los subíndices indican que son posibles otros tipos de n,e,p
4?	tv	Podemos **suponer** un caso en el que t y v se asocien.	4		Suponemos la conjunción tv. $t_1 = v_1 = tv = vt$
5?	tev	**Generalización de t de 1 a 4**	5		**Generalización de t de 1 a 4**
6?	$tevn$	**Generalización de v de 2 a 5**	6		**Generalización de v de 2 a 5**
7?	$tevnp$	**Generalización de ne, 3 a 6**	7		**Generalización de ne, 3 a 6**
8?	p	**Contenido en 7.** Teóricamente es posible p.	8		**Contenido en 7.**
9	$(tv)_x p$	**I.I 4,8** Elevación de las consecuencias de la suposiciones a teoría	9		Si se diera t y v sería necesario en base a las premisas tener p

Figura 13. *Ejercicio de lógica de proposiciones*.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VII (2017): 41-55.

Finalmente, la "figura 14" ilustra un problema donde es necesario distinguir ser de estar, y donde no es un problema la contradicción, que puede resolverse en un conjunto. En la figura Ω significa un sistema activo, disponibilidad de la presencia o la ausencia de los objetos en juego, que no son meramente teóricos como serían en un sistema ω.

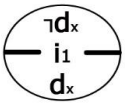
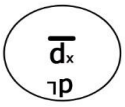
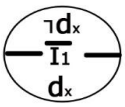
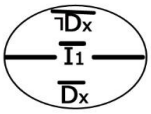
Mi hermano es el que tiene todo el dinero y lo que no es dinero. Y sin dinero no puedo pagar. Mi hermano no está. Luego no pago. $\boldsymbol{i_1}$: mi hermano; **d:** dinero; **p**: pagar			
-1	$i_1 d_x \neg d_x$	Solo i_1 se asocia con dinero y con lo que no es dinero.	
-2	$\bar{d}_x \neg p$	La ausencia total de d se asocia con parte de ¬p	
-3	$\bar{I}_1$	es un hecho que i_1 está ausente	
4	$\bar{I}_1 \bar{D}_x \overline{\neg D}_x$	**Generalización de 1 a 3 con R.S.∃**	
5	$\bar{I}_1 \bar{D}_x \overline{\neg D}_x \neg P$	**Generalización 2 a 4 con R.S.∃.**	
6	¬P	**Contenido en 5**	

Figura 14. *Ejercicio con ausencia*

Bibliografía

LÓPEZ AZNAR, M.B. (2016a). "Innovación en didáctica de la lógica: el Diagrama de Marlo". En MIJANGOS MARTÍNEZ, T. *Rutas didácticas y de investigación en lógica, argumentación y pensamiento crítico*. pp. 105-154.: México, Academia Mexicana de la Lógica AC. Libro electrónico.

LÓPEZ AZNAR, M.B. (2016). "Lógica de predicados en el diagrama de Marlo, cuando razonar se convierte en un juego de niños". En: GARCÍA NORRO,J.J.; INGALA GÓMEZ, E.; ORDEN JIMÉNEZ, R.F. (coords.). *Diotima o de la dificultad de enseñar filosofía*. p 335-356. Madrid: Escolar y Mayo.

LÓPEZ AZNAR, M.B. (2016*). Estructura formal de los sistemas cognitivos desde el diagrama de Marlo*. En ESTYLF 2016. *XVIII Congreso Español sobre tecnologías y Lógicas fuzzy*. Libro de resúmenes. pp. 108, 109. Alcaide Cristina. Donostia-San Sebastián.

LÓPEZ AZNAR, M.B. (2015). "Adiós a bArbArA y Venn. Lógica de predicados en el diagrama". *Paideia. Revista de Filosofía y didáctica filosófica.* Vol.102. pp. 35-52.

LÓPEZ AZNAR, M.B. (2014). *Cálculo lógico de modelos proposicionales: la revolución del silogismo en el Diagrama de Marlo*. Pamplona 2014. Ed. Círculo Rojo.

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen VIII

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
http://redfilosofia.es
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ, Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY, Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO, Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS, Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN, Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID, Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ, Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen VIII

Simposio 20: La filosofía española desde la transición hasta hoy (1977-2017): Un balance

Coordinación: Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

Madrid, 2017

ÍNDICE

	Páginas
Presentación *Francisco VÁZQUEZ GARCÍA*	9-10
Filosofía Política: Juan Sin Tierra *Fernando QUESADA CASTRO*	11-28
Trayectoria intelectual de Adela Cortina *Adela CORTINA ORTS*	29-38
La filosofía de la historia entendida como teoría del presente *Manuel CRUZ RODRÍGUEZ*	39-45
El destino de pensar en español. Apuntes de una biografía intelectual *Pedro CEREZO GALÁN*	47-59
Filosofía y arte. Arte y filosofía. Notas para una historia *Valeriano BOZAL FERNÁNDEZ*	61-71
La filosofía analítica en España hoy *Juan José ACERO FERNÁNDEZ*	73-88
Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos. Las tecnopersonas como ejemplos *Javier ECHEVERRÍA EZPONDA*	89-103

Simposio 20:

La filosofía española desde la transición hasta hoy (1977-2017): Un balance

Presentación

Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Universidad de Cádiz

Desde el inicio de la Transición (Ley de Reforma Política publicada en el B.O.E en enero de 1977, primeras elecciones democráticas celebradas en junio de 1977) hasta el presente, la filosofía española ha experimentado importantes transformaciones tanto en sus contenidos como en sus condiciones institucionales de ejercicio. En abril de 1977 se celebró en Barcelona el XIV Congreso de Filósofos Jóvenes, el encuentro anual que desde su arranque en la década anterior marcaba la pauta de la vida filosófica española, reuniendo durante unos días y en torno a un problema determinado, a los principales protagonistas del pensamiento más innovador producido en nuestro país. Apenas un año antes, en 1976, Ediciones Sígueme había publicado en Salamanca un *Diccionario de filosofía contemporánea*, coordinado por Miguel Ángel Quintanilla, en cuya redacción participaron 55 profesoras y profesores españoles, que encuadraron en buena medida lo que posteriormente se denominaría "generación de los filósofos jóvenes". La obra, a pesar de su formato de diccionario, acabó siendo considerada como el verdadero manifiesto fundacional de la nueva filosofía española.

¿Qué ha sucedido desde entonces en nuestro panorama intelectual? En los inicios de la Transición Política, el conjunto de las filósofas y filósofos españoles que pretendía abrir nuevos cauces para la reflexión, importando las corrientes más novedosas de pensamiento (marxismo occidental, filosofía analítica, hermenéutica, estructuralismo), compartía un cierto espacio común de discusión. De ahí el éxito de convocatorias como la de los Congresos de Filósofos Jóvenes (que en 2017 ha celebrado su edición LIV, en la Universidad de Valencia, ahora con el nombre de Congreso de Filosofía Joven), donde debatían pensadores de todas las tendencias y de todas las disciplinas filosóficas.

Sin embargo, a medida que se "normalizaba" el universo filosófico español y se homologaba con los patrones intelectuales que regían en otros microcosmos filosóficos de nuestro entorno, ese espacio de comunicación relativamente unificado tendía a fragmentarse

en ámbitos cada vez más especializados de reflexión. Esta creciente división del trabajo, consagrada jurídica y administrativamente con el reconocimiento de las distintas áreas filosóficas en la Universidad española (aprobación de la Ley de Reforma Universitaria en 1983), ha conducido a la disgregación de la actividad filosófica en nuestro país, escindida en una multiplicidad de sociedades profesionales, revistas y colecciones editoriales especializadas. Por otro lado, estos nuevos órganos han profundizado en su proyección internacional, integrándose en una suerte de globalización planetaria de la actividad filosófica, donde, por ejemplo, la filósofa que trabaja sobre cuestiones de neurociencia y cognitivismo está más conectada con su colega especialista en una universidad de Extremo Oriente que con su vecina de despacho y departamento universitario, consagrada a cuestiones de ontología.

La REF nació con la vocación de compensar esta tendencia a la fragmentación, creando un espacio federador a escala estatal que permita restablecer la comunicación entre las personas dedicadas a la filosofía, sea cual sea su campo de especialización. Porque entiende que, más allá del quehacer técnico de la filosofía, existe también un quehacer educativo, cívico y mundano, cuyos problemas trascienden las fronteras de las especialidades.

En sintonía con ese propósito fundacional, la REF decidió organizar el Simposio "La filosofía española desde la Transición hasta hoy (1977-2017): Un balance", en el marco del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía "Las fronteras de la humanidad", celebrado en la Universidad de Zaragoza del 13 al 15 de septiembre de 2017.

Este simposio, celebrado en la mañana del 15 de septiembre, pretendió hacer balance de los últimos cuarenta años de actividad filosófica en España. No se trataba de trazar un estado de la cuestión de manera completa y exhaustiva; el propósito era, más bien, reunir a algunas pensadoras y pensadores representativos de esa "joven generación" de 1977 para que, desde su experiencia vivida y apoyándose en una mirada retrospectiva sobre su propia trayectoria intelectual, esbozaran un diagnóstico de lo que ha sido la práctica de la filosofía en España, dentro de su ámbito específico de dedicación (filosofía política, filosofía de la ciencia, estética, historia de la filosofía, etc.). Obviamente, en este encuentro no podían estar representadas todas las subdisciplinas de la filosofía, que parecen diversificarse cada vez más; la intención ha sido recoger al menos los campos más representativos.

Tampoco podían intervenir todas las personas relevantes que protagonizaron la renovación de la filosofía española durante las cuatro últimas décadas, en parte porque algunas ya han fallecido y en parte porque el simposio disponía de un tiempo limitado en el marco del II Congreso de la REF. No obstante, aunque sólo hemos podido contar con nueve invitados, este pequeño encuentro ha pretendido ser también un reconocimiento y un homenaje público por parte de la Red española de Filosofía a toda una generación de pensadoras y pensadores que hicieron posible la transición filosófica en España.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 9-10.

Filosofía política

Juan Sin Tierra

Fernando QUESADA CASTRO

UNED

Introducción

Veintitrés años de monarquía constitucional no democrática, más otros siete de monarquía constitucional con dictadura y sin constitución; ocho años de república, de los que tres en guerra civil con parte sustancial del territorio bajo otra dictadura militar; treinta y seis de dictadura, tres de transición y veintitrés de democracia: una elocuente secuencia de lo muy complicado que ha sido establecer en España una forma de Estado basada en un amplio consenso social. La monarquía dictatorial se hundió en 1931 empujada por una fiesta popular que tomó el aire de una revolución; la República fue derrotada en 1939 después de una larga guerra civil; la dictadura quebró entre 1975 y 1977 tras una interminable crisis interna y la democracia sólo se instauró en 1978, punto de llegada de un proceso con más conflictos y sobresaltos de los que la memoria hoy hegemónica, con su relato de transición como pasividad, renuncia y amnesia, está dispuesta a reconocer.[1]

No se puede negar que, a partir de los datos escuetamente expuestos, la Constitución del 78 supuso un cambio democrático, que afecta a todos los ámbitos de la vida social y a los procesos políticos que redefinen el sentido y el valor de la ciudadanía. Ello no impide la existencia de distintas interpretaciones sobre las formas de llevar a cabo dicha Transición, así como de los valores y de las orientaciones que conllevó la redacción de la misma, aprobada en 1978. Previamente, la ciudadanía, que se vio sobresaltada, en 1977, por la matanza de los

[1] Juliá, S. *Hoy no es ayer. Ensayos. Ensayos sobre la España del siglo XX*, RBA, Barcelona, 2010, p. 9.

abogados del despacho de Atocha, se congregó en una manifestación masiva, en solemne silencio de dolor, que marcó ciertos cambios políticos. Asimismo, los primeros pasos de la Transición hubieron de sufrir aún el intento de un golpe de Estado, el 23 de febrero de 1981, y soportar las infames matanzas y secuestros de la banda ETA, que quizás, en este momento, haya mostrado ya a la Comisión Internacional la localización de los zulos y el armamento, en espera de su anuncio de la disolución de sus miembros.

El pasado de guerra y de dictadura ha generado, periódicamente, protestas y manifestaciones, teniendo como uno de sus aspectos sobresalientes la necesidad, manifestada repetidamente por la ciudadanía, de que los distintos Gobiernos asumieran la fractura que supuso la Guerra Civil contra el orden legalmente establecido, así como la condena por las muertes causadas por la dictadura. Desgraciadamente, la respuesta a través de la denominada Ley de Memoria Histórica, de 26 de diciembre de 2007, además de tardía, ha resultado tan raquítica como poco empática con el dolor de quienes tienen derecho a hacer el duelo por sus muertos. Una ley que implicaba recibir la ayuda –no prestada– para enterrar dignamente los restos de fusilados en y después de la guerra, muertos esparcidos por la geografía del país. Los restos de ciertas actitudes de recelo y transigencia de los ciudadanos se han traducido en el distanciamiento y en la crítica de la clase política en general, no de la política misma, incluida la repulsa por el indigno enriquecimiento de una parte de la misma a costa del bien público y sus órganos de gestión. Tanto más evidente resultan estos hechos si atendemos a los barómetros del CIS, según los cuales la clase política ha llegado a ser considerada como el mayor problema para los españoles. No creo, pues, que los ciudadanos estén necesitados de esa reiterada y manida admonición sobre la supuesta "pasividad, renuncia y amnesia" con que algunos supuestos bienhechores reprueban al resto de los que viven en este país. Más apropiado que el desdén indiscriminado resulta la lectura e información de los estudiosos del Derecho Constitucional. Desde el campo jurídico-constitucional podremos constatar cuáles son realmente los problemas que entraña el propio acuñamiento del sustantivo "Transición".

Tras la aprobación de la Constitución, y después de recomponer el Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional a Distancia, los profesores del mismo creímos que nuestro primer compromiso social era el de redactar un nuevo Plan de Estudios. En esta nueva reorganización del área de Filosofía se incluyó la Filosofía política, siendo aprobada por el Consejo de Ministros en el 1980. Se saldaba así una ausencia que duró más de un siglo: nunca fue impartida Filosofía política en ninguna Facultad o Área adjunta. De todas formas, por mi parte, al no haberse programado cátedras de Filosofía política, una vez presentada mi tesis doctoral tras mi estancia de cuatro años en Alemania, continué con mi trabajo de Filosofía política y pude obtener la Diplomatura en Sociología política, 1977. Más tarde, me vi obligado, por las mismas circunstancias, a opositar a la Cátedra de Ética de Santiago de Compostela (1983-86).

El Real Decreto aparecido en septiembre de 1984 abrió la posibilidad de convocar cátedras de dicha Filosofía política. A partir de aquí creo poder afirmar que la Filosofía política estuvo a punto de desaparecer fruto de su éxito y de su atracción para diversas Facultades. Curiosamente, una materia que no tenía historia en nuestras universidades se convirtió en la más deseada por diversas Facultades, pese a figurar sólo en el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía, a la que se le encomendaba la tarea de su tratamiento, tal como ha sucedido, a través de la historia, desde los primeros filósofos griegos. De inmediato, nos vimos enfrentados a un tipo de demandas que ni siquiera podíamos esperar. Instituida la nueva con motivo de la Reforma Universitaria, área que comprendía Filosofía del Derecho, Moral y Política, sirvió para justificar, arbitrariamente, que la Filosofía política fuera impartida por los profesores de

Filosofía del Derecho. Y esto sin que hubiera sido programada en los Planes de Estudios de sus respectivas Facultades ni discutida en los foros académicos correspondientes, en detrimento de las Facultades de Filosofía. Hubo que solicitar al Consejo de Rectores que intentara resolver el desmedido amor despertado por la Filosofía política. La resolución fue tan rápida como aleatoria. El Rector-Catedrático de Filosofía del Derecho, perteneciente al Consejo de Rectores, que había sido el defensor más destacado por apropiarse la docencia de la Filosofía política, fue propuesto para solucionar el problema. Parece que ninguno percibió la incompatibilidad de "ser juez y parte". Finalmente, el área de Filosofía del Derecho, Moral y Política fue extinguida por la Resolución del Consejo de Universidades de 28 de noviembre de 1996, creándose, por un lado, la de "Filosofía del Derecho", que comprendía también la Filosofía política y, por otro, el área de "Filosofía Moral, con dos perfiles nítidamente diferenciados: Ética y Filosofía política. Creo que los profesores de Filosofía política hemos superado el síndrome de "Juan sin tierra".

Por mi parte, opté a la primera cátedra de Filosofía política que se convocó en 1986, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Fue una oposición restringida para quienes ya fueran catedráticos del área de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Al último ejercicio llegamos tres opositores: uno de Filosofía del Derecho, otro de Ética y yo mismo. El tribunal estaba compuesto por cuatro catedráticos de Filosofía de Derecho y uno de Ética. Al final obtuve la cátedra que regenté hasta 2010, siendo profesor emérito hasta el 2014.

Sobre filosofía política

Simplificando mucho, podría decir que parto de la idea de que en la historia de Occidente han habido dos grandes imaginarios políticos que han conformando las estructuras socio-políticas de modo especial. Uno sería el elaborado en el ámbito griego de la antigüedad, con su epicentro en la época clásica del siglo V, teniendo a Atenas como la polis por antonomasia de la democracia[2]. El otro se generó en los procesos de cambio acaecidos durante la revolución de Estados Unidos y la Revolución francesa. Prescindo ahora de las diversas interpretaciones que se formularon del mundo griego, especialmente a partir del siglo XVIII hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Por mi parte, asumo el germen que dio lugar a la democracia griega, teniendo a Atenas del siglo V como la expresión más plena de la idea de polis. Desde esa experiencia pretendo explicitar el significado de la política y, con ella, de la filosofía política. Es posible que, como afirmó Marc Bloch, la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado, que, a su vez, así cobra sentido en el empeño por entender el presente.

No puede negarse la conmoción que supuso la institución de la política en el espacio reducido de unas cuantas ciudades de la Antigua Grecia. El cambio y la resignificación social, así como la dimensión práxica de los sujetos dio origen a una nueva civilización que acabaría extendiéndose, con el correr de los siglos, por todo el orbe. Ciertamente, ello fue posible por

[2] Bien es cierto que algunos piensan que la auténtica época de la democracia sería el siglo IV, hasta la conquista del imperio macedónico. Por mi parte, empero, creo –siguiendo a Loraux– que "aunque se celebre el nombre *demokratía*, la propia realidad esclerosada del régimen se encuentra en estado de momificación, y que es necesario ver en ello el efecto de una violenta ruptura introducida de hecho en la temporalidad, las prácticas y las mentalidades cívicas, por la experiencia –denegada pero traumática– del período de los Treinta". Loraux, N.: *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Katz editores, Buenos Aires, 2012, p.17.

la conjunción de tres fenómenos que interactuaron entre sí: el final de la acción de los mitos, por su incapacidad para renovarse, la aparición de la ciencia y la interacción de la filosofía con poder de generar sentido en los nuevos discursos exigidos por la interrupción del orden social. Aunque las fechas y las ciudades griegas que iniciaron este cambio no pueden datarse con precisión: algunos hablan del siglo IX por lo que respecta a Esparta, que conservó el gobierno a través de dos reyes con funciones distintas. Sin embargo, sí cabe mayor precisión en lo que se refiere a Atenas, fundada posiblemente en el siglo VIII. Según Vernant, ateniéndose al diálogo perdido *Sobre la filosofía*, atribuido a Aristóteles, se narraba una serie de convulsiones en el ámbito de Atenas, que acontecían periódicamente a los humanos y que obligaban a los supervivientes de cada cataclismo a diseñar, otra vez, formas de vida y a establecer normas de organización en común. Es claro que Aristóteles está aludiendo a la situación de desigualdad entre los habitantes de lo que se acabaría conformando como la ciudad-estado, por obra de Clístenes. Las situaciones de pobreza eran tan extremas, en algunos casos, que comportaban incluso la reducción a la situación de esclavos de aquellos que no podían pagar el monto exigido por los propietarios a los arrendatarios de sus tierras. Los movimientos sociales expresan igualmente desajustes en ámbito de la justicia, con los llamados tribunales de sangre o los que afectaban a toda la familia del acusado. Crisis, en definitiva, que delataban la imposibilidad de convivencia en las ciudades entre los habitantes de la Grecia del siglo VII o VI a. C. y que guardan relación con una crisis ideológica tanto en el orden social como en los ámbitos de la moral y de la religión. Ante tal estado de cosas, aclara Aristóteles, "pusieron sus miras en la organización de la polis e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la physiké, theoría, y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de la que estuvieron dotados los Siete Sabios, que precisamente establecieron las virtudes propias del ciudadano"[3].

Las crisis aludidas remiten a la necesidad de cambios estructurales en el orden de la convivencia humana, es decir, tienen un claro sesgo político con la petición de un nuevo ordenamiento de la polis. La política se presenta, de acuerdo con este relato, como el efecto de reflexión de segundo orden, asumiendo las disonancias sociales y cognitivas de un momento histórico determinado, que permite instituir una nueva perspectiva para el otorgamiento de sentido a la realidad humana. A esta forma de instauración de sentido se le atribuye un rango especial, marcando la emergencia de la filosofía política. "El punto de partida de la crisis –escribe Vernant–, fue de orden económico, que revistió en su origen la forma de una efervescencia religiosa al mismo tiempo que social, pero que, en las condiciones propias de la ciudad, llevó en definitiva al nacimiento de una reflexión moral política de carácter laico, que encaró de un modo puramente positivo los problemas del orden y del desorden en el mundo humano"[4]. Lo que a primera vista pudiera asemejarse a un cambio de gobierno o de poder deja entrever, no obstante, el verdadero alcance filosófico-político de la reorganización del propio mundo de lo humano. Se trata de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el propio sistema, por decirlo con palabras de Ryle, y cuyas virtualidades desestructurantes solamente pueden ser dominadas y reincorporadas en un nuevo marco interpretativo al precio de una elevación de conciencia. La elevación a ese segundo grado de saber es de cuño filosófico. Los efectos producidos por la necesidad de

[3] Vernant, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego.* Eudeba. Buenos Aires, 1965, p. 54.
[4] Ob. Cit. p. 54-55

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 11-28.

asumir todos los problemas desestructurantes de un determinado orden humano, histórico, serán ahora inteligibles sólo a través de los esquemas ideológicos que permitan una nueva explicación, en este caso "laica", con el nacimiento de la ciencia, tanto del universo físico como del social. La resolución de dichos problemas se traduce tanto en la determinación de una nueva forma de otorgar sentido a la realidad en un nuevo criterio de organización de la realidad misma a partir de la emergencia del pensamiento autorreflexivo. La política es y se constituye, en función de la co-significación de la filosofía, en instancia instituyente de sentido.

En la obra anteriormente citada[5], recoge Vernant un texto político que constituye la gramática profunda de lo que podemos ya denominar el nuevo imaginario simbólico de la sociedad ateniense. En dicho texto, Heródoto da cuenta de cómo, a la muerte del tirano Polícrates, el sucesor que este último había designado para sucederle, Meandro, convoca una asamblea y les comunica a los ciudadanos reunidos lo siguiente: "Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él... Por mi parte, depongo la arcké en mesón, coloco el poder en el centro, y proclamo para vosotros la isonomía, la igualdad". Este sencillo relato se ha convertido en el referente político-normativo de mayor pregnancia, a lo largo de nuestra historia en Occidente, en todos los procesos de clara decantación política de carácter democrático. En términos políticos se pretende argumentar que todo grupo humano ha de poder decidir, por acuerdo de sus miembros, el tipo de relaciones socio-políticas por las que regirán sus vidas en común. Filosóficamente, el texto explicita el nuevo criterio que ha de posibilitar el entendimiento de lo humano y, por extensión, la concepción del universo. La igualdad es el principio que está en la base de esta nueva epistemología laica. La isegoría y la isonomía traducen la posición del centro frente al cual cada uno es equidistante. Y es tanto más importante destacar este criterio de normatividad de la política por cuanto el solapamiento de la misma por una pretendida normatividad universal de la moral está creando no pocos problemas en nuestro momento actual. Ahora nos interesa señalar que, con la nueva estructuración en torno a la equidistancia, a la igualdad sin jerarquías, se rompe la ordenación cosmológica del mundo mítico jerarquizado, organizado según diversos planos con valoración entitativa diferenciada. La nueva perspectiva científico-filosófica va a posibilitar la revolucionaria comprensión del universo de acuerdo con un modelo geométrico. No hay ya raíces, ni soporte, ni basamento. El cosmos se convierte en un espacio matematizado, que se conserva como un equilibrio entre potencias iguales. El ágora es ahora el modelo de comprensión del universo. Amanece así, como en un juego de espejos, una correlación comprensiva entre el saber del mundo de lo humano y el criterio epistemológico para un conocimiento del cosmos, correlación epistemológica que ha tenido una larga historia con diversas variantes.

Aun cuando haya de aclarar algunos supuestos de la obra de Aristóteles, a la que voy a tomar como referencia en esta parte inicial, por el momento deseo hacer notar algo evidente: nuestro autor escribe su obra *Política* tras la muerte de Pericles y la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, así como tras el Golpe de Estado de Los treinta Tiranos, 404 a.C. Esta experiencia de la *stasis*[6], el gran mal tan temido por los atenienses, que se habían conjurado para olvidar los tiempos pasados en que narraban los males de la sangre, rompió el conjuro y

[5] Ob. Cit. p. 102

[6] Las dos obras capitales sobre el tema son las que pertenecen a la misma autora: Loreaux, J: *La ciudad dividida. Olvido en la memoria de Atenas*, Edit. Katz, Buenos Aires, 2008; así como *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Edit. Katz, Madrid, 2008.

hubieron de hacerle frente. Se trata del síndrome más horrible, siempre reprimido entre los atenienses por los efectos que causaría en el propio imaginario que sustenta la polis. Pues bien, Aristóteles escribe su Política en el tiempo de las mayores desgracias y toma activamente partido por una amnistía para los tiranos vencidos por los atenienses, que volvieron del mar para retomar el mando de su ciudad. Estos últimos sucesos, escribe Loreaux, convertiría a Atenas, para los visitantes, en la "Bella ciudad", pero habría perdido el sentido fuerte de la polis política.

Todo ello refleja, en parte, la posición de Aristóteles ante la democracia ateniense y frente a su maestro. Para el estagirita ni la ciudad estructurada en tiempo de Pericles, estaba tan enferma como quería hacer creer Platón, ni la institución de la polis es algo que pudiera realizar cualquiera como si de una obra arquitectónica se tratara o fuera objeto de los pinceles de un pintor[7]. Para ir terminando esta sintética exposición en torno a la interpretación de la filosofía política, acudo un momento a las primeras páginas de su Política. Concretamente, Aristóteles, tras haber afirmado que el hombre es por naturaleza político, escribe lo siguiente: "pero el primero que la estableció (la polis) fue causa de los mayores bienes"[8]. Frente a los que apresuradamente aceptan que el hombre es un ser por naturaleza político, convendría ponderar lo que acabamos de citar. Es decir, la conformación de la comunidad, de la polis, es algo contingente, algo que se puede dar o no históricamente, pero que –en cualquier caso– no es fruto de ningún determinismo ni propiciado por ninguna fuerza heterónoma. Es necesario subrayar este pequeño detalle de enormes resultados civilizatorios en nuestro ámbito occidental, que fue fraguándose, allá por el siglo VII a.C., después de muchos intentos fallidos: la contingencia del hecho de la política, esto es, la negación de toda heteronomía en la determinación explicativa y en el de la organización de las causas de lo humano, en general, y de la política en particular. Por otro lado, el Estagirita señalaría, refiriéndose a *Las Leyes* y *La República*, lo siguiente: "Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia", añadiendo, sin embargo, la dificultad de argüir sobre el orden de la ciudad, sin atender a las Constituciones históricamente establecidas. Para concluir que "las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles"[9].

En este nuevo contexto hay que leer su afirmación de que: "la peor injusticia es la que

[7] No puede negarse ya en este texto el carácter de "realismo político" en que vino a devenir Aristóteles. Aristóteles no se empeñó para ello en alguna teoría nueva acerca de aquellos colectivos de pobres, a todos los cuales había presentado como ignorantes, malolientes, rudos, siendo la mayor separación entre ricos y pobres la distinción entre la maldad y la virtud. Por el contrario, tal como escribe en *Política*, bajo el acento del más simple supuesto sentido común: "En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquellos (los ricos o los virtuosos, F.Q.), no individualmente, sino en conjunto,… Como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Y por esto juzgan también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas" (1281 b) De este modo, la plebe se acaba presentando en la época de Aristóteles como ciudadanos políticamente activos, con proyectos propios de forma de vida privada, como Pericles proclamó en su "Oración Fúnebre". Aristóteles redefinió, en parte, su clasismo cuasi racista por el empeño de apuntalar aún más a los ciudadanos, como única solución viable de democracia política. "El verdadero demócrata, acaba escribiendo, debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre porque esto es la causa de la mala democracia. Por tanto, hay que discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente" (*1320 a 30-35).*

Quien lo desee puede leer el espléndido tratamiento de este problema en la obra de Gil Fernández, L.: *Sobre la democracia ateniense*. Dykinson, Madrid 2009, capítulo III: La irresponsabilidad del *demos.*

[8] Aristóteles: *Política*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970, Libro I, 1, 1253 a

[9] Ob. Cit., II, 3, 1265, a 17

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 11-28.

tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas"[10]. El hombre, en cuanto dotado de armas, puede utilizarlas para infligir muerte o conquistar un terreno, o bien puede optar por dejar las armas quietas y crear esa nueva forma de vida que es la de una comunidad o polis. Nuevamente aparece una anotación capital en orden a la aparición de la política como un proceso de creación de la polis, a saber, es fruto de "una opción". Aquí cobra su sentido pleno el problema de la potencia en el orden del pensamiento humano. Unas líneas antes (1253, 23) había afirmado que "todas las cosas se definen por su función y sus facultades". Ahora bien, en el orden de lo humano las potencias no acaban en un término exterior a las mismas, sino en una realización propia, que les pertenece. En la *Ética a Eudemo*, I, 4, 1255 se puede leer que, por lo que al pensamiento se refiere, su paso al acto es una perfección, "de modo que potencia y acto se asimilan". Cualquiera puede estar dándose cuenta de que estoy intentando situar este momento especial de la política de Aristóteles en términos existencialistas. Es decir, el propio Sartre afirma que: "las opciones son el correlato noemático de los proyectos que se realizan a través de los actos, y la realidad humana proyectada es la unidad sintética de las opciones. De ahí se desprende que el mundo no es conocido en su estado presente más que a partir del futuro. Voluntad y percepción, son pues inseparables". Y en el caso de Aristóteles, éste incide en la necesidad de entender que unir la opción del que abandona las armas para crear la polis es asumir "que si existe algún fin de nuestros actos que queremos por él mismo: eso es lo bueno y lo mejor". Y precisamente la unión del conocimiento y la voluntad es la política.[11]

En todo caso, como escribe Sartre, en esa obra tan excelente como mal conocida: *Vérité et existence*, en el nuevo orden de ser y de verdad en que nos hemos situado, es necesario "negar que el hombre se defina únicamente por conocimientos e ignorancias que no serían sino ausencias de conocimientos posibles. Ciertamente, la pregunta le viene al universo por el hombre. Pero a partir del momento en que el mundo es iluminado por la categoría general del poner en cuestión, es desde este *poner en cuestión* desde donde cobran forma las preguntas. En un universo en cuestión, es una cuestión objetiva saber si los planetas están habitados. El hombre es el ser por el cual le vienen al mundo cuestiones; ahora bien, el hombre es el ser para el cual vienen al mundo cuestiones que le conciernen y que no puede resolver. El hombre se define, pues, con respecto a una ignorancia original. Tiene una relación profunda con esta ignorancia. En función de ella define lo que es y lo que busca"[12].

En este mismo orden interpretativo de los procesos de cambio, se impone una precisión conceptual que sirva de parteaguas ideológica y política absolutamente necesaria. Celia Amorós ha introducido una distinción, en el caso del feminismo, que me parece esclarecedora en este momento. Ella habla de «memorial de agravios», con respecto a las mujeres, cuando lo que se pide y exige no es el cambio de estatus de las mismas sino el respeto a la dignidad de aquellas que cumplan debidamente con las normas sociales establecidas entre los sexos. Que los hombres no puedan excederse en una denostación indiscriminada por el comportamiento indebido de una o varias de ellas[13]. En este caso las exigencias no superan el «trato personal» o el «respeto a la dignidad» debidos a las mujeres de bien. Muy distinto es el caso de la «vindicación», categoría que corresponde al comportamiento de las mujeres en la Revolución francesa pidiendo la equiparación en la igualdad, ya que ésta se funda –según los

[10] Ob. Cit. II, 3, 1265,a 22

[11] Aristóteles: *Etica a Nicómaco*, I ,2, 1094

[12] Sartre, J.P.: *Verité et existence*, Gallimard. Paris, 1989, pp. 13-14

[13] Amorós, C.: «De "memoriales de agravios" y "vindicaciones"». En: *Tiempo de feminismo*. Edit. Cátedra, Madrid, 1997, p. 55 y ss.

propios revolucionarios– en la defensa racional de la igualdad de todos los seres humanos, rotas las condiciones del *Ancien Régime*, para ostentar el título de sujeto político. Desde esta perspectiva, en el propio proceso hacia la necesaria democratización de la vida política en Atenas, Aristóteles alude a la "lucha entre pobres y ricos" que llevó, nuevamente, a buscar un mediador en la ciudad, siendo nombrado Solón. El resultado, no atendiendo a las posiciones de carácter vindicativo, que exigían un cambio político emancipatorio fue, desgraciadamente, desesperanzador. Si asumimos el estudio de Mossé, el cambio jurídico a que se limitó Solón dejó intactas las desigualdades, "unidas al nacimiento y las estructuras del parentesco todavía poderosas se mantuvieron inamovibles"[14]. Aunque creó una Ekklesíade de 400 miembros, estos no tenían ninguna función política real, ya que por encima de ella estaba la Boulé, compuesta por las tres clases superiores, quienes determinaban los casos a tratar, así como la forma de llevarlos a cabo.

La política tiene su acta de nacimiento, en primer lugar, en el proceso de sustitución del poder arbitrario e injusto denunciado por los procesos de cambio que conllevaban luchas en las primeras ciudades griegas, allá por el siglo VII. La razón, en forma de autorreflexión crítica, hace acto de presencia en el espacio político abierto para la determinación de sus cualidades y categorías, desde la igualdad y la isegoría, así como el surgimiento de los sujetos políticos. Ni ha existido siempre ni aún hoy es todavía coextensiva con todas las demás culturas o civilizaciones. La filosofía y la democracia, en términos de Castoriadis, no coinciden sino que co-significan. De modo que la política, en la línea de este autor, traduce la posibilidad de instituir un imaginario político-social que comprende un denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de vida. Este mismo imaginario marca las relaciones con la naturaleza y establece las señas de identidad con la sociedad histórica correspondiente. Su existencia es tan contingente como la política que condiciona su institución. De modo que así como la filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin el lenguaje, creación no individual ni contractual, sino de la sociedad histórica, de igual manera marca la naturaleza de la filosofía como pensamiento reflexivo, que es esencialmente social sin por ello reducirse a ningún momento del mismo. La sociedad, por su parte, escribe Castoriadis, "es creación, no autoorganización… (pues) no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes. La sociedad es siempre autoinstitución…Toda pregunta que pueda ser formulada en el lenguaje de la sociedad tiene que poder encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad[15].

[14] Mossé, C.: *Pericles. El inventor de la democracia*, Espasa, Madrid, 2007, pp.37-38

[15] Castoriadis, C.: «El imaginario social instituyente». http://www.educ.ar., p. 5-8. He de advertir que, después de una relación personal y contrastar su propuesta del "imaginario político", siempre he admitido el valor hermenéutico del mismo. Es más, un biólogo como Varela (quien junto a H. Maturana escribiría *El árbol del conocimiento* (1990), Edit. Debate, Madrid, 1996) en diálogo con Castoriadis:…"ni siquiera es necesario pensarlo al nivel de los mamíferos, de los hombres la vida en tanto que proceso autoconstituyente contiene ya esta distinción de un para-sí, como diría Corneille (así nombra siempre a Castoriadis) fuente de donde emerge lo imaginario capaz justamente de dar sentido a lo que no son más que masas de objetos físicos. Este arraigo del sentido en el origen de la vida, ahí está la novedad de este concepto de autonomía, de autopoiesis. Y lo que acabo de decir, que existe el exceso de lo imaginario que procede de esta autoconstrución de lo viviente que literalmente quiere decir autoconstrucción, autoproducción". Interviene Castoriadis: "o autocreacion". Y responde Varela: "…o autocreación". En Castoriadis, C.: *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*. Minima Trotta. Madrid, 2002, p. 90-92.

Castoriadis desea precisar, con la confirmación que parecen otorgarle los avances de la biología, que: "…de cualquier modo, con esa idea de que un día habrá un hombre nuevo, un hombre autónomo, una sociedad autónoma en la que el sujeto será capaz de escapar a todas las coerciones de una sociedad que le hace sufrir y

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 11-28.

A diferencia de las teorías modernas de la democracia: ya sea la de corte deliberativo, la que entiende la democracia como un contrato o como un conjunto de derechos, la política, la filosofía política cosignificante de la misma, es caracterizada, por Rancière, por su contingencia y universalidad, que no tiene un fundamento natural ni sobrenatural, sino que es un acto que constituye al mismo tiempo al sujeto y al escenario en el que se producen las relaciones. "La filosofía política y el pensamiento de lo político surgen a partir de un desacuerdo que es propio de la política"[16]. Pese a la radicalidad y la especial forma de articular la política por parte de Rancière como la expresión de un "desacuerdo", no deja de insertarse en la formulación de la política que establece Aristóteles y que guía más de la mitad de su obra: Política. Escribe el estagirita: "El bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad; todos opinan que consiste en lo que la justicia es una cierta igualdad…De qué cosas hay igualdad y de cuáles desigualdad es cuestión que no debe echarse en olvido, pues encierra cierta dificultad e implica una filosofía política"[17]. Lejos de la palabra guerra, lo cierto es que la ruptura, la tensión no resuelta en la comunidad, la oposición al orden establecido dan lugar a la aporía que exige ser zanjada, en su aspecto racional por la filosofía política. En este aspecto inicial del desacuerdo, afirma Rancière: El desacuerdo de la política por la filosofía tiene por principio, entonces, la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo… La filosofía no se convierte en "política" porque la política es algo importante que necesita de su intervención. Lo hace porque zanjar la situación de racionalidad de la política es una condición para definir lo propio de la filosofía"[18]. La justicia política, insiste, no es simplemente el orden que mantiene unidas las relaciones medidas entre los individuos y los bienes. "Es el orden que determina la distribución de lo común"[19]. El problema llega hasta extremos límites, rayanos en lo que denomina "violencia simbólica" frente al orden establecido (Ranciére lo denomina "policía" en un sentido figurado), lo podemos estar experimentando en la situación de precariedad tan enorme y global de nuestro momento. El Estado, sin teleología política propiamente dicha[20], encorsetado por la economía, deja sin

contra la cual nos hemos peleado". Ob. Cit, p. 108. He de decir que la conclusión tan radical que pretende construir Castoriadis a partir de lo expuesto por Varela no se deriva de lo afirmado por este último. Por mi parte, esta afirmación de una "autonomía total" de los individuos de toda coerción social no puedo asumirla ni racional ni filosóficamente. Tampoco Varela asume dicha derivación utópica. Se trata de una interpretación heterópica, ya anteriormente expuesta, que alejó a Castoriadis de muchos de sus discípulos.

[16] Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía.* Edit. Nueva visión, 1996, pp. 7-8

[17] Aristóteles: Ob. Cit. IV, 1282b 12-20

[18] Rancière, Ob. Cit., p. 11

[19] Ob. Cit. p. 18

[20] En la dirección en que nos movemos, resulta de sumo interés el estudio de Rubio Llorente en torno al Estado en Weber, del que prescindo de sus anotaciones posteriores. Nuestro autor, en primer lugar define lo político: "A diferencia de la lengua, la cultura o la economía, la realidad social que sirve como término de referencia para la definición de lo político es una realidad deliberadamente estructurada en vista a un fin (p.28). Por contraposición, Weber, asumiendo la tradición de la modernidad, ofrece su definición tan influyente del Estado: "No es posible definir una asociación política, –incluso el Estado– señalando los fines de la acción en la asociación... Sólo se puede definir, en consecuencia, el carácter político de una asociación por el medio... que sin serle exclusivo es ciertamente específico para su *esencia indispensable:* la coacción física" (Vol. I, p.44). Rubio Llorente, F.: «Política y sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol», Vol. 1, 1987, ISBN 84-259-0755-1, págs. 27-36.

Estos tipos de Estado nacionales apolíticos y de fuerte poder son propensos a reubicarse en una lógica de desnacionalización y globalización, en términos de Saskia Sassen, que reconstituyen la construcción de lo público y lo privado. Sassen, S.: *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales.* Katz, Madrid, 2010, pp. 32-40.

parte (de ese común) a los que no tienen parte en ninguno de los ámbitos de decisión. De ahí que en una filosofía política sea tan importante determinar los sujetos y el espacio político que se abre con "el desacuerdo", es decir, "el tablero" en que se discuten las "racionalidades" contrapuestas, las aporías abiertas. De este modo puede establecerse que la raíz de ruptura, de oposición, de tensión insuperable de un orden establecido, son las formas a través de las cuales se instituye históricamente la política. Más aún, tal como lo hemos subrayado, la política, la filosofía política, articulan valores universales que afectan a todos los miembros de un pueblo o nación. Por tanto más allá del consenso, de la deliberación o de los derechos, la pregunta clave es qué tipo de medida se utiliza para hacer efectivos los principios universales de la justicia, qué "principio" rige para juzgar el sitio, el lugar y el modo de compromiso que afectan a todos los miembros de una comunidad[21]. No dejo de reconocer la dificultad de ejercitar tales condiciones en sociedades complejas y plurales como las nuestras, pero no puede haber reserva en cuanto a quién o quienes pueden hablar, a qué clase de selección responden y con qué tipo de representación actúan[22]. Creo que dichas exigencias están siendo, en nuestro momento presente, la mayor dificultad para establecer la representación hegemónica del "legado" con el que ha de medirse la conjunción de los individuos y grupos que pretenden confluir unidos, como un demos, en el espacio de la política.

Aún habría que esperar, en el proceso griego que estamos examinando, los siguientes intentos y las luchas para redefinir el verdadero sentido de la democracia, como fue la obra de Clístenes, y poder oír a Pericles, en su «Oración Fúnebre»: "El nombre de nuestra constitución –dice Pericles– es democracia porque no entregamos la ciudad a una oligarquía, sino a un sector más amplio de ciudadanos; y en realidad, sus leyes dan a todos indistintamente los mismos derechos en la vida privada... La vida política de nuestra ciudad se desenvuelve libremente... Puesto que no hay prohibición alguna en la vida privada, no transgredimos la ley en las relaciones públicas, sino que sentimos reverencia hacia ella... He de decir, en definitiva, que nuestra ciudad, en su conjunto, es la escuela de la Hélade y que, en mi opinión, cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida"[23].

No obstante, ni los puestos de mayor relevancia en Atenas fueron ocupados por rotación, sino elegidos entre la clase más poderosa, ni las asambleas tuvieron fácil su desarrollo por falta de quórum en muchas ocasiones, ni las votaciones fueron siempre tan libres y limpias como se podría suponer. Ahora bien, la escuela de democracia y el ejercicio de las virtudes ciudadanas, especialmente por parte de la boulé o Consejo de los quinientos, generó durante 170 años uno de los momentos políticos de mayor calado y radicalidad entre los que la historia nos ha ofrecido. En definitiva, fueron miles de ciudadanos los que se ejercitaron en la discusión y toma de decisiones de modo inmediato y directo sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas con los extranjeros, sobre la elección de mandos, sobre la gestión de los magistrados, sobre los que intentaban transgredir las leyes, etc.[24]

[21] Independientemente de algunas interpretaciones de la filosofía política, lo que me aleja más de Rancière es su falta de precisión en el sujeto emancipatorio o cómo conformar la conjunción de los "sin parte". Más aún, hay en él una tendencia no restringida de que todos "los sin parte" se radicalizarían en favor de una salida emancipatoria a la situación de "desacuerdo". Los datos y movimientos actuales no parecen evidenciar tal presupuesto.

[22] Una gran parte de este ámbito de problemas fue objeto durante meses de estudio y de discusión de nuestra propia transición, realizada en el Seminario que dirigí en el CSIC. durante siete años.

[23] Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso.* Libro II, 37.

[24] Manin, B.: *Los principios del gobierno representativo.* Alianza Editorial, Madrid, 1998. Resulta de mucho interés su análisis de las formas de acceso a las instituciones, las exigencias de las mismas y el sentido y valor

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 11-28.

Pese a todo lo expuesto anteriormente es sorprendente que en 1819, Benjamin Constant, en el que puede considerarse como Texto Programático del liberalismo, negara la libertad de los ciudadanos de Atenas, presentándolos como amarrados por duras cadenas al trabajo de la ciudad del sin descanso ni libertad. Me refiero a la conferencia que dictó en febrero de 1819, en el Ateneo de Paris, y que servía para hacer balance de la Revolución francesa y abrir una nueva época: la del liberalismo representativo. Nuestro autor traduce en su escrito, en primer lugar, la inquietante interpelación que, en silencio, le dirigen sus oyentes. Muchos de ellos fueron sujetos activos de la Revolución Francesa, a la que Constant denomina "feliz a pesar de sus excesos". Elogio retórico, de compromiso. Constant tiene plena conciencia del cambio que pretende introducir en la vida democrática a través del disfrute "del gobierno representativo... el único que puede proporcionarnos hoy cierta libertad y tranquilidad, [que] fue prácticamente desconocido entre las naciones libres de la Antigüedad…. Frente a la libertad de elección privada de los individuos modernos, los antiguos "no eran, por así decir, mas que máquinas, cuyos resortes y engranajes regulaban y dirigían la ley... el individuo estaba como diluido en la nación, el ciudadano en la ciudad"[25]. Por el contrario, en la modernidad, la libertad para el individuo consiste "en el disfrute apacible de la independencia privada". La vida democrática de los griegos "no ofrecería más que incomodidades y fatigas a las naciones modernas, donde cada individuo, ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o que espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible"[26]. Así pues, frente al orden al revés de la Antigüedad, orden maquínico en el que se enajenaba la individualidad, "el orden representativo, insiste Constant, no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma". De este modo se ven truncadas todas las corrientes históricas que habían intentado reconstruir lo que Montesquieu denominó "virtud" en la república, una virtud que no es moral ni tampoco una virtud cristiana, "sino una virtud política", en términos literales de nuestro autor.

No es, empero, la nostalgia de un régimen democrático totalmente directo, que nunca existió, lo que está en la base de mis preocupaciones. Son más bien los límites e, incluso, las contradicciones de la democracia representativa implantada en nuestro tiempo y las argumentaciones sobre su idoneidad lo que nos mueve a considerar la necesidad y la posibilidad de elaboraciones teóricas y acciones práctico-democráticas de mayor alcance, de mayor potencia y de mayor implicación de responsabilidad que las exigidas y permitidas por el tipo de democracia implantada entre nosotros. Como ya dejamos expresamente dicho al comienzo de este escrito se trataba de asumir como hermenéutica de nuestro proyecto la hipótesis de Marc Bloch sobre la posibilidad de que la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado, que, a su vez, cobra sentido en el empeño por entender el presente.

El reconocido helenista, autor y traductor de variadas obras griegas, Luis Gil, ha dedicado

democrático del sorteo en Atenas.

[25] Constant, B.: Escritos políticos, CEC, Madrid, 1989, p. 262.

[26] Ib., p. 266. El ciudadano pasivo de la democracia representativa, inaugurada por los "modernos", no supone ni conlleva la posesión de ningún tipo especial de virtud política, porque el ciudadano es una abstracción carente de contenido político sustantivo. "Entre los modernos, por el contrario -escribe Constant-, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Su soberanía es restringida, está casi siempre en suspenso; y si en determinados momentos, poco frecuentes, ejerce esa soberanía, está siempre rodeado de precauciones y de trabas, y no hace otra cosa que abdicar en seguida de ella". Constant, B.: Ob. Cit. p. 261.

una serie de trabajos que componen su excelente obra*: La democracia ateniense*, como he señalado anteriormente. Él también dedica un último capítulo a la posición adoptada por Fustel de Coulanges (Paris, 1864), famoso por su obra *La cité antique*, por el mismo motivo que yo he intentado traer a colación la posición de Constant, aún vigente en un gran número de liberales. Coulanges argumenta que las antiguas democracias desconocieron la libertad individual, tan expresamente subrayada por Pericles: "cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida". Sin negar que la democracia es el término con más carga política, el profesor Gil examina a continuación los diversos conceptos relacionados con la libertad. Comenzando por el valor atribuido entre los griegos a la libertad, que la hacen descansar en el interés del propio dios Zeus, con diversas festividades, recorre los restantes conceptos que la apoyan y justifica: isonomía, isomoiría o "igualdad de participación", isegoría "igualdad de poder", etc. En Atenas, subraya Loreaux, se impuso el término parrhesia, que además de significar libertad de expresión, acentúa el hablar con la verdad para el bien común, incluso frente al peligro individual. Atendiendo, por último, al controvertido diálogo platónico: Menéxeno, Luis Gil ofrece una traducción de un pequeño párrafo atribuido a Aspasia, la que fuera mujer de Pericles:

> Nosotros, en cambio, y los nuestros –dice Aspasia– habiendo nacido hermanos de una sola madre (scil.la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros (=léutheroi), antes bien, la igualdad de linaje (isogonía) nos fuerza a buscar la igualdad de participación (isonomía) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y la sabiduría.

Y concluye el profesor Gil: "La democracia al nivel de la ideología popular, recibe así una justificación de la más pura raigambre racista y despectiva hacia el resto de los griegos, pero que les hacía estar a los atenienses tan orgullosos de sí mismos como de su sistema de gobierno. El triple lema de la república francesa de liberté, egalité y fraternité tiene en el discurso de Aspasia su antepasado más remoto. ¿Se debe esto también a una mera coincidencia?"[27]

Identidad de la filosofía política

QUISIERA HACER CONSTAR QUE TANTO LOS PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN, COMO EL SEMINARIO DEL CSIC, ASÍ COMO LA *REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA* NO HUBIERAN SIDO POSIBLES DE NO CONTAR CON LA AYUDA INESTIMABLE DE LOS PROFESORES JOSE Mª HERNÁNFEZ Y JUAN GARCÍA MORÁN. Departamento de la UNED.

Los proyectos de Investigación subvencionados por el Ministerio se celebraban en la Catedra de Filosofía Política de la UNED. Tenían por objeto avanzar en un trabajo sistematico y un estudio detallado de algunos aspectos de la materia. Los asistentes eran los profesores del Departamento que pertenecían al área, a los que se sumaban dos o tres profesores más, interesados por aspectos de la Filosofía política.

Los tres ámbitos de investigación y trabajo dieron lugar tanto a libros individuales sobre los diversos temas, así como a 12 libros, de los cuales soy editor-coautor con los diversos profesores asociados.

[27] Ob. Cit. p. 181.

I.- PROYECTOS COMO INVESTIGADOR PRINCIPAL

1.- Titulo del Proyecto: *ETICA Y POLITICA: HACIA UNA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA.* Entidad y periodo: CAICYT- CSIC 01.01.87 al 31.12.89

3.- Título del Proyecto: *ANTIGUOS Y MODERNOS: HACIA UNA REFUNDACION FILOSOFICA DE LA POLITICA.* Entidad y periodo: CAICYT 01.01.92 al 31.12.94

2.- Título del Proyecto: *EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA: TESIS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD.* Entidad y periodo: U.N.E.D. 01.01.89 al 01.07.91

4.- Título del Proyecto: *RECONSTRUCCIÓN Y FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA CIUDADANÍA.* Entidad y periodo: Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento (PB98-0006) Ministerio de Educación y Ciencia: 1999-12-30- 2002-12-30

5.- Título del Proyecto: *LAS MUJERES COMO SUJETOS EMERGENTES EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: NUEVAS MODALIDADES DE VIOLENCIA Y NUEVAS FORMAS DE CIUDADANÍA.*

Entidad y periodo: Ministerio de trabajo y asuntos sociales-Instituto de la mujer. Proyecto I+D+i 2007 Exp.:087/7. Duración: 2008-2010. Acción Complementaria del Ministerio de Educación: 2009-2010

II.- CONGRESOS INTERNACIONALES

1- TEMA DEL CONGRESO: DIMENSIONES DE LA TRANSICIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA. Primer Congreso Hispano-Mexicano. Lugar: Pazo de Mariñán, septiembre, 1986

2- TEMA DEL CONGRESO: "LA FILOSOFÍA POLÍTICA HOY".

Lugar: I Congreso Internacional Mexicano-Español. Madrid. Del 9 al 11 de diciembre de 1990

3- TEMA DEL CONGRESO: *TEORÍA Y MÉTODOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS.*

II. Congreso Internacional Universidad de Santiago, 1-6 de julio de 1991

4- TEMA DEL CONGRESO: *INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO. Segundo encuentro Internacional Hispano-Mexicano de Filosofía. Política.* 28 al 31 de octubre. Madrid, LUGAR: *Instituto de Filosofía CSIC* 1992

5- TEMA DEL CONGRESO: DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA.

Lugar: I y II Encuentro Internacional de Filosofía Política. Segovia, 23 AL 30 de abril de 1993

6- TEMA DEL CONGRESO: "RECONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA HOY". Lugar: Quinto Congreso Internacional de Filosofía Política.UAM. México: 2-6 de diciembre de 1996.

7- Tema del Congreso: *CULTURA, ECONOMÍA Y DEMOCRACIA*, Quinto Congreso Internacional de Filosofía Política. UNED-CSIC Madrid, del 16 al 18 marzo de 1997.

8- TEMA: DIMENSIONES DE LA CIUDADANÍA. VII Congreso Internacional de la Revista Internacional de la Filosofía Política.

LUGAR: Cartagena de Indias. Colombia, del 20 al 22 de noviembre de 2000.

III.- REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA

La *Revista Internacional de Filosofía* fue fundada tras dos años previos de preparación, por el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y Política de la UNED conjuntamente con los

profesores del área de Filosofía de la UNAM_Iztapalapa, así como los del Instituto de Filosofía de la UNAM. Se presentó en Madrid, el 23 de abril de 1993, ante los dos Rectores de las universidades de México y España, garantes de la publicación de la misma. El Consejo de redacción de la misma, de la que fui Director durante todo el período de su publicación, estuvo compuesto por: Consejo de México: Antonella Attili, Gustavo Leyva, Sergio Pérez, Jesús Rodríguez Zepeda, Luis Salazar, Gabriel Vargas, Corina de Yturbe. Consejo de la UNED: J. Francisco Alvarez, Rosa Cobo, Jesús M. Díaz, Juan García-Morán, Antonio García-Santesmases, Francisco José Martinez, Reyes Mate, Jaime Pastor, Paloma García Pizaco, Angel Rivero, Juan Carlos Velasco. Secretaría de redacción: José Mª. Hernández (UNED), Francisco Colom (CSIC-Madrid), Jesús Rodriguez Zepeda (UAM-Iztapalapa). Secretarios Técnicos: (México): Alberto Benítez Arias, Andrea Escobar Salinas.

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA POLÍTICA
(UNED – MADRID UAM – MÉXICO)

Números aparecidos

Nº 1 (Abril 1993)	PENSAR LA POLÍTICA, HOY
Nº 2 (Noviembre 1993)	IDENTIDAD CULTURAL / PLURALIDAD POLÍTICA
Nº 3 (Mayo 1994)	NACIONALISMO Y POLÍTICA
Nº 4 (Noviembre 1994)	DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA
Nº 5 (Junio 1995)	EL FUTURO DE EUROPA
Nº 6 (Dic. 1995)	ECONOMÍA Y POLÍTICA: RESTRICCIONES ESTRUCTURALES
Nº 7 (Mayo 1996)	DIMENSIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO
Nº 8 (Dic. 1996)	LA POLÍTICA Y EL OTRO
Nº 9 (Junio 1997)	HACIA UNA DEFINICIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO INTERNACIONAL
Nº 10 (Dic. 1997)	REPENSAR EL UNIVERSALISMO
Nº 11 (Mayo 1998)	¿QUÉ CIUDADANÍA? (EL RETO DE LAS MINORÍAS)
Nº 12 (Dic. 1998)	ECONOMÍA Y DEMOCRACIA
Nº 13 (Julio 1999)	LA ECOLOGÍA Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO
Nº 14 (Dic. 1999)	POLÍTICA Y MEMORIA
Nº 15 (Julio 2000)	IDEALES POLÍTICOS DE LA HUMANIDAD
Nº 16 (Dic. 2000)	LOS AVATARES DEL LIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA
Nº 17 (Julio 2001)	REFUNDACIÓN DE LA DEMOCRACIA
Nº 18 (Dic. 2001)	EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS
Nº 19 (Julio 2002)	LA RENTA BÁSICA
Nº 20 (Dic. 2002)	EL NUEVO DESORDEN MUNDIAL
Nº 21 (Julio 2003)	NATURALEZA Y SENTIDO DE LA GUERRA HOY
Nº 22 (Dic. 2003)	LA POLÍTICA: TEMAS DE AYER Y HOY
Nº 23 (Julio 2004)	LA FILOSOFÍA POLÍTICA DESPUÉS DE RAWLS
Nº 24 (Dic. 2004)	EL LAICISMO, A DEBATE
Nº 25 (Julio 2005)	DEBATES FEMINISTAS PARA EL SIGLO XXI
Nº 26 (Dic. 2005)	TEORÍA CRÍTICA

Nº 27 (Julio 2006)	INMIGRACIÓN, ESTADO Y CIUDADANÍA
Nº 28 (Dic. 2006)	LA IZQUIERDA EN IBEROAMÉRICA, A REVISIÓN
Nº 29 (Julio 2007)	LA UTOPÍA EN LA ESTELA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO
Nº 30 (Dic. 2007)	IGUALDAD Y DIVESIDAD
Nº 31 (Julio 2008)	IDENTIDAD Y CRISIS DE EUROPA
Nº 32 (Dic. 2008)	IBEROAMÉRICA: UNA HERENCIA POLÍTICA COMÚN
Nº 33 (Julio 2009)	JUSTICIA INTERCULTURAL
Nº 34 (Dic. 2009)	NUEVAS RUTAS DEL DEBATE DEMOCRÁTICO
Nº 35 (Octubre 2010)	NUEVOS SUJETOS EMERGENTES

AUTORES: SELECCIÓN MUY REDUCIDA EN FUNCIÓN DEL ESPACIO

Charles Taylor; F. Colon; Will Kymlicka; Waine J. Norman; Mikhaël Elbaz y Denine Helly; Requejo Col; Banco Fornieles; Hooneth; N. Fraser; Serrano Gmez; Marcel Mermle; Fred Hallyday; Roberto Mesa; Viçens Fisas: Vargas Machuca Ortega; Bernart Riutort Zuzana Novak: Elís Díaz; Antonio Santesmases; R. Beiner; C. Pereda M. Walzer; M. Bovero; Abraham Amderson; Araujo; F. Savater; L. Villoro; Z. Chaton; R. Kastoryano; F. Alvarez; Juan Torres; D. M. Hausman; Paolo Bifani: E. J. Hobsbawm; John Schwarzmantel: M. Keating; A. de Blas; John Coakley; Ramón Maiz; Reyes Mate; W. Thayer; T. Moulin; Thibaut; M. Aguirre; A. Dobson; R. Zapata: J. Beriain; H. Dubiel; E. Crenzel; P. Aguilar; Rodriguez Zepeda; Gauthier; García Morán: J. Muguerza; J.C. Acinas: David Gauthier; Ferrajoli; P. Gowan; V. Soromenho-Marqués; A. de Miguel; Third Way; C. Khon; f,j. Martínez; R.M. Lo Vitolo; J. Valdivieso; Paramio; Cordera Campos; D. HellyUgo Pipitone C. Yturbe; F. Triki; Ph. Bennis; J. Brown; Riechman; García Serano: Caminal Rodriguez Guerra ;A.H. Puleo; Cobo Bedia; Celia Amorós; Lidia Cirilo; Elene Varikas; Carlos Velasco; Saskian Sassen; Philin Cole; Lacasta –Zabalza; Juan Sisinio Pérez Garzón; Santos Juliá; Nelly Arenas; Ricardo RafaelGracía-Canclini; Levy del Agulia; Manuel Atienza; Jaime Pastor F. Vergés; J.M. Zufiaur; Ives Salesa; Mª Xosé Agra; Adriana Luna J.C. Hesles Bernal: Gustavo Leiva; P. García Picazo; Gabriel Vargas; Sergio Pérez; A. Campillo; Lluis Pla Vargas.

Seminario internacional CSIC

Dado el carácter de innovación que representaba tematizar, por primera vez en el ámbito académico, el campo de la Filosofía política, se constituyó en el Instituto de Filosofía del CSIC un Seminario permanente, que dirigí desde 1987 a 1994, como primer Catedrático de la materia, con una comisión especial otorgada por el Rectorado de la UNED y renovada durante los siete años que duró dicho Seminario. Se trataba, como indica la introducción de este apartado, de ligar los procesos de cambio político en nuestro país con la relación posible con profesores y estudios que se venían realizando en las principales Universidades europeas y anglosajonas.

El primer compromiso de investigación y discusión fue, sin duda, asumir el proceso de cambio político llevado a cabo en el país. Esto nos llevó a atender los principales hechos que

marcaban nuestro nacimiento: desde la Transición española a la conformación ético-política que suponen los partidos políticos, así como los desarrollos sindicales y económicos, como pueden contrastarse por las sesiones que se detallan más adelante. Curiosamente y por desgracia, la apertura del Seminario Permanente vino a coincidir con un momento especialmente dramático para los ciudadanos del mundo entero, en analogía a la crisis actual: el llamado «*Big Bang*» de la globalización económica, fechado el 27 de octubre de 1987, es decir, el momento en que se produjo la liberalización de los mercados de capitales y de valores en el centro financiero londinense. Los comienzos del neoliberalismo, a escala global, vinieron a marcar muchas de nuestras preocupaciones, como se especifica en el momento de atender a los inicios de nuestros seminarios.

El grupo primero de profesores, en torno al cual se constituyó el Seminario Permanente, estuvo conformado, además de mi labor como Director e Investigador Principal de los Proyectos, por los profesores y becarios: Antonio García-Santesmases; José Mª Hernández; Juan Morán; Francisco Colom, así como por José Mª González, durante un período. Inmediatamente se asociaron los profesores de Palma de Mallorca: Alberto Saoner, animador incansable… Bernard Riutort y Joaquín Valdivieso.

Asociados al mismo permanecieron: Reyes Mate, José Mª Mardones y Antonio Cuspinera.

En un capítulo especial, merece citarse la presencia continuada durante todo el período de los profesores: Juan Ramón Capella; Toni Doménech y Francisco Fernández Buey.

Durante los años 1989 a 1991, asistió asiduamente, como un miembro más, el profesor inglés: Perry Anderson.

En 1989 llegamos a un acuerdo con el *Centro de Investigaciones para la Paz*, dirigido a la sazón por D. Mariano Aguirre, perteneciente a la Fundación del Hogar del Empleado. La conjunción de este compromiso estuvo dictado tanto por la larga onda que supuso la decisión del Gobierno de entrar en la OTAN, 1986, cuanto por la caída del Muro de Berlín y los desarrollos entre los países de la antigua Unión Soviética. Aunque quizás habría que hablar, con más propiedad, refiriéndose a las guerras de nunca acabar de Estados Unidos desde 1990 a nuestros días.

Además de los ya nombrados participaron en el Seminario 90 profesores nacionales y extranjeros. La organización del Seminario, que era mensual, había impuesto que en cada sesión hubiera uno o dos profesores –las sesiones duraban un día, mañana y tarde– no pertenecientes al grupo principal. De este modo se trataba de evitar la endogamia intelectual y aprovechar al máximo cuantos expertos pudieran enriquecer el tratamiento de los temas.

Algunos temas y sesiones celebradas desde 1987 a 1994

1.- Enero 1987-diciembre 1988

.- De las promesas incumplidas de la democracia a la redefinición de los partidos

.- La “Transición española y sus problemas jurídicos-constitucionales”.

.- Constitucionalización de los partidos políticos: De la creciente relación con el Estado a la marginación de la sociedad civil

.- Constitución y economía: Del progresivo retorno al *derecho personal* frente al *derecho territorial consolidado* con L*a Revolución Francesa.*

.- *Del Bad Godesberg* del PSOE a la desideologización del mismo.

.- *De la* centralidad de los sindicatos a la dramatización que se pretende hacer del ejercicio de la libertad sindical. Huelga General de 1988.

.- La Unión Europea: entrada de España y sus problemas.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 11-28.

.- Entrada de España en la OTAN

2.- Enero –diciembre 1989
.-La apuesta por los movimientos sociales: posibilidades y límites políticos.
.- Abril: Jornadas sobre la determinación del ámbito de la filosofía política
.-Junio: Jornadas sobre la paz

3.- Enero 1990-1992
.- Simposio de Filosofía y Economía
.- Jornadas de debate sobre Filosofía política
.- Crisis en Europa Oriental y el marco ideológico global
- Génesis histórica e ideología de la Perestroika
.- Análisis de los posibles modelos económico-sociales del futuro de Europa Oriental
Mayo 1991: Análisis actuales del nacionalismo (Países del Este)
.- El nacionalismo y la reunificación alemana
.- Los problemas de seguridad tras la caída del Muro de Berlín
.- El sistema de seguridad internacional a partir de los cambios de Europa Central
.- Los nacionalismos hoy
.- Revisión histórica del Socialismo europeo a partir de 1945
Octubre 1991.- Marco histórico-político del neoconservadurismo
.- Modelos europeo y americano del neoconservadurismo
.- Influencia en el contexto español
.-La reinterpretación de la historia
Noviembre 1991.- Congreso extraordinario con la colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca y del Departamento de Filosofía U.I.B.
.-Dimensiones de la filosofía política hoy: Intersubjetividad e identidad.

4.- Contenido de algunas sesiones celebradas entre el 1992-93
.- Cambios del electorado en la última etapa del socialismo español
.-Socialismo e internacionalismo
.- Socialismo y mercado
.- Lo bueno y lo justo en las sociedades complejas.
.- Ética cívica y democracia
.- Entre el individualismo y el comunitarismo: la idea de un nuevo republicanismo
Abril 1993.- Encuentro Internacional de Filosofía política: UNED:
Presentación por los rectores de Uam-Iztapalapa, Dr. Julio Oca, y de la UNED Dr. Mariano Artés.
.- La democracia y sus problemas hoy.
.- Democracia y representación política
.- Estado y sociedad civil.
.- Democracia, justicia y negociación….

5.- Abril 1994: El futuro de Europa
.- Historia e idea de Europa a partir de 1945
.- Posibilidades y límites de una Europa supra-nacional.
.- Partidos e Instituciones en la construcción europea
La Unión europea y el sistema-mundo contemporáneo

Presencia de algunos profesionales y profesores a lo largo de este ciclo: Antonio Baldasarre (Magistrado de la Corte Constitucional Italiana); Fernando Morán; José Mª Maraval; Ignacio Sotelo; Gregorio Rodríguez Cabrero; José Mª Zufiaur; Mónica Threfall; Esther Barberá; Pablo Ródenas; Mariano Aguirre; Rubert Von Plonitz; Juan Claudio Acinas; Alfred Lorenzer: Albrecht Wellmer; Javier Muguerza; José Antio Estevez; A. Martínez Gonzalez Tablas; Vicente Donoso; Carlos Berzosa; José A. Gonzalez Casanova; José Navarro; Santos Juliá; Antonio Elorza; Elías Díaz; Germán Gómez Orfanel; Julio Rodriguez; Julio Segura; Miguel Angel Quintanilla; Ramón Vargas Machuca; Ruht Stanley; Ramón Maiz; Valpy Fitzgerald; Manuel Azcárate; Jaime Pastor; Volker Rüle; Ulrich Albrecht: Paolo Bigani; Francisco Ureña; Jürgen Mirsh; José A. Gimbernat; Nora Ratbonikov; Aurelio Arteta; Javier Peña; Maxime Molineaux; Ivan Neder; Juan Tugares; Alessandro Ferrara; Jean L. Cohen; Johannes Greiner; Juan Martínez Alier; Felix Ovejero; Carlos Thiebaut; Jesús Mosterín.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 11-28.

Trayectoria intelectual de Adela Cortina

Adela CORTINA ORTS

Universidad de Valencia

1. El quehacer filosófico

Presentar la propia trayectoria filosófica no es tarea fácil y por eso conviene, como en todo, tomar un hilo conductor. A los comienzos de esa trayectoria ya dediqué varias páginas en el número 96 de la revista *Anthropos*, en 1989, y allí remito a quien pudiera tener algún interés en ello. Aquí tomaré como clave para un desarrollo más completo qué entiendo y he ido entendiendo por *filosofía*, cuáles creo que son su *método y* sus *tareas* y en cuáles me he empleado más a fondo, de forma que vayan surgiendo personas, acontecimientos y publicaciones que han sido decisivos en cada caso.

En principio, entiendo por *filosofía* un tipo de saber que, estando estrechamente ligado a los saberes formales y empíricos, como no puede ser menos, no se identifica con ellos, sino que exhibe la peculiaridad de habérselas con las grandes cuestiones humanas desde la fuerza de la reflexión trascendental puesta en historia, desde la fuerza de una hermenéutica con capacidad crítica.

Al menos desde los orígenes griegos, el saber filosófico se atreve con las preguntas por la *verdad*, la *justicia*, la *felicidad* o la *libertad*. No que tome estos grandes nombres por sustantivos, como si pudiéramos topar alguna vez con ellos, sustantivados. Lo que la filosofía desea, a mi juicio, es descubrir los *caminos racionales*, *intersubjetivables*, para dilucidar de qué proposiciones podemos decir que son *verdaderas*, cuándo podemos afirmar de una norma o de una institución que es *justa*, qué distingue a una persona, una asociación, una sociedad *libres* de las esclavas, qué caminos conducen mejor a una vida *feliz*. Y todo, en el más y el menos, en la gradación, que es la medida humana.

Éstas serían las metas de la filosofía, puestas en adjetivos calificativos, como es de ley, pero sin apearse de ellos. Para aproximarse a estas metas importa ayudar a formular bien las preguntas que abren el horizonte, pero importa también ayudar a encontrar los *criterios* que permiten aventurar respuestas que las gentes podamos comprender y aceptar. Porque empeñarse en dar recetas sería sin duda fomentar el dogmatismo y la indoctrinación; pero aventurar orientaciones para pensar y actuar, aunque sea de forma *mediata*, como es propio de la filosofía, es apostar por el ejercicio de la *crítica* y la *argumentación*. Es entrar en el ámbito de la filosofía, frente al dogmatismo, que puede serlo por exceso de afirmación o por exceso de dejación; por empeñarse en asentar dogmas irrevisables, o por dejar en manos del acontecer que los establezca a su gusto.

Así empecé a entender el quehacer filosófico en los años de carrera, en aquella Universidad de Valencia de fines de los sesenta, tan próxima en el tiempo a la que describe Manuel Vicén en *Tranvía a la Malvarrosa*. Eran tiempos de revuelta y de grises, de poesías recitadas y escuchadas en el Club Universitario, de aperitivos en "Los Pajaritos", de "iniciación a la filosofía" en las clases de Fernando Montero, Carlos París, Manuel Garrido, Juan Rosado, Fernando Cubells. A todos ellos debo algo, claro está, pero fueron las clases de Cubells sobre los Presocráticos, Platón y Aristóteles, allá en los cursos Comunes, las que me decidieron por la filosofía, por aquella aspiración al saber que podía ser transformadora de la realidad.

2. El ancho campo de la razón práctica

La segunda estación en este trayecto fue el descubrimiento de las peculiaridades del *saber racional*, que fui aprendiendo al hilo de la tesis doctoral, defendida en enero de 1976, y durante la primera estancia prolongada en Alemania, concretamente en Múnich, como becaria del DAAD, en 1977/78. Precisamente hacia Múnich viajé el 15 de junio de 1977, día de las primeras elecciones democráticas después de décadas de franquismo, y por eso me estrené votando por correo.

Sobre Kant trató la tesis doctoral, pensada y escrita desde el Departamento de Metafísica en el que entré al acabar la carrera; concretamente, sobre el problema de Dios, tal como se plantea desde los legajos del *Opus postumum*. Fernando Montero fue el director de la tesis, pero recibí también gran ayuda de Alejandro Llano, que por entonces dirigía el Departamento. De aquellos años conservo excelentes amigos, pero también la convicción de que la Filosofía Primera es el núcleo y la raíz del saber filosófico en su conjunto. Y no entendida al modo de Levinas, por mucho que me importe la ética, sino al modo trascendental de Aristóteles, Kant, Hegel o Apel, tal como lo recoge Jesús Conill en *El crepúsculo de la metafísica*[1].

En las conclusiones de la tesis creo haber llegado a ciertas novedades, que se publicaron, entre otros lugares, en mi primer libro, *Dios en la filosofía Trascendental de Kant*, y en el artículo "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", publicado en *Kant-Studien.*[2]. Concluían uno y otro que en los legajos del *Opus postumum* pueden descubrirse tres conceptos de Dios, cada uno de los cuales supone el máximo de pensamiento en uno de los ámbitos en que se ejercita la razón. Sin embargo, y con ser interesantes las conclusiones de la tesis, lo más rentable de ella fue la inmersión en el pensamiento kantiano, porque estudiar a Kant

[1] Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988. Ver más tarde *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

[2] Adela Cortina, *Dios en la Filosofía Transcendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981; "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", *Kant-Studien*, 75. Jg. Heft 3 (1984), 280-293.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 29-38.

en profundidad supuso descubrir que la razón llega mucho más lejos de lo que defendía el pensamiento imperante en mi Facultad y en parte de Alemania.

Frente a empiristas y positivistas, empeñados en encerrar el saber racional tras el cerco pacato de la experiencia; frente a materialistas, decididos a privar a las ideas de cualquier forma de racionalidad y vigor, frente a tomistas de manual, era como un soplo de aire fresco esa apertura de la razón humana al ancho campo del obrar y la esperanza, en la que siempre he confiado, con gentes como José Luis Aranguren, Ricardo Alberdi, Jesús Conill y tantos otros.

La obligatoriedad de los mandatos categóricos, a pesar de la miope incomprensión de los naturalistas, venía a decir que son indignas de seres humanos cosas tales como el asesinato por acción o por desidia, la adulación, la tortura, el servilismo, el engaño, la deslealtad, la intriga y la calumnia. Que "humanidad obliga", y no puede experimentar "contento de sí mismo" quien se rebaja de ese modo. Y yo me atrevería a decir que la indignidad de esas acciones es incondicionada, en el sentido de que quien se decide a emprenderlas tiene que encontrar razones muy contundentes para que pueda comprenderse la excepción, pero jamás elevarse a la categoría de ley. Otra cosa es cómo se aprende a despreciarlas, si no es por un largo proceso de degustación. Y aquí sigue valiendo el aviso de Tocqueville: "quien pregunta 'libertad, ¿para qué?' es que ha nacido para servir".

Estudiar a Kant en profundidad suponía también comprender que el proyecto de una paz duradera y de una ciudadanía cosmopolita no sólo no era insensato, sino que era supremamente racional: el fin definitivo del derecho y la política dentro de los límites de la mera razón[3]. En este sentido, traducir con Jesús Conill *La Metafísica de las Costumbres* y escribir para ella un Estudio Preliminar en Frankfurt fue una verdadera ayuda, que ha orientado gran cantidad de trabajos posteriores, entre ellos, *Ciudadanos del mundo*.[4]

Pero también era racional desear que Dios exista, que la injusticia no sea la última palabra de la historia, como bien supo ver Horkheimer: "porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos", y yo misma intenté expresar en la última parte de *Ética mínima*.[5] La razón práctica kantiana permitía mediar entre ambos mundos, hundiendo a la vez sus raíces en el sentimiento. Reconstruir las condiciones de tales posibilidades era cuestión de método.

3. La cuestión del método

Como sucede a menudo, empecé a valorar las virtualidades del método trascendental como método propio de la filosofía una vez ya defendida la tesis, en Múnich. Flotaba todavía en el ambiente la "disputa del positivismo en la sociología alemana", que recogía en forma de libro el enfrentamiento entre el Racionalismo Crítico (Popper, Albert) y la "Teoría Crítica" (Adorno, Habermas); pero la confrontación se ampliaba a la *Werturteilsstreit* entre un positivismo axiológicamente neutral, defendido por los analíticos, y el intento de ampliar el ámbito de la razón, por parte de hegelianos y kantianos.

[3] Más tarde he recogido esta idea en el capítulo dedicado a la Hospitalidad Cosmopolita en *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia, Paidós, Barcelona, 2017.

[4] Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, Estudio Preliminar de Adela Cortina, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill; Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Tecnos, Madrid, 1997.

[5] Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Barral, Barcelona, 1973, 212; Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, caps. 9 y 10.

En este contexto, proponía Bruno Puntel en su seminario sobre la *Ciencia de la Lógica* y en sus lecciones sobre Teorías de la Verdad un método coherencial-sistemático que, tras las huellas de Hegel, permite conectar lógica y dato, argumentar en el seno de un sistema, acoger la riqueza categorial que ofrece la historia. Por otra parte, se abría paso la teoría consesual de lo verdadero y lo correcto en los escritos habermasianos de los setenta, desde aquella apertura todavía antropológica que proporcionaba la doctrina de los intereses del conocimiento, una doctrina que iba dando paso a una Pragmática Universal.

En este ambiente fecundo conocí la propuesta apeliana de una Pragmática Trascendental, que venía a ligar trascendentalidad, historia, acceso primario a la realidad en el sentido de Peirce, consenso ideal acerca de lo verdadero y lo justo como anticipación contrafáctica e idea regulativa, y reconocimiento recíproco como categoría básica de la vida social[6]. En síntesis, lo que cabría calificar como un *socialismo pragmático* de cuño kantiano, situado implícitamente en la tradición del socialismo neokantiano. Sólo que aquí no se trataba, como en el caso de Vorländer, de unir el método del materialismo histórico con el ideal ético del Reino de los Fines, sino de "socializar" el método trascendental mismo, haciendo de la relación entre sujetos la categoría básica y del Reino de los Fines, condición de sentido y validez del conocimiento y la acción. Es una lástima que el socialismo español hiciera dejación del socialismo neokantiano durante tan largo periodo de tiempo, porque para quienes fuimos socializados en la tradición de la alianza, del reconocimiento recíproco, era mucho más creíble este socialismo ético que el que fía la realización de la justicia a leyes de la historia, a un confuso cálculo de consecuencias.

La transformación de la filosofía de Apel (1973) ofrecía la posibilidad de un "socialismo pragmático", un excelente programa metódico y un apoyo para fundamentar una moral cívica, basada en la relación intersubjetiva[7]. Justamente, la estancia en Múnich tenían por fin averiguar si es posible diseñar una ética, capaz de ofrecer razones filosóficas para la moral cívica que precisan países pluralistas, como la España que iba abriéndose paso. De ahí que, al regreso, tanto en las oposiciones a Adjuntía de "Historia de la Filosofía" como de "Ética y Sociología" (1979/80), me sumara a la pragmática trascendental como método filosófico, y a la ética del discurso como filosofía moral más adecuada. En aquel tiempo me dediqué especialmente al problema de la fundamentación de la moral en un contexto como el español que rechazaba, no sólo la fundamentación, sino también el universalismo[8].

Justamente el 15 de mayo de este año 2017 falleció Karl-Otto Apel y quiero dejar aquí un sincero reconocimiento a su tarea intelectual y a su cordial personalidad.

4. Transición a la democracia: necesidad de una ética mínima

Hablar de pretensión de universalidad de las normas morales parecía impositivo y autoritario en la década de los ochenta, mientras que abonar el subjetivismo, relativismo, contingentismo, contextualismo y otros "ismos" parecía tolerante y respetuoso. Hizo falta tiempo para que muchos se percataran que no es lo mismo *imponer por la fuerza estilos de vida*, cosa que sólo pueden hacer quienes detentan el poder político, económico o cultural, y *pretender universalidad para las normas justas*, que es uno de sus rasgos formales constitutivos. Hizo falta tiempo para

[6] Éstas han sido las claves del pensamiento de Apel hasta el final. De hecho, la última recopilación de escritos suyos lleva por título *Transzendentale Reflexion und Geschichte* (Hg. Smail Rapic), Suhrkamp, Berlin, 2017.

[7] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (trad. esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill en Taurus, Madrid, 1985).

[8] Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en Karl-Otto Apel*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 29-38.

que se percataran de que quien afirma "X es injusto" no pretende expresar una opinión subjetiva, ni circunscrita a su etnia o cultura, ni siquiera contingente en su validez, sino extensible universalmente, intersubjetiva.

Sin embargo, en el conjunto de pensadores que trabaja en el seno de la ética del discurso (Kuhlmann, Böhler, Kettner, Honneth, Forst, Conill, García-Marzá, Siurana, Benhabib, Niquet, Ofsti, Hellesnes, Maliandi, De Zan, Michelini) fui situándome en el "sector crítico". Considera este sector que la ética del discurso es más adecuada para dar cuenta del fenómeno moral que propuestas alternativas como el liberalismo político (Rawls, Larmore), el utilitarismo, en sus distintas versiones, el neopragmatismo (Rorty), la crítica social inmanente (Walzer), el neoaristotelismo (MacIntyre), o el comunitarismo (Etzioni); pero también que en la configuración de Apel y Habermas resulta insuficiente y debe ser complementada. E incluso llegar a una propuesta nueva desde esa complementación.

En este interés por la complementación, Ricardo Maliandi echa en falta la consideración del mundo de los valores; Jesús Conill, una auténtica atención a la historia en la realización de la razón hermenéutica; Julio De Zan, una ética de las instituciones; Axel Honneth, la explicitación de una teoría de la justicia, realmente implícita; Seyla Benhabib, la atención al género, Peter Ulrich, la aplicación pormenorizada al mundo económico. Por otra parte, un amplio sector de América Latina me ha hecho ver con toda claridad las dificultades de aplicar los principios del diálogo en situaciones de violencia estructural, aun entendiendo que la aplicación debe ser estratégica.

En diálogo real con todos ellos y con las mencionadas corrientes, perfilé mis críticas a la ética del discurso, para pasar después a ir elaborando una propuesta, que ya va teniendo rasgos peculiares, una cierta idiosincrasia. En lo que hace a la *crítica* a la ética del discurso, ya en el Epílogo a *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (1985) responde Apel a algunas de las cuestiones que le planteaba. Pero fue en *Ética mínima* (1986) y sobre todo en *Ética sin moral* (1990) donde señalé lo que, a mi juicio, son limitaciones importantes.

5. ¿Ética sin moral?

En *Ética mínima*, asignaba a la ética discursiva una tarea que sus creadores no le han atribuido: la de fundamentar filosóficamente una *moral cívica*, propia de una sociedad pluralista. Con el tiempo he ido desarrollando los rasgos de esa moral cívica, que podrían concretarse en los siguientes: es una realidad social, vincula a las personas en tanto que ciudadanas, es dinámica, compone la cristalización de los valores compartidos por distintas "éticas de máximos", su ámbito es el de la justicia, que es un ámbito de *exigencia*, no sólo de *invitación* (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho); la ética cívica se modula de diversa forma en las distintas esferas de la vida social y constituye el núcleo de las *distintas éticas aplicadas*, que no son reinos de taifas, sino distintas modulaciones de principios comunes[9]. Para justificar racionalmente los contenidos de la moral cívica son insuficentes los modelos hermenéutico-coherencial, hermenéutico inmanente, utilitarista y neopragmatista, porque una reconstrucción de su fuerza obligatoria requiere apelar a una *hermenéutica crítica* que descubre los valores que acompañan al paradigma del reconocimiento recíproco y las actitudes y procedimientos racionalmente exigidos por él.

Esta moral cívica va componiendo lo que me he permitido llamar una "Ética mínima

[9] En *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, cap. 12; *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, 1994; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, (1998), caps. VI y VII; "Civil Ethics and the Validity of Law"; *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001, cap. 9.

transnacional", ya *in fieri*, como he podido aprender como miembro de comisiones de bioética. De hecho, cualquier comisión nacional tendrá en cuenta los documentos de otros países, e incluso llegará a convenios de alcance transnacional, como el de Oviedo. Las distintas éticas de máximos son "transversales", están presentes en los distintos países, y la ética mínima va siendo cada vez más compartida. De ahí que las comisiones de bioética vayan constituyendo cada vez más una "fenomenización" de una moral "cívica", y no estatal, una moral transnacional, como apunté en "Bioética cívica en sociedades pluralistas". El relativismo y el subjetivismo quedan desautorizados, pero también la estúpida proclama, según la cual, la filosofía no se compromete a orientar respuestas, sino sólo a formular preguntas.

Por lo que se refiere a *Ética sin moral*, recogí allí el resultado de un trabajo, ampliamente debatido con Apel en Frankfurt durante 1986/87, aprovechando una beca de la Alexander von Humboldt Stiftung. El título del proyecto era "Ist es möglich die Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik zu überwinden?" y sus resultados se plasmaron tanto en el trabajo de investigación presentado para la Cátedra de Filosofía del Derecho, Moral y Política (perfil "Filosofía Moral y Política"), que se celebró en Valencia en junio de 1987, como en *Ética sin moral*.[10]

A mi juicio, la debilidad fundamental de la ética discursiva no procedía de su *pathos* consensual que, según Javier Muguerza resta legitimidad al disenso, porque, a pesar de todas las discusiones mantenidas con él, fecundas y cordiales, sigo entendiendo que justamente la ética de que hablamos precisa desobedientes, revolucionarios, objetores que pongan en cuestión las normas que legitiman situaciones injustas[11]. Sin ellos no hay progreso moral. Pero lo que pretenden no es ejercitarse en el arte de disentir, sino convencer de que urge cambiar la norma injusta, llevar a un acuerdo.

El gran límite de la ética procedimental consiste, a mi juicio, en que se encuentra tan alejada de *valores*, *móviles*, *virtudes* y de una concepción personal de la *autonomía*, que carece de fuerza motivadora y puede acabar convirtiéndose en una "ética sin moral", por su pretensión de ser "axiológicamente neutral". Por tanto, si deseamos, no sólo fundamentar la ética cívica, sino también prestar motivaciones para la obligación moral, importa ir construyendo el sujeto moral, a través del diálogo inter e intrasubjetivo, importa ir extrayendo los elementos axiológicos y "aretológicos", que están implícitos en los procedimientos, una "antroponomía" more kantiano. Ésta fue la tarea de *Ética sin moral* y de un conjunto de discusiones con los colegas alemanes: la construcción de un êthos universalizable, con ayuda no sólo de Kant, sino de la tradición hispana de Ortega, Zubiri, Aranguren, Laín; el diseño de una teoría de los derechos humanos, en diálogo con Apel, Günther, Alexy, Muguerza; la aplicación a la moral cívica, y lo que constituyó el comienzo de nuevas propuesta por mi parte: el análisis del *estatuto de la ética aplicada* y la elaboración de una *teoría de la ciudadanía*[12].

6. El ámbito de las éticas aplicadas

[10] *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990. "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipien-ethik?", en K.O. Apel/M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 278-296.

[11] Javier Muguerza, "La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia", *Sistema*, nº 70 (1986), 27-40; *Desde la perplejidad*, F.C.E., México, 1990, cap. 23; Adela Cortina, "Virtualidades y límites del individuali

[12] "Diskursethik und Menschenrechte" *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXXVI/1 (1990), 37-49, "Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik?", "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?", "Diskursethik und partizipatorische Demokratie"; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 29-38.

En efecto, la preocupación por sentar las bases racionales de una democracia participativa, que no puede entenderse como democracia directa, me llevó a optar por la expresión "democracia radical", indicativa de una ética que pretende ir a la raíz, lo cual supone reconocer el valor de la participación en lo público de la sociedad civil, de los ciudadanos. El ámbito público -ésta era la clave- no es sólo el de los profesionales de la política, sino también y sobre todo el de los ciudadanos, la opinión pública, los profesionales, las organizaciones solidarias, los empresarios. Todo lo cual exigía dilucidar cuál es el estatuto de un saber sumamente ambiguo -la ética aplicada- y revisar desde él la naturaleza de la ética en conjunto.

La ética aplicada se ha venido entendiendo en ocasiones como un saber deductivo, en otras, como un saber deductivo; por mi parte, considero que se constituye como una *hermenéutica crítica de las actividades humanas*, en la que se conjugan tres momentos: el deontológico ("kantiano"), que presta unidad al conjunto, de suerte que no estamos hablando de "reinos de taifas"; el agathológico ("aristotélico"), referido al bien perseguido por las distintas actividades, que destaca el hecho de que nos las hayamos con actividades, en la línea de Hannah Arendt, MacIntyre o Barber, pero también en la de Aranguren; y el momento de la responsabilidad por las consecuencias ("weberiano"). Asumiendo virtualidades de esta tres tradiciones, la *aplicación* se muestra como un elemento de la *comprensión* y, por lo tanto, también de la *fundamentación*, lo cual obliga a revisar la naturaleza de la ética en su conjunto. Este marco abre una propuesta propia, que vengo elaborando desde hace algún tiempo, y que está mostrando su fecundidad en distintas esferas sociales, como muestra el trabajo llevado a cabo en ellas con diversos colegas[13].

En *ética de la empresa*, el trabajo con Jesús Conill, Domingo García Marzá, Agustín Domingo, José Félix Lozano, ha cristalizado en una propuesta situada en un nivel postconvencional, a diferencia de la de factura norteamericana. Un tipo de ética que intentamos diseñar en diálogo con Peter Ulrich y con diversos miembros de la *European Business Ethics Network*, así como con los miembros de la Fundación ÉTNOR[14].

En *Bioética*, en diálogo constante con miembros de la Asociación Española de Bioética Fundamental y Clínica, muy especialmente con Diego Gracia, Javier Gafo, Juan Ramón Lacadena, Miguel Sánchez, Manuel Reyes, Azucena Couceiro, con los miembros de la Comisión Nacional de Reproducción Asistida, entre los que cuenta Carlos Romeo Casabona, con los miembros del Comité Ético para la Ciencia y la Tecnología de la FECYT, y con los colegas de la *Societas Ethica*[15], he podido elaborar una teoría de la "Razón Pública", que no se reduce a la opinión pública. Su impacto en los Comités Nacionales e Internacionales, de los que he formado parte, ha sido muy considerable a través de los Informes, desde el año 1997, de la *Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida*; de 2002 a 2005, en los Informes de la *Comisión para la Investigación Científica y Tecnológica* del Ministerio de Ciencia y

[13] Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10; "El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional", en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, 13-44.

[14] Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo, Domingo García-Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1997; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004; Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; José Félix Lozano, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; Adela Cortina (ed.), *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003. También en las publicaciones de la Fundación ÉTNOR.

[15] Adela Cortina, "The Public Role of Bioethics and the Role of the Public", en Ch. Rehmann-Sutter, M. Düwell and D. Mieth (eds.), *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*, The Netherlands, Springer, 2006, 165-174. "Globalización y bioética", en Carlos Mª Romeo Casabona, *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Comares, Granada, 2011, Vol. I, 924-935.

Tecnología, sobre tratamiento de embriones y sobre organismos transgénicos.

También en este campo me he ocupado del trato ético a los animales. En efecto, en esta enumeración que no pretende en modo alguno ser exhaustiva, la preocupación por la naturaleza y, dentro de ellas, por los seres vivos, muy especialmente los animales, plantea a la ética cívica preguntas nuevas. No sólo se trata de la necesidad de diseñar una Ecoética, preocupada por el expolio de la ecosfera y por la Tierra en su conjunto, sino también de ampliar la comunidad ética -dicen voces de forma cada vez más insistente- a seres vivos no humanos, sobre todo a los animales.

La comunidad ética se ha identificado hasta ahora con la de los seres humanos y, según las mencionadas voces, no ha dado cabida a otros seres vivos que, o bien tienen un valor en sí, o bien son capaces de sufrir, o bien tienen características similares a las de los humanos. El debate sobre los derechos de los animales se hace presente en el foro público, impregna códigos de derecho positivo, y despierta una pregunta hoy candente: ¿es de recibo hablar de "derechos de los seres vivos no humanos", o más bien lo exigido es una ética de la responsabilidad y del cuidado de la tierra y de los seres valioso que la forman?[16]

En la confluencia del mundo *ético y político*, en diálogo con los amigos de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, que lo son todos, pero no puedo dejar de mencionar a Javier Muguerza en representación de todos ellos, he intentado construir una noción de ciudadanía. En lo que respecta a una peculiar noción de ciudadanía, desde *Ciudadanos del mundo* (1997) vengo trabajando en la configuración de una teoría de la ciudadanía, que pretende recoger las distintas dimensiones que la componen. El punto de partida es el de una ciudadanía social, en el sentido de Marshall, que exige la encarnación de un inequívoco *Estado de Justicia*, la universalización de ese concepto, y su complementación con dimensiones ineludibles para una ciudadanía auténtica, que desembocan en una ciudadanía cosmopolita. Sin ella, mal podrá orientarse ética y políticamente el proceso de globalización.

En *ética del desarrollo*, el trabajo con la *International Development Ethics Association* (IDEA) ha resultado sumamente fecundo. En diálogo con colegas como Denis Goulet, desgraciadamente fallecido, David A. Crocker, Asunción Saint Clair, Desmond Gasper o Emilio Martínez, ha sido posible articular una nueva teoría que intenta articular la ética del desarrollo humano de Denis Goulet y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen[17].

En este mismo ámbito, la investigación interdisciplinar con colegas economistas en el seno de la asociación ALCADECA (Asociación Latinoamericana y del Caribe para el Estudio de las Capacidades Humanas) se centró en el estudio de las "adaptative preferences" y su peso en los criterios normativos para diseñar las políticas sociales, dirigidas a los sectores marginales, es decir, a los afectados peor situados en la sociedad. Es uno de los ámbitos más prometedores para cumplir la obligación moral de erradicar la pobreza y reducir las desigualdades, como se proponían los Objetivos de Desarrollo del Milenio y subrayan los Objetivos del Desarrollo Sostenible[18].

Estas líneas de trabajo están recogidas en diversas publicaciones y charlas, entre ellas, en el

[16] Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

[17] Adela Cortina, "Ética del desarrollo: un camino hacia la paz", *Sistema*, nº 192 (2006), 3-17.

[18] Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 29-38.

discurso de ingreso en la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* en 2008, que llevaba por título *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas*, un discurso al que respondió con un excelente texto Heliodoro Carpintero, y que se publicó más tarde como *Justicia Cordial*[19].

En el último tiempo nuestro grupo de trabajo ha desarrollado proyectos de investigación en un ámbito que intenta vincular la reflexión filosófica con las ciencias naturales, concretamente, con las neurociencias y con la biología evolutiva. El grupo reúne a profesores e investigadores de las universidades de Valencia, Castellón, Murcia y Politécnica de Valencia, y está formado actualmente por Jesús Conill, Domingo García-Marzá, Salvador Cabedo, Juan Carlos Siurana, Elsa González, Emilio Martínez, José Félix Lozano, Agustín Domingo, Elena Cantarino, Francisco Arenas, Sonia Reverter, Pedro Jesús Pérez Zafrilla, Javier Gracia, Pedro Jesús Teruel, Ramón Feenstra, Patrici Calvo, Lidia de Tienda, Daniel Pallarés, Joaquín Gil, César Ortega, Andrés Richart y Marina García Granero. El trabajo conjunto nos ha permitido llegar a interesantes conclusiones en Neurofilosofía Práctica, sobre todo en los ámbitos de la Neuroética, la Neuroeconomía y la Neurpolítica[20].

7. Ethica cordis

En lo que hace a las *limitaciones* de una ética mínima procedimental, el mismo José Luis Aranguren apuntaba en su cálido prólogo a *Ética mínima* una esencial: a fuer de insistir en una ética intersubjetiva –decía- estamos relegando una *ética intrasubjetiva*, una ética del sujeto, que se ocupe de la forja de su *carácter* con el ancestral objetivo de alcanzar la felicidad. La ética tradicional –continuaba- sitúa a la persona en el centro de su atención, le preocupa sobre todo esa ética del sujeto, y deja en un segundo plano lo que se ha llamado la "ética social". Sin embargo, en los últimos tiempos las tornas han cambiado y es la ética social la que ocupa la primera plana de la prensa filosófica, transformada ahora en ética intersubjetiva, mientras que la personal queda prácticamente arrumbada. ¿No convendría volver a la tarea, que emprendieron los filósofos griegos, de intentar forjar el carácter, el *êthos* de las personas con vistas a su felicidad, que es la meta a la que todos tienden?

Llevaba razón José Luis Aranguren. El saber ético desde sus orígenes está ligado al *êthos*, al carácter de las personas, que son las primeras actrices del mundo moral, y a la felicidad, la meta, el *télos*, al que todas tienden. El carácter –recordemos- es ese conjunto de predisposiciones, de hábitos, para obrar en un sentido u otro, que nos vamos forjando día a día, a golpe de elección. No tenemos más remedio que forjarnos uno, y por eso desde la Grecia clásica viene diciéndose con razón que más vale que sea bueno. Forjarse un mal carácter es, no sólo de inmorales, sino también de gentes sin seso. Forjarse un buen carácter, como el zapatero trabaja con esmero el cuero para buenos zapatos, es el mejor quehacer de las personas y, desde el último tercio del siglo XX y en este siglo XXI, entendemos que es la mejor tarea que pueden llevar a cabo también las organizaciones y las instituciones, aunque sea por analogía.

Las éticas procedimentales deberían reflexionar sobre su propia oferta y reconocer que,

[19] Adela Cortina, *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

[20] Adela Cortina, Nauroética y Neuropolítica, Tecnos, Madrid, 2011; Adela Cortina (dir.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, Comares, Granada, 2012.

aun sin decirlo abiertamente, están proponiendo un carácter dialógico, un conjunto de excelencias del carácter que predisponen a dialogar y dialogar bien. Estar dispuesta al diálogo con los afectados por las normas en las condiciones más próximas posible a la simetría, dejándose convencer únicamente por la fuerza del mejor argumento, requiere voluntad decidida y excelencias dialógicas. Sacarlas a la luz es necesario para una ética de los ciudadanos.

Como es necesario, yendo aún más lejos, contar con el mundo de los *valores*, y no sólo con el de las normas, por muy complejo que sea ese mundo, y con determinados *sentimientos*, con todo un bagaje que llevamos a la espalda desde nuestro ser moral.

Y es que en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética dialógica, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, era extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos. Por eso, reconocí en *Ética sin mora*, refiriéndome a la ética dialógica en la versión de sus creadores, Apel y Habermas que "una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias, las ofertas de felicidad; al derecho y a la política, la legitimación de normas y la formación de la voluntad; a las distintas comunidades y grupos, la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado 'moral'".

Desentrañar esos elementos morales que dan encarnadura humana a una racionalidad procedimental, transformando la ética procedimental en una ética de la razón cordial, ha sido la tarea de estos años, como también aplicarla a distintas esferas de la vida social. *Ética de la razón cordial* fue un hito en este sentido, pero los trabajos posteriores han permitido ir mucho más allá. En la Introducción a ese libro subrayaba una frustración: que la Real Academia Española no hubiera aceptado mi propuesta de incluir el vocablo "aporofobia" en el Diccionario de la Lengua, porque –a mi juicio- iba a seguir siendo el mal radical también en el Tercer Milenio. Pero más adelante los trabajos en neuroética y neuropolítica ha permitido sacar a la luz las bases biológicas de patologías sociales que dificultan construir sociedades democráticas, muy especialmente, de la *aporofobia*, y publicar un libro con ese título, que pretende hacer un diagnóstico de esa patología y proponer caminos de superación. Ése ha sido el último jalón en esta trayectoria, en la que tanto debo a tantos colegas y amigos, porque, como bien decía Mead, "somos lo que somos por nuestra relación con los demás".

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 29-38.

La filosofía de la historia entendida como teoría del presente

Manuel CRUZ

Universidad de Barcelona

Hablar en primera persona es siempre tarea complicada. Excepto para quienes están encantados de haberse conocido -especie ciertamente abundante, incluso en nuestro propio gremio-, para el resto el hecho de vernos obligados a ubicarnos en dicha perspectiva nos genera una particular incomodidad, a medio camino entre el pudor y la extrañeza ante uno mismo. Pero tal vez esta inicial resistencia no debería constituirse en obstáculo insalvable, sino, por el contrario, en plataforma de utilidad para cumplir adecuadamente con el encargo que nos convoca.

Propongo, para empezar a hablar, tirar del hilo de una frase extremadamente frecuente, tanto que no faltarán quienes la consideren un mero tópico sin mayor densidad teórica, pero que quizá señale la dirección adecuada para la reflexión. Me refiero al lugar común según el cual todos "somos hijos de nuestro tiempo". La utilidad del tópico acaso se haga más evidente formulándolo con otros términos. Concretamente con estos: uno intenta ir respondiendo a los problemas que le plantea su cambiante realidad sirviéndose de los instrumentos teóricos que va teniendo a su disposición.

No es mucho, me doy cuenta, pero tal vez suficiente para disipar del todo las resistencias iniciales. Hablar de uno mismo es, como creo que decía Unamuno, hablar del ejemplo que se tiene más a mano. Ejemplo, como queda claro desde las mismas palabras del autor del *Sentimiento trágico de la vida*, entendido como simple ejemplar, como mera muestra y en ningún caso como modelo o cosa parecida (acepción a la que suelen referirse las teorías de la ejemplaridad). De nuevo esto mismo lo podríamos formular con la jerga que nos es más propia y recordar aquellas afirmaciones que, para definir nuestra realidad como sujetos, hacían por los años sesenta del pasado siglo los entonces llamados estructuralistas: somos,

venían a decir, simplemente el resultado del entrecruzamiento y eficacia de estructuras anónimas subyacentes de diverso tipo (económicas, lingüísticas, antropológicas, psicoanalíticas...). No voy a reabrir a estas alturas semejante debate. Solo puntualizaré lo que me hace falta a los efectos de poder proseguir con mi relato. Sin rechazar lo que pueda tener de verdad la descripción estructuralista, nuestra especificidad, lo que hace que nos resistamos a pensarnos a nosotros mismos bajo la figura del muñeco del ventrílocuo (llámesele a este como se le llame: sociedad, historia, época, sistema o de cualquier otra forma) es esa distancia, no me atrevería a calificar de mínima, que introduce la reflexividad. Es la confianza en ella la que hace que sonriamos, aliviados en el fondo, al leer el "Pierre Menard, autor de *El Quijote*", del gran Jorge Luis Borges.

Vayamos pues de una vez a la pregunta que nos convoca. Que en el fondo no es otra que "¿cómo vine a parar aquí?" (donde "aquí" significa lo que he dado en trabajar y pensar a lo largo de muchos años). Habrá que empezar, supongo, por el punto de partida. Cuando inicié mis colaboraciones en el diario digital *El Confidencial* proporcioné una breve nota biográfica en la que empezaba diciendo, con una pequeña broma cómplice (que en este contexto se entenderá sin mayores problemas ni malentendidos) que nací en Barcelona el mismo año en el que murió Ludwig Wittgenstein, y añadía "coincidencia que con el tiempo decidió considerar como un presagio". Podría completar la broma diciendo que, cuando nací, con la segunda mitad del siglo, Barcelona era lo más parecido a Viena que había en el erial de la España franquista. Solo sería una broma. Ya me hubiera gustado que mi ciudad natal se hubiera parecido, ni remotamente, a la cuna de Wittgenstein y Popper.

Aunque tampoco querría cargar las tintas por el otro lado. Ni me tocó vivir el franquismo más sórdido ni mis primeras lecturas tuvieron lugar en el rincón más oscuro de la caverna filosófica española: eso es lo que señalaba mi broma. Como tampoco me tocó vivir las etapas más duras de aquel régimen. Franco designo a Juan Carlos de Borbón sucesor "a título de Rey" cuando yo tenía 18 años y este alcanzó la Jefatura del Estado seis años después. Durante los cuales, por cierto, cursé mis estudios de Filosofía, esto es, ya en los últimos años del franquismo.

En la conversación que mantuve con Ramón del Castillo como epílogo para el volumen colectivo *Vivir para pensar*[1] intenté describir con un cierto detenimiento el entramado de relaciones e influencias, amigos y profesores, de aquellos años. Las dos personas más determinantes en mi formación filosófica en esa época fueron dos de mis profesores, Emilio Lledó y Jacobo Muñoz (en el cual, a su vez, resonaba la voz de Manuel Sacristán). Ambos representaban tradiciones filosóficas, la hermenéutica y el marxismo, desigualmente influyentes en aquel momento. En todo caso, la relación entre las dos tradiciones no era vivida por los estudiantes de izquierda de la época como contradictoria, ya que en nuestro imaginario compartían un difuso carácter progresista en lo político y, sobre todo, lo que podríamos llamar, con enorme laxitud, una sensibilidad historicista en lo teórico.

Tanto es así que en el planteamiento de Louis Althusser, al que dediqué mi tesis de licenciatura, la cosa estaba clara: el marxismo contiene una filosofía (el materialismo dialéctico) y una ciencia (el materialismo histórico), que es precisamente una ciencia de la historia. Pero quizá lo que en aquellos momentos iniciales me atraía de lo histórico era la sensación de que me proporcionaba herramientas para comprender la evolución de la sociedad, de que aportaba el marco de sentido mayor en el que inscribir cualquier

[1] Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos, Concha Roldán (eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*, Barcelona, Herder, 2012.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 39-45.

acontecimiento, al tiempo que me nutría de argumentos para plausibilizar una determinada propuesta de transformación de lo existente. Ello era así porque en ningún caso la atención hacia el pasado perseguía quedarse a vivir ahí sino que, expresamente, era el camino de ida que solo podía finalizar, de vuelta, en el presente. La constatación, por más que sabida (especialmente entre los propios historiadores), merece ser subrayada porque permite entender cómo se pudo ir produciendo, sin trauma alguno, una determinada evolución en el signo de mi trabajo. Una evolución que ahora me parece no sé si acertada pero sí, en todo caso, coherente. Con otras palabras, ahora, esto es, con la perspectiva del tiempo transcurrido, me parece de lo más natural que haya tendido a definir la filosofía de la historia como una teoría del presente.

Pero no nos precipitemos en la narración de los acontecimientos. En ese tránsito de una concepción de la reflexión acerca de lo histórico más abstracta a otra mucho más concreta intervino de manera decisiva, tiendo a pensar yo ahora, la experiencia de la transformación política, ciertamente trascendental, que se produjo en España en aquellos años (me refiero a la Transición, obviamente) y, tal vez sobre todo, la emergencia de un nuevo relato colectivo que daba cuenta de dicha transformación en unos términos que no dejaban de generarme una cierta perplejidad. Una parte de la misma derivaba de la dudosa fidelidad de las narraciones emergentes, a menudo más cargadas de épica que de veracidad, a la realidad que yo creía recordar, lo que, ampliando el radio de la sospecha, me llevaba a poner en cuestión los mecanismos de producción de cualquier relato (incluidos todos aquellos, anteriores, que yo hasta ese momento había tendido a aceptar sin mayores objeciones). En definitiva, ni la interpretación de los cambios ni el signo de los mismos había ido en la dirección que, de acuerdo con mis esquemas, pensaba que cabía esperar. De ahí la pregunta con la que arrancaba mi libro *Narratividad: la nueva síntesis*,[2] una pregunta en el fondo profundamente autocrítica: ¿alguien entiende lo que nos pasa?

Debo decir, para no perder de vista la afirmación inicial acerca de mi condición de mero ejemplar, que en aquel momento coincidíamos en el interés por la filosofía de la historia más personas de mi misma generación, personas que luego han continuado cada una de ellas con su particular deriva. Dos casos me parecen particularmente significativos. Uno es el de Carlos Moya Espí, que tiene escrito un brillante prólogo al texto de Dilthey *Crítica de la razón histórica*[3] y otro el de Ángel Gabilondo, que publicaba por esos mismos años su magnífica monografía sobre Dilthey.[4] De esa coincidencia luego uno y otro salieron en una dirección diferente. Como es sabido, los textos posteriores de Moya se dirigieron hacia la filosofía de la acción y los de Gabilondo hacia Foucault.

En mi caso, las lecturas, por aquellos años, de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur me fueron conduciendo hacia una reconsideración de mi concepción de la filosofía de la historia que en cierto modo implicaba una reactivación de lo que, sin asomo alguno de pedantería, me atrevería a denominar mi sensibilidad hermenéutica. Por resumir el signo de la reconsideración, se trataría de ensanchar el foco de aquello que debe quedar iluminado por la reflexión metahistórica. O, parafraseando la formulación que Ricoeur aplica a la cuestión de la acción, plantear la necesidad de definir la *red conceptual de la historia*, esto es, el conjunto de conceptos interconectados que se hace cargo de una experiencia humana, rica y compleja, cuyo destilado final es el sentido (o eventual sinsentido) del presente.

[2] Manuel Cruz, *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986. Hay nueva edición en Valparaiso (Chile): Perseo, 2012.

[3] Barcelona, Península, 1986..

[4] Ángel Gabilondo, *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel, 1988.

Pues bien, en cierto modo las cuestiones en las que he intentado ir pensando en estos años constituyen nudos de dicho entramado. Es el caso de la acción humana, abordada en *¿A quién pertenece lo ocurrido?*,[5] de la responsabilidad y la identidad personal, tratadas en *Hacerse cargo*,[6] de la memoria y el olvido, estudiadas tanto en *Las malas pasadas del pasado*[7] como en *Acerca de la dificultad de vivir juntos*,[8] o de la temporalidad, planteada en *Ser sin tiempo*.[9] Pero, me importa destacarlo, es también el caso del amor, tematizado en *Amo, luego existo*,[10] que me ha interesado en la medida en que lo he entendido como una experiencia constituyente del sujeto, Todo ello por no mencionar los textos más directa y explícitamente conectados con la temática metahistórica como son *Adiós, historia, adiós*[11] o *La flecha (sin blanco) de la historia*.[12]

¿Qué se ha ido manteniendo a lo largo de todo este tiempo? Lo más básico, lo más nuclear, lo más constituyente, esto es, la tensión por capturar el nervio del presente. ¿Qué ha variado a lo largo de todo este tiempo? Dos cosas. La primera, la forma en la que se esperaba alcanzar dicha aprehensión. Manteniendo las palabras con las que finalizaba mi *Narratividad...*, hoy les atribuiría un contenido significativo diferente. Escribía allí, como respuesta a la inicial pregunta del libro, la ya mencionada "¿alguien entiende los que nos pasa?", esta frase, de resonancias difusamente *koselleckianas*: "entender el presente es medirse con el pasado y atreverse con el futuro".

La segunda cosa que ha variado, y de manera profunda, es el mundo mismo, la realidad que se pretendía comprender, supuestamente para mejor transformar. Resulta difícil mantener la compostura cuando algunos sostienen, con ridículo orgullo, que siguen pensando lo mismo que pensaban hace cuarenta años. Para ellos, por lo visto, acontecimientos como el hundimiento del imperio soviético y el fracaso del socialismo real, la centralidad política alcanzada por el discurso nacionalista en muchos lugares, el espectacular volumen de los flujos migratorios, las nuevas formas de terrorismo, la robotización generalizada del trabajo, la intensidad del control sobre nuestras vidas a que ha dado lugar el desarrollo tecnológico, el auge de los populismos, el cambio climático o, en fin, por no hacer este listado inacabable, el profundo malestar de los jóvenes ante la clausura de sus expectativas, no tienen suficiente entidad como para poner en cuestión lo que ya pensaban hace décadas.

En verdad, eso que llamábamos, no sin cierta alegría, *el mundo* o *la realidad* ha sufrido tantos cambios que no solo se ha visto afectado el contenido de la transformación a la que manifestábamos aspirar sino que incluso la aspiración como tal ha sido puesta en cuesta en cuestión, sustituida en muchos casos por la reivindicación de conservar lo que de bueno aún pudiera quedarnos. ¿Cuántas reclamaciones de diverso tipo empiezan hoy por la palabra "salvemos"... (y a continuación lo que corresponda)? Desde esta perspectiva, parece evidente la necesidad de revisar las categorías políticas convencionales, atendiendo, entre otras cosas, a que el término «conservador» probablemente se haya convertido en un término profundamente

[5] Manuel Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995.

[6] Manuel Cruz, *Hacerse cargo*, 1ª ed. en Barcelona, Paidós: 1999, nueva edición en Barcelona, Gedisa, 2015, con prólogo de Roberto Esposito.

[7] Manuel Cruz, *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2005.

[8] Manuel Cruz, *Acerca de la dificultad de vivir juntos* , Barcelona, Gedisa, 2007.

[9] Manuel Cruz, *Ser sin tiempo*, Barcelona, Herder, 2016.

[10] Manuel Cruz, *Amo, luego existo*, Madrid, Espasa, 2010, 2ª ed. en Austral: 2012, y edición en Argentina: EUDEBA, 2013,

[11] Manuel Cruz, *Adiós, historia, adiós*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2012. Hay edición argentina en Fondo de Cultura Económica, 2013.

[12] Manuel Cruz, *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona/Bilbao, Anagrama/Devenir, 2017.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 39-45.

inadecuado. Como señalaba con aguda ironía Manuel Sacristán, los conservadores de nuestro tiempo lo único que conservan es el registro de la propiedad, transformando en su provecho todo lo demás. De ahí que, en un momento dado,[13] me atreviera a proponer una reformulación –quiero pensar que respetuosa– de la vieja tesis: hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él.

A la vista de esto se entenderá mejor mi afirmación anterior (calificada entonces como *koselleckiana*). En efecto, ¿qué significado atribuir a esa doble relación con el pasado y el futuro que allí se postulaba cuando ambos elementos, en caso de subsistir de algún modo, ya no significan lo mismo que entonces?, ¿no debería reconsiderarse el estatuto de lo que yo mismo sostenía en la introducción a mi *Filosofía de la Historia*,[14] aquello de que "el presente respira por la historia", y pasar a pensar dicha tesis más en clave de *desideratum*, de aspiración, que de descripción, a la vista de que ese presente parece haber decidido desentenderse por completo del pasado y considerarse a sí mismo completamente nuevo, absolutamente *otro*?

Que la tesis se quede en mera aspiración no rebaja su importancia, en la medida en que se trata de una aspiración tan necesaria como urgente. Porque a lo que parecemos abocados es a una creciente ininteligibilidad, resultado más de la ignorancia que de la opacidad (aunque también la haya). Las dos categorías mayores sobre las que parecía cabalgar una determinada manera de entender nuestra plena inserción en el propio tiempo, la memoria y el proyecto, se han ido viendo desactivadas conforme se iban generalizando en el imaginario colectivo tanto la desconexión respecto al pasado como la oclusión del futuro. El efecto final, la confluencia de la crisis de ambas categorías ha desembocado en el presentismo en el que vivimos inmersos, y que quedaba maldecido al final de *Adiós, historia, adiós* ("maldito presente, que todo lo engulle" eran las últimas palabras del libro). El presentismo propio de nuestra época tiende a ser, por añadidura, como intenté mostrar en *Ser sin tiempo*, un *presentismo del instante*., Un lugar, por cierto, definido en ese mismo texto como "extremadamente angosto para quedarse a vivir". Todo lo cual convierte en aún más ineludible la mirada histórica, si queremos no naufragar en el adanismo que parece haber alcanzado carta de naturaleza en todos los ámbitos de la vida social.

Y es que, a fin de cuentas, el que desconoce su condición histórica se comporta igual que esos ignorantes que suelen declarar, ufanos, "es lo que yo siempre digo...", como si fueran a anunciar una original aportación, y a continuación repiten algún refrán popular o incluso la frase de algún clásico. De ellos se podría predicar, con palabras sin duda mejores, la afirmación marxiana según la cual no lo saben pero lo hacen. Lo que significa: obedecen a aquellas instancias que les constituyen sin ápice alguno de reflexividad, esto es, no solo sin saberlo sino, peor aún, creyéndose los soberanos de aquello a lo que vienen sujetos.

Tal vez haya quien pueda pensar, a la vista de algunas de las cosas que he publicado en los últimos tiempos, que mis afirmaciones anteriores han sido hechas mirando de reojo a sectores pertenecientes a las nuevas generaciones que han irrumpido en la vida pública utilizando un lenguaje y unas categorías que a algunos nos recuerdan vívidamente al lenguaje y categorías de los viejos progres. No se trata, convendrá subrayarlo, de censurar este hecho. Se trata de si esta manera de hablar da cuenta (o no) de la realidad que estamos viviendo. Que han irrumpido en las diferentes esferas de la vida pública escena política unos nuevos

[13] Concretamente en mi *Hacerse cargo, op. cit.*, pág. 48.

[14] Manuel Cruz, *Filosofía de la Historia,* Barcelona, Paidós, 1991 (nueva edición, corregida y aumentada: Madrid, Alianza, 2008).

protagonistas está fuera de toda duda, pero ¿acaso su condición de tales garantiza sin más que entiendan bien aquello que protagonizan? Es obvio que no porque si bastara con eso, ¿cómo dirimir, entre dos contemporáneos con visiones enfrentadas, quién entiende mejor lo que le pasa? Era a esto a lo que intentaba referirme con mi alusión anterior al adanismo.

Pero atender al presente, esforzarse por dar cuenta de él, implica asumir las profundas y constantes transformaciones que en el mismo no dejan de producirse. Al lado de los elementos que permanecen a lo largo de devenir histórico, constituyendo las líneas de fuerza que permiten definirlo como proceso unitario al tiempo que justifican la aspiración a interpretar su deriva, no cabe duda de que los elementos inéditos que no cesan de irrumpir como consecuencia de múltiples factores de diversa naturaleza (tecnológica, económica, demográfica...) complican tanto la explicación como la interpretación de lo que nos va pasando. Semejante complicación en ocasiones obliga al filósofo de la historia que no ha renunciado a entender su presente más inmediato a proporcionar lo que bien podríamos denominar *cápsulas de inteligibilidad* con los formatos y en los espacios que tiene a su disposición.

Con esto tiene que ver la afirmación que aparecía en la misma nota biográfica a la que aludía al principio de mi intervención y que ahora cabría recuperar bajo una nueva luz: "[Manuel Cruz] entiende que en la sociedad actual la actividad del filósofo se debe desarrollar en un doble escenario, el académico propiamente dicho y el que podríamos denominar mundano", podía leerse allí. No se trata únicamente de que el filósofo deba esforzarse por hacer oír su voz extramuros de la academia, en cualquier ámbito en el que pueda encontrar interlocutores para su mensaje. Es que, además, no puede permanecer ajeno a la reflexión acerca de los acontecimientos que conforman lo que llamamos actualidad. José Antonio Zarzalejos, un periodista cuya capacidad de análisis admiro profundamente, recordaba hace no mucho la afirmación de Albert Camus según la cual el periodista es "el historiador del día a día". Pues bien, demos el paso que falta y concluyamos que le cumple al filósofo de la historia empeñado en elaborar una teoría del presente atender reflexivamente también al día y día, y proyectar sentido (o constatar el sinsentido) de cuanto nos ocurre.

No descubro nada, y menos en este foro, si señalo que si algo define de veras al filósofo es, por encima de cualquier otro rasgo, la curiosidad y la capacidad de poner en cuestión cuanto le rodea. Pero del hecho de tomar en serio semejante caracterización se sigue que el adjetivo que le añadamos al término ("académico", "profesional", "mundano", "sistemático" o cualquier otro) en cierto modo es lo de menos, ya que de lo que informa únicamente es del tratamiento al que somete aquello que finalmente le ha dado que pensar.

Entiéndaseme bien: no pretendo reconvertir al filósofo de la historia tradicional en filósofo de la vida cotidiana en la sociedad de hoy. Pretendo señalar que los materiales con los que debe trabajar para ir elaborando esa teoría del presente a la que aspira no son únicamente de naturaleza libresca. Por poner solo un ejemplo: en ocasiones, para comprender el específico modo en que en el imaginario colectivo actual de nuestras sociedades se representa la relación con el pasado, resulta de mayor utilidad considerar la imagen del mismo que ofrecen nuestros parques temáticos, en la que se destaca nuestra extrañeza, nuestra exterioridad respecto a nuestros antepasados (qué raro vivían, qué cosas tan pintorescas hacían, qué costumbres insólitas tenían, que extraños sentimientos les embargaban) que cualesquiera otros materiales.

Mi persistente -e incluso acrecentada últimamente- voluntad de intervenir en el espacio público, de utilizar esa nueva *ágora* que son los medios de comunicación para intentar pensar también desde ellos responde a este convencimiento. Y de la misma forma que alguna vez he afirmado a propósito de la tarea filosófica en general que hemos de ir a buscar a nuestros

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 39-45.

interlocutores dondequiera que estén, y no mantener la actitud de estar, como diría un castizo, *a verlas venir* (aunque el lugar desde el que se las vea sea tan confortable como la academia), así también con el transcurso de los años me ratifico en el convencimiento de que no hay temas filosóficos propiamente dichos por oposición a temas no filosóficos (por ejemplo, por banales), sino tratamiento filosófico de cualquier tema.

A poco que se examine con un mínimo de atención se percibirá que lo que estoy proponiendo no resulta particularmente novedoso ni diferente a lo que se anda proponiendo en otros ámbitos. Y si, por mencionar uno con el que mi trabajo pretende mantener una íntima relación, el del discurso histórico, ha quedado plenamente aceptada por la comunidad de historiadores la existencia de algo que antaño resultaba conceptualmente casi inconcebible, esto es, la historia del presente, ¿qué razón sólida habría para rechazar la posibilidad de que el filósofo de la historia tome como objeto privilegiado de su reflexión a ese mismo presente?

La cuestión, repito, no es la presunta dignidad del objeto, sino la del tratamiento. Lo que define la sensibilidad histórica (sea la del historiador, sea la del filósofo) es precisamente su querencia por inscribir aquello que despierta su curiosidad en el marco general que, según él, le es más propio, esto es, en el que permite hacerlo inteligible: el pasado del que es desembocadura. Por eso, quien cree estar inaugurando el mundo permanentemente queda condenado a no entenderlo. En el mismo sentido y de la misma manera que quien solo aspira a dar cuenta del presente, mondo y exento, nunca alcanzará de verdad a hacerse cargo de él.

El destino de pensar en español

Apuntes de una biografía intelectual

Pedro CEREZO GALÁN

Universidad de Granada

No me propongo presentar el programa de una disciplina filosófica, ni siquiera la matriz intelectual de una tendencia de pensamiento, que está cobrando en España una gran actualidad. Me refiero al mal llamado "hispanismo filosófico", que ha logrado avivar entre nosotros, después de muchos años de ignorancia y desidia, el interés por el pensamiento español. No encuentro, sin embargo, afortunado este nombre, pues *hispanismo* es el cultivo de la cultura hispánica sin discriminación de sus áreas ni de los países en que se produzca, sea la España europea o las Españas de América, que forman una formidable constelación cultural, aparte de que el rótulo de "hispanismo" debería abarcar al resto de las lenguas vivas en la Península ibérica y convertirse en un paniberismo al uno u otro lado del Atlántico. Esta es la mejor contribución que podríamos hacer a la unidad intercultural de nuestra convivencia y a la dignidad y prestigio de esta empresa en el mundo. Pero el argumento capital es que el pensamiento español, con excepción del que responde a los cánones de Escuela, está "difuso y líquido en literatura", como ya vió Miguel de Unamuno, y no cabe separar el espíritu de la letra, ni el contenido de su género de expresión. Tampoco me gusta el nombre de "pensamiento literario", con lo que parece reducirse su alcance con respecto al "pensamiento filosófico", que actuaría como su canon analógico primordial. Se olvida que la filosofía se ha cultivado, desde sus inicios, en los más diferentes géneros literarios, --el poema, la carta, el diálogo, el aforismo; por lo general, el ensayo, en ocasiones, incluso el manifiesto, y en otras, el tratado sistemático—y que, además, no es una especialidad, en el sentido acuñado por las ciencias para acotar su área específica de conocimiento objetivo, sino una visión del mundo

con pretensión de totalidad y universalidad. El especialismo está reñido sustancialmente con el espíritu de la filosofía, surgida con la vocación sinóptica del Uno /todo, el *hen kai pan*, que ha resonado en su historia desde las primeras proclamas de Parménides y Heráclito hasta el grito de combate del Romanticismo, frente al objetivismo de la Ilustración. Despiezar la filosofía en distintas disciplinas, que se pretenden autónomas, --la ontología, la lógica, la ética, la estética y las muy diversas filosofías de segundo grado, o de tercero, y así hasta el infinito, es una ocupación bárbara y regresiva, solo explicable por tradiciones de escuela y malsanos hábitos académicos, o por mimetismo científico, pues ningún gran pensamiento se nos ha dado descoyuntado, en piezas sueltas, sino vivo y enterizo como un cuerpo orgánico. Valgan estas consideraciones, a vuela pluma, para justificar, como dije al comienzo, que no me proponga hacer la apología de una disciplina académica ni de un movimiento filosofante Para no encallar en ciertos tópicos disciplinares, no tendré más remedio que hablar de mí mismo, que como dijera Montaigne, es lo que más me concierne y tengo más cercano, Intentaré dar un ejemplo de cómo he conducido mi propio pensamiento, en un testimonio biográfico acerca de la gestación de mi orientación intelectual.

1.- Orígenes de mi vocación

Tampoco se trata propiamente de mi vocación, vagamente humanística allá por los años cincuenta de la pasada centuria, entre la filosofía, la literatura y la filología grecolatina, que me llevó a vivir la muerte de Ortega y Gasset, en 1955, como un acontecimiento decisivo. Los jóvenes universitarios de entonces lo sentimos en carne viva. Yo había leído de adolescente *La rebelión de las masas*, pero no tenía conciencia clara de lo que significaba aquel nombre en la cultura española. Pero a la luz de los comentarios elogiosos y testimonios doloridos en la prensa, de las lamentaciones de sus discípulos por su pérdida, llegué a la conclusión de que se nos había muerto el gran maestro que nunca tuvimos. Un aciago destino nos arrebataba al maestro, que ya antes nos había secuestrado la censura política. Sentí rabia e indignación, y una gran orfandad, y creo que muchos de mis compañeros compartían esta dolorosa impresión. Aún recuerdo su mascarilla mortuoria en la primera página de ABC, con sus párpados cerrados y terrosos, contrastando con aquel intenso brillo de su mirada, que lucía en otras fotografías publicadas. La filosofía comenzó siendo para mí el rostro de aquel hombre. Y entonces, encarándome con estas imágenes luctuosas, sentí la necesidad de conocerlo, de leerlo con avidez, con voluntad de desquite por cuanto se nos había robado. Y asi fué como acabé por internarme por su senda. Quizás entonces surgiera en mi subconsciente el deseo de dedicarle algún día una obra, También había leído de adolescente *El sentimiento trágico* de Unamuno. Estos dos libros eran todo mi bagaje filosófico por aquella época. Los dos me abrieron parajes muy recónditos y entrañables en un panorama de problemas y de ideas, por donde se iba a abrir mi propio camino de pensamiento.

Luego vino la “ocasión de especializarme”, -- escribo la frase entre comillas, dejando traslucir una punta de ironía por lo que entrañaba de casi uniformidad mental en aquella triste y turbia hora de España. Fue una época de lecturas y contralecturas, intentando remediar la penuria, casi general, del horizonte académico filosófico del país, instalado por lo general, salvo honrosas y preclaras excepciones, en una Escolástica trasnochada y codificada en su dogmatismo. ¡Ojalá hubiera sido, al menos, la neoescolástica de Lovaina!, Tuve, no obstante, la suerte, -- yo diría la gran fortuna-- de tomar contacto, todavía siendo universitario, con algunos pensadores supervivientes de la Escuela de Madrid, discípulos de Ortega y de Zubiri, que a contracorriente mantenían la llama de la cultura intelectual y civil de

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 47-59.

la IIª República, como José Luis Aranguren, Pedro Laín, Julián Marías --, la levadura de la regeneración de España en el sentido de la modernidad, entre la Fenomenología y los nuevo aires de la Analítica existencial y la Hermenéutica, y por aquellos parajes me abrí a la cultura foránea. Mis primeros trabajos académicos " La estética en el pensamiento de Heidegger", El concepto de realidad (*ousía*) en Aristóteles", todavía bajo la influencia de la potente lectura heideggeriana del Estagirita, ", "Libertad y existencia en la filosofía contemporánea", se hicieron por estos rumbos, y algunos de ellos, fraguaron en el círculo de los llamados Congresos de filósofos jóvenes, que surgieron con mi generación. Y, al fin, después de las titulaciones, tuve la gran ocasión de salir al extranjero por necesidad vital, al igual que salían los trabajadores emigrantes, unos a la conquista del pan y otros de la conciencia de lo que pasaba en el mundo. De Alemania traje un conocimiento de primera mano de la hermenéutica en contacto con Georg. Gadamer,--había aparecido por aquellos años *Verdad y método*, de tan honda influencia en mi formación filosófica--, y mi interés por la obra de Kant y Hegel, suscitado en mi trato académico con Kramer y Dieter Henrich respectivamente. Después, vino el forzoso regreso a España, a destiempo, acuciado por la otra necesidad de hacer oposiciones a Cátedra, por entonces muy reñidas por motivos académicos y políticos,

2.- El surgimiento de una orientación

A mi vuelta de Alemania mis trabajos presentaron otro signo, quiero creer que de madurez, moviéndome en más amplios horizonte Mis primeros ensayos fueron "La reducción antropológica de la ontoteología en Kant", "El fundamento de la metafísica en Leibniz", y sobre "El argumento ontológico". Yo iba o creía ir, como dijera Ortega de sí mismo, para *Gelehrte* a la alemana, pero las necesidades y apremios de la circunstancia española cambiaron mi signo, Todavía cuando llegué a Granada, en 1970, o mejor me trajo a ella mi destino académico, presté especial atención a la obra de Hegel, y mis primeros seminarios con los profesores ayudantes de Cátedra, pues todavía aquella Universidad no contaba con la Sección de Filosofía, versaron sobre *La Fenomenología del espíritu* de Hegel, y al curso siguiente, sobre *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, círculos de trabajo en que procuré introducir, como recuerdan los asistentes en alguna publicación colectiva, la metodología aprendida en Alemania de protocolos analíticos de comentario y franca confrontación de perspectivas en el contexto bibliográfico disponible. Pero pronto me tentó, como a tantos españoles a lo largo de la historia, el empeño fundacional, en este caso de una Sección de filosofía, la primera en Andalucía y casi en el sur de España, exceptuando la de Murcia, y este empeño me obligó en gran medida a torcer el rumbo. Algún colega, muy poco entusiasta pese a su juventud académica, intentando disuadirme, me advirtió de que me iba a complicar la vida. Y así fue en efecto. Me ví embarcado en una aventura, que me obligó a multiplicarme, a estar en diferentes frentes de enseñanza, a cubrir muchas necesidades académicas, formando a la vez a mis alumnos y a mis propios colaboradores. Durante algunos años, tuve que enseñar de todo o casi todo a las primeras promociones de la Sección de Filosofía. Fue un esfuerzo arduo e intenso de estudio, obligado por mi propio compromiso fundacional, al que debo haber asentado sólidamente mi formación académica y librarme del maleficio del especialismo. La Sección me brindó la oportunidad de quedarme en la ciudad de Granada, que ha sido para mí un destino existencial propicio, amable y fecundo, y constituyó, a la vez, un gran desafío para cuantos participamos en esta gran empresa cultural, que nos hizo crecer juntos, aprendiendo unos de otros en una franca y leal comunicación.

Paralelamente a mi actividad docente ordinaria, en el campo de la filosofía, participé en algunos cursos para extranjeros, que celebraban cada año regularmente en la Facultad de Filosofía y Letras Granada, y a los que acudían jóvenes norteamericanos deseosos de conocer la cultura española, también en su faceta más propiamente intelectual. Recuerdo haberles enseñado sobre la mal llamada generación del 98, cruzada con el pensamiento regeneracionista. Al filo de aquellas enseñanzas, se despertaron, en largas conversaciones con los alumnos, problemas y cuestiones que afectaban al destino histórico de España en la cultura europea: ¿por qué la singularidad de la cultura española?¿qué había significado el carácter excéntrico de la posición de España dentro de la modernidad? ¿a qué se debía la intensa experiencia del alma trágica en nuestra literatura?.. Cuestiones de este jaez se intensificaron al filo de los años de la transición democrática tras la muerte natural de la dictadura franquista, --su muerte cultural ya había acaecido mucho tiempo antes-- y con los nuevos aires de profunda renovación de la vida española. A menudo, durante aquellos años, preguntas parecidas sobre el futuro de España me asaltaron con insistencia en conversaciones con profesores visitantes o a preguntas de periodistas, cuando fui decano de la Facultad. ¿Cuál era la actitud de los intelectuales ante el problema de España, de qué tradición veníamos, qué proyectos culturales abrigábamos para el futuro del país? Tuve entonces conciencia de la gravedad de estas preguntas, que me concernían en lo más íntimo de mi vocación, y, a la vez, del vacío intelectual, concretamente de mi generación, ya en la vida pública, para afrontar las graves responsabilidades del momento. Me sentí un intelectual sin raíces y sin rumbo histórico, un estudioso voraz en filosofía, pero sin implantación existencial en su propia historia y cultura. Comprendí que no podía seguir siendo un cultivador de la filosofía, si no lo sustentaba en una genuina vida intelectual. Y en aquel clima de perplejidad y ansiedad surgió mi orientación intelectual decisiva. No era por el hispanismo filosófico, como una tarea erudita, sino por el empeño de ser un intelectual español.

El problema para mi generación, a la altura de 1980, formulado en términos políticos, era cómo armonizar libertad y solidaridad en aquella nueva hora de España; y en términos existenciales cómo encontrar una cultura de la persona, esto es de la conjugación del individuo y la comunidad, en una época en que el desarraigo de la existencia y el nihilismo práctico de valores tiene sumida a la existencia en un escepticismo vital. En el trasfondo, el problema teórico era el nihilismo, tras la quiebra de la gran metafísica de Occidente y los grandes relatos. Nunca me ha satisfecho, por razones intrínsecas a mi vocación ontológica, moverme en esa vaga ola de un pensamiento postmetafísico de ascendencia en Nietzsche y Heidegger. Creo que en él naufraga el nervio de la gran tradición del pensamiento occidental, desde la Ilustración al idealismo alemán. Tampoco se trata de una restauración metafísica a contracorriente de la historia. Pero creo que la posición correcta ante el nihilismo, no consiste ni en prologarlo en ecos y figuras crepusculares de pensamiento, ni en saltárselo a la torera, sino en atravesarlo, como ya intentó el propio Heidegger en su lectura de Nietzsche, a contracorriente de las lecturas nacionalsocialistas de la época. Atravesarlo quiere decir trascendiéndolo desde dentro, hacia un pensamiento mitopoyético o simbólico, al estilo de Hölderlin, o hacia la recuperación de una Ontología fundamemtal, al modo de la planteada por Heidegger y en España por Zubiri, o, en fin, hacia una Teoría crítica de la cultura, en la línea de la Escuela de Frankfurt, que recupere, como ha intentado Habermas, una forma más alta y compleja de Ilustración, purgada del objetivismo intelectualista. Creo que la filosofía española tiene algo que decir al respecto, partiendo de una tradición que ha querido hacer de la vida concreta, temporal y carnal, el centro de la reflexión filosófica.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 47-59.

3.- La asunción de la modernidad

Fruto de estas inquietudes fue mi primer libro sobre *Poesía y filosofía en Antonio Machado*, aparecido en la prestigiosa sección de "románica hispánica" de la editorial Gredos, en 1973. Antonio Machado, poeta-filósofo, intelectual de prestigio, se convirtió en mi *daimon* tutelar. Ya lo había leído profusamente en mis años juveniles, especialmente al poeta, junto con Bécquer y Juan Ramón Jiménez, mi trío poético entrañable, pero ahora se destacaba Machado en mi interés, tanto el poeta existencial como el pensador civil, en sus apócrifos, y sobre todo, el recio intelectual comprometido con la causa de la IIª República y pensador militante durante la Guerra civil española. La extraña mezcla de cristianismo cordial con republicanismo esencial, troquelada en un humanismo cálido, en gran parte inspirado en la Institución Libre de Enseñanza, me tenía admirado, a la par que me fascinaba su modo de conjugar filosofía y literatura, a la búsqueda de una palabra originaria con la doble luz del canto y la meditación Desde entonces no he cesado de leerlo y de abrir en su lectura nuevas sendas como prueba mi más reciente libro "*Antonio Machado en sus apócrifos: una filosofía de poeta* (Editorial de la Universidad de Almería, 2012). Por aquellos años redacté también un largo estudio sobre "El pensamiento filosófico: de la generación trágica a la generación clásica. Las generaciones de 1898 y de 1914", que mereció ser publicado en la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal (Espasa-Calpe,1993, tomo XXXIX, pp131-315), y que fue la base de mi libro posterior sobre *El mal del siglo.*

De Machado erá fácil pasar, por su ascendencia espiritual, a Miguel de Unamuno, a quien tenía el poeta andaluz por su verdadero maestro y quería con toda el alma, y, por la otra ascendencia académica, al que fuera su profesor en la Universidad central, don José Ortega y Gasset, al que admiraba, sin duda, pero con alguna distancia por su ambigua posición política entre el liberalismo y el socialismo. Los sendos libros que dedique a estos autores, entre 1984, *La voluntad de aventura en Ortega y Gasset* (Ariel) a 1996, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Trotta), me permitieron ampliar y repensar lecturas de juventud desde una coyuntura, en la transición política de los años ochenta, análoga, en muchos sentidos, al clima auroral de la IIª República. Ambos, por lo demás, podían contraponerse en su actitud crítica, desde el ademán impaciente y exasperado del vasco, excitador y despertador de conciencias, poeta/profeta de una regeneración profunda de España, al gesto crítico sombrío del pensador madrileño, retirándose de la escena política, para poder meditar. Distintas eran también sus empresas intelectuales: Unamuno buscaba la regeneración de España por la vía de una revolución ético/religiosa, en que se fundía el cristianismo liberal protestante con el liberalismo político anglosajón frente al dogmatismo y la inercia heredados de la educación católica. Partía de la convicción de que España necesitaba una reforma profunda, de su mentalidad religiosa tradicional, y pensaba con Amiel, que no es posible un Estado liberal con una religión antiliberal. Ortega, en cambio, procediendo del regeneracionismo gineriano, buscaba una reforma de la mentalidad de signo ilustrado, conjugando el pensamiento crítico moderno con la moral autónoma. En cierto modo, sus actitudes eran antitéticas, pues se inspiraban, la de Unamuno en la subjetividad sentimental o cordial con sus exigencias trascendentales de sentido, y la Ortega, en el objetivismo normativo de la ciencia moderna. Ambos también, sin embargo, pese a sus profundas diferencias, mantenían la pretensión de fundar la filosofía, no en principios abstractos, sino en la vida, lo que les llevó respectivamente, en un caso a una analítica existencial pre-existencialista, y en el otro, y en Ortega, a formular el proyecto de una razón vital.

A este dúo antifónico, se vino a unir muy pronto, en mi interés, mi investigación sobre la obra de Javier Zubiri, que había procedido, como Ortega, desde la disidencia de la Fenomenología a la búsqueda de una Ontología fundamental. A través de la obra de estos tres pensadores, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, España se ha incorporado plenamente al pensamiento contemporáneo de una forma viva y creadora. Como en miniatura prodigiosa, y en el arco de treinta años, desde la raya de 1912-1914, en que aparecen los ensayos fundacionales del pensamiento español contemporáneo, *Del sentimiento trágico de la vida,* de Unamuno, y *Meditaciones del Quijote,* de Ortega, respectivamente, hasta 1944, fecha de *Naturaleza, Historia, Dios,* de Zubiri, España asume el legado filosófico de la modernidad y sienta las bases de una filosofía original autóctona. Ésta es la hazaña intelectual de estos pensadores. Lo asombroso del caso es que este intenso ciclo de pensamiento acierta a dibujar con trazos vigorosos tres paradigmas de filosofía -el trágico de Unamuno, el reflexivo de Ortega y el especulativo de Zubiri-, en brega creadora con tres nudos decisivos de la crisis interna de la modernidad. Y toda esta "gigantomaquia", por nombrarla con un viejo y bello nombre platónico, acontece por caminos trenzados internamente en una vigorosa disputa por la cosa misma. Ortega ensaya su camino de pensamiento en réplica crítica a la propuesta unamuniana, contraponiendo dialéctica a tragedia, e invirtiendo así el camino con que Unamuno había desembocado en la tragedia a resultas de la quiebra de una razón raciocinante. Y, a su vez, con la misma interna necesidad, a Ortega replica Zubiri con la pretensión de superar desde dentro el límite antropológico de la metafísica de la razón vital. Explorar este denso juego de relaciones me obligó a un ensayo de similitudes y diferencias, afinidades y contrastes, con el fin de resaltar en una apretada síntesis los rasgos más sobresalientes de los respectivos *paradigmas.* Tal comparación no podría llevarse a cabo sin contar con un friso común de trasfondo. En los tres casos se trata de *filosofías de la vida,* que pretenden responder a una *crisis histórica* de la razón, analizada en distintos escorzos, alumbrando así una *nueva praxis.* Hay, pues, una secreta conexión que enlaza, pese a sus diferencias, la idea unamuniana de existencia, la tesis orteguiana de la vida como realidad radical y la zubiriana de la inteligencia en cuanto sentir originario, como tres respuestas alternativas al problema de la vida en un tiempo de necesidad.

4.- Las facticidades de la razón

Mientras llevaba a cabo estas investigaciones se me fueron haciendo claras las condiciones de una verdadera vida intelectual. No hay un pensamiento puro, depurado de toda escoria material, entre otras razones, porque, como ironizaba Unamuno, el agua químicamente pura es impotable. Por el contrario, el pensamiento es agua de buen manantial, filtrada en caverna, --en aquella caverna donde situaba Platón la primitiva condición humana--, y arrastra sales culturales, que son indispensables para la vida del hombre. Hay tres facticidades ineliminables, que envuelven el pensar: la lengua, la historia y el lugar de nuestra inserción en la realidad. Ante todo, la lengua como un destino, en que se encuentra inexorablemente cogido todo pensamiento, incluido el filosófico; cogido en sus raíces etimológicas, en sus imágenes matriciales, en sus campos semánticos, en sus expresiones características, en su articulación lógico/sintáctica, en suma, en su estilo o modo peculiar de significar y articular el mundo. Al igual que la poesía pone a la lengua en emergencia de significado al llevar sus reglas al límite de la transgresión, la filosofía la fecunda, la deja grávida y pregnante, cuando hace explotar sus raíces significativas, al contacto con la realidad, y las rearticula en nuevos constructor teóricos. La tarea de hacer del castellano una lengua filosófica ha sido en España

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 47-59.

muy reciente. Más allá de los primeros tanteos en ensayos filosóficos en el Renacimiento y su posterior elaboración literaria más que propiamente técnico/filosófica en el Barroco, el castellano no ha sido trabajado, esto es, reacuñado y estilizado filosóficamente hasta el siglo XX, en la primera mitad del siglo, en que España se incorpora creativamente a la modernidad con las figuras de Unamuno, Ortega y Zubiri. Se puede afirmar sin exageración que estos tres pensadores, por tener genio filosófico, han logrado con distintos recursos, hacer del español una lengua apta para la gran cultura filosófica. Esto significa, no sólo que sea posible pensar en español, recriando en la propia lengua todo lo que ha sido pensado filosóficamente fuera de ella, sino algo más fundamental, a saber, que hay una potencia (*enérgeia)* estilístico/ expresiva, genuinamente española, capaz de generar matices, enfoques, perspectivas propias en el orden del pensamiento. De ahí que "recrear más que imitar" debiera ser nuestro lema, y, sobre todo, "crear y experimentar según el propio genio de nuestra lengua", atreviéndonos a pensar al modo filosófico y según un estilo español.

La otra "facticidad" del pensamiento es el tiempo o la historia como curso y sistema de experiencias, según Ortega, en que se desenvuelve la vida humana, tanto la individual como la colectiva. ¿Cómo podría el pensamiento liberarse de su inherencia en la historia, de su propio nivel histórico y de sus específica situación, sin diluirse en mística o en música celestial?. La historia es lo grave porque le da el pensamiento la urgencia e inminencia de un acontecimiento trabado dramáticamente con el pulso de la vida. Unamuno se refería a la intrahistoria para significar el sedimento interior de la historia, que van dejando los acontecimientos, en el fondo del alma colectiva, como el limo fecundo de la futura creatividad. Allí, en la intrahistoria, se filtran --dice-- elementos "de *materia* nacional", es decir, experiencias colectivas, modos de sensibilidad y sentimentalidad, costumbres o *mores*, disposiciones reactivas o pro-activas--, cuya urdimbre va determinado un modo de ser. "Esto --agrega Unamuno-- en filosofía es enorme, es el alma de esta conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intra-filosofía" (OC,I, 788).

Por último, hay una tercera "facticidad" del pensamiento según su lugar de "instalación" en la realidad. No es cierto que el pensamiento sea ubícuo, como no sea el puro y formalizado. El pensamiento se debe a la circunstancia en que nace, sustentado e instado por una experiencia determinada de su situación, desde la meramente material y hasta geográfica a la social. No es preciso para ello caer en la fantasía positivista de asociar, al modo determinista, las peculiaridades del lugar y las formas del espíritu. No hay un "espíritu territorial", como sostiene Ganivet, pero sí un lugar o escenario del espíritu en acción. España, península extrema, cabo de Europa, -- Juan de Mairena la llama humorísticamente "rabo de Europa sin desollar--, farol de cola o punta de lanza, según se prefiera, encrucijada de Europa, África y América, --circunstancia ésta que ha determinado en buena parte su historia y el carácter híbrido de su cultura-- no puede pensar haciendo abstracción de su incardinación en un juego de fuerzas geoculturales y geopolíticas reales, cada vez más visibles y actuantes en un mundo marcado por el pluralismo cultural. Pertenecemos a dos culturas y a dos comunidades, la europea, donde está nuestro origen, y la hispanoamericana, que ha sido nuestro destino histórico; la primera de raíces intrahistóricas de identidad; la segunda de proyección histórica, creando nuevos vínculos de lengua y de sangre. Ambas comunidades son afines por la común herencia judeo-cristiana e ilustrada, pero dispares en sus necesidades, motivaciones y aspiraciones. Un pensamiento hispánico que ignorase esta doble pertenencia se movería en el vacío.

5.- Las condiciones de un pensamiento creador

De estas tres facticidades de la razón, se desprenden tres requisitos para una filosofía viva. El primero de ellos es pensar desde una tradición. En relación con el destino, que marca la lengua, en que se nace, el pensamiento ha logrado ser fecundo donde surge en la entraña de tradiciones de sentido y de valor, que se mantienen vivas en la comunidad. Los países europeos que han tenido un gran pensamiento en la modernidad lo deben a la herencia de estas tradiciones autóctonas, que han sido cultivadas y explotadas con cierto sosiego y continuidad a lo largo del tiempo. Esto explica también que hayan acuñado un perfil determinado de pensamiento, que nos permite distinguir nítidamente el estilo mental anglosajón del continental germánico, o el estilo del norte protestante, interiorista y trascendentalista, del estilo sureño del humanismo latino. España se ha movido en el falso dilema entre pensamiento escolástico autóctono o pensamiento de importación. Y en algunas raras ocasiones, la pretensión de un pensamiento adánico, sin antecedentes ni raíces, que por su presunción de originalidad a toda costa, resulta las más de las veces balbuciente y bárbaro. Creo que esto se debe, en última instancia, al carácter traumático de nuestra cultura, plagada, para desgracia nuestra, de anatemas, persecuciones y exilios, casi en permanente guerra civil. Pero eso no significa que falten en nuestra tectónica cultural minas secretas por explorar. De ahí la necesidad de detectar esos filones y explotarlos asiduamente, cavando con ello el surco más profundo de tradiciones de pensamiento. Y lo digo en plural porque nunca la tradición es monolítica, como no es enteriza, sino diversa y compleja, la cultura, según es tanto más espiritual. Se impone, por tanto, la búsqueda de una actitud civil y diálogica, que ensaye poner en relación productiva estas diversas áreas culturales.

El segundo requisito de un pensamiento vivo, con arreglo a la facticidad de tiempo y lugar, es pensar de cara a la realidad concreta, en su *aquí* y su *ahora*, que es siempre circunstancial y coyuntural. Nos pierde una querencia de lontananza, que nos lleva a la rebusca de los grandes problemas genéricos, donde al parecer se decide la suerte de la humanidad, cuando todos los problemas genuinos arraigan siempre en lo cercano y entrañable. Hay que golpear con insistencia, como Moisés, la roca de la circunstancia para que brote el agua más fresca y viva. No hay el pensamiento de veras sin problema vital o existencial, que embargué la vida., pues no existe el pensamiento sin carne y sangre de pasión. . Aquella consigna poética de Hölderlin: “quien ama lo más vivo, piensa lo más alto” enseña que solo en un lúcido compromiso por intereses humanos concretos, se alumbra el germen luminoso del pensamiento como una respuesta a una exigencia vital largamente sentida y padecida, como se origina balbuciente la aurora en el seno del corazón de la tiniebla. De la consideración de la propia circunstancia y coyuntura se puede hacer puerto, como decía Ortega, para abrirse al universo, pues no hay problema elemental humano que no implique, en su desenvolvimiento, dimensiones de universalidad. Ahora bien este imperativo de atenerse al presente, exige tomar en cuenta y mantenerse en comunicación viva con las corrientes actuales del pensamiento. Es obvio que un pensamiento ensimismado se vuelve forzosamente autista y estéril por falta de atmósfera histórica, que le dé contraste y prueba. Y esto vale tanto del intérprete como de los autores analizados.

En España se predica más que se discute, y se discute, a su vez, más que se dialoga, porque arrastramos el complejo del hereje y el inquisidor, encastillados ambos en su sectarismo. Estas tres condiciones son indivisas. Insertan el pensamiento en la realidad, en la historia y en la dialéctica real del intercambio. Un pensamiento sin tradición se hace adánico, --la constante e infecunda tentación española--, y, por lo tanto, asilvestrado y primerizo, sin

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 47-59.

posibilidad de cultivo y de probar su propia potencia. Si, además, se halla de espaldas a su momento histórico y circunstancia, se vuelve forzosamente "escolástico", algo ya pensado sin raigambre actual. Y si se aparta del tráfico vivo del pensamiento, se ensimisma y se convierte irremediablemente en casticista. ¿No ha sido estos acaso los tres males endémicos del pensamiento español?. El adanismo de querer fundarlo todo de nueva planta, por generación espontánea, como si antes no hubiera habido ocasión de pensamiento, propensión que encontramos emblemáticamente en uno de nuestros filósofos de más prosapia, como Ortega y Gasset, es uno de nuestros vicios capitales, que nos condena a una inacabable rapsodia. De otro lado, la escolástica como un sistema ahistórico e infecundo por estar alienado en sus problemas desde la raíz, o bien, el casticismo como un pensamiento absorto y narcisista. Exorcizar estos demonios familiares requiere paciencia, tolerancia y magnanimidad, y solo cuando florezcan estos hábitos civiles será posible una recia filosofía entre nosotros.

Sólo si se dan a una las tres condiciones mencionadas hay ocasión propicia para un pensamiento con futuro. De acuerdo con estas premisas, pensar en español sólo puede significar: primeramente, pensar reconstruyendo y poniendo al día las distintas tradiciones filosóficas de nuestra historia para mantenerlas vivas y activas en un productivo diálogo cultural, que las enriquezca en sus cruces, injertos y posibles intermediaciones. Pensar, en segundo lugar, los eternos problemas del hombre, pero modalizándolos o modulándolos en su formulación, en virtud de las circunstancias concretas y la coyunturas internas a nuestra historia cultural más propia e inmediata en España, que tiene la vocación de puente entre Europa y América. Y, por último, pensar " a lo español" o "al modo español", en el supuesto de que haya tal estilo, como aquí sostengo, recreando filosóficamente la lengua y la literatura, pero en comunicación permanente con las grandes corrientes actuales del pensamiento, pues si algo significa la palabra "filosofía " es pensar a lo libre, pero también a lo ancho y profundo de los caminos del mundo, en comunidad de afanes con los que buscan y cuestionan, sin otra disciplina que el respeto y el esfuerzo por la verdad.

Conforme con este principio, he llevado a cabo mi programa de investigación, tratando siempre de contextualizar la filosofía española analizada en el marco del pensamiento europeo coetáneo de los autores que trato, y mostrando, a la vez, su participación en el *Zeitgeis*t de la época y el tono peculiar de su voz o estilo, a la española. Así hube de recrear una amplia visión panorámica de un periodo muy tubio y confuso de nuestra historia cultural en *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (Biblioteca nueva,2003). Con posterioridad a esta obra, me he visto impulsado a ampliar la memoria histórico-cultural de España, aguas arriba, hacia el el Romanticismo, el Barroco español y el Renacimiento, en un amplio panorama que recojo en mi libro *Claves y figuras del pensamiento hispánico* (Escolarymayo, 2012) Mención especial merecen dentro del mundo barroco filosófico español, dos recientes monografías, una primera titulada *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián (*Institución Fernando, el Católico, 2015), situándolo dentro del marco de los intereses metafísicos-antropológicos y ético-políticos del Barroco europeo, y la otra, por la que siento un vivo cariño, *La aventura de la libertad en el Quijote*, (Biblioteca Nueva, 2016) donde he procurado situar esta obra magna de Cervantes en el centro del debate entre Ilustración y Romanticismo, e interpretarla como una tragicomedia de la vida, en pos de las huellas de La *Celestina*.

Pero esto demanda del intérprete una alta exigencia histórico-hermenéutica para recrear las figuras de mundo en distintas etapas históricas. Más aún, exige hacer una historia pensante, en la que el propio intérprete se ejercite filosóficamente desde la pregnancia de su propio

presente histórico. A par de mi investigación en el orden del pensamiento español, no he dejado de hacer filosofía *in genere*, moviéndome desde la Fenomenología husserliana a la Hermenéutica en un sentido amplio, pero muy especialmente marcada por la línea Heidegger/Gadamer/Ricoeur. A su vez, en el círculo más amplio del pensamiento universal, mi evolución filosófica, como se registra en diferentes ensayos publicados en revistas y libros colectivos, ha recorrido, en un circuito relevante, el camino de Kant a Hegel, en ida y vuelta, quiero decir, de la filosofía trascendental a la dialéctica hegeliana, y luego, en contramovimiento, de la Lógica hegeliana de lo absoluto al espíritu de la Crítica de la razón en una dialéctica abierta o negativa.

En la actualidad, como dije a un buen amigo que me preguntó sobre ello, me recopilo y me complemento; es decir, trato de salvar de la dispersión distintos trabajos en revistas y actas de congresos, a la par que los completo con otros nuevos, pocos, que puedan darle el perfil de un verdadero libro. Recientemente he entregado para su publicación una extensa obra *Hegel y el reino del espíritu*, con diez ensayos fundamentales sobre el tema, a la que seguirá, espero, ya en preparación, la recolección de varios ensayos bajo el título de *Kant, entre la Ilustración y el Romanticismo*. Creo, pues, sin vana presunción, que mis investigaciones han estimulado el interés actual por el pensamiento y la cultura española en su historia, sin descuidar la hora presente, y sin prestarse a ningún género de etiqueta ideológica o de escuela. Ha sido también un modo de participar en el debate del pensamiento europeo moderno, desde donde he llevado a cabo esta misión.

6.- Hacia una filosofía autóctona

Para los que somos de lengua española, pensar en español no es una consigna, ni siquiera una vocación, sino algo más grave y trascendente : un destino. Su necesidad se deja sentir como aquello a lo que no se puede renunciar, so pena de la esterilidad. Conviene tener presente que la filosofía es una forma, tal vez la más excelsa, pero también la más frágil y precaria, de la cultura espiritual, y por muy grande que sea su vocación de universalidad no deja de hundir sus raíces en la particularidad. Esta es su paradoja constitutiva. Hoy no podemos subestimar un hecho determinante de nuestro tiempo: el reconocimiento de la diversidad cultural, de formas de vida, de sistemas de creencias y valoración. Tal reconocimiento comenzó siendo el producto de la mirada etnológica, pero, mientras tanto, el hecho o el fenómeno de la diversidad se nos ha convertido en el destino radical de nuestro tiempo. También la filosofía se encuentra ya de antemano modulada culturalmente. No puede eludir este destino. ¿Es la filosofía una forma típica y exclusiva de la cultura de Occidente?. A una pregunta de tal magnitud, la respuesta sólo puede quedar aquí esbozada. Si se admite que se avecina a la ciencia, hay que contestar que sí, puesto que la ciencia ha sido el producto más relevante de la cultura europea. Si se avecina, en cambio, a la sabiduría, como aquí sostengo, cabe descubrir una dimensión sapiencial análoga en otras culturas superiores, pero en todo caso, habría que reconocer que se encuentra internamente diversificada por el pluralismo cultural. Las culturas o los ámbitos culturales son referentes últimos en esta cuestión, verdaderos individuos históricos, y, a su vez, las culturas se hallan cruzadas, por diferencias de “estilos peculiares o nacionales, tal es el caso de la europea, cuya competitividad interna ha sido causa de su pujanza y desarrollo.

Esto significa que, en algún sentido, puede hablarse de una filosofía nacional, esto es, implantada en un lenguaje, en una tradición histórica y en un lugar de nacionalidad cultural y política. Conviene, no obstante, precaverse de posturas rotundas y exclusivistas. Durante

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 47-59.

algún tiempo en que se pusieron de moda los caracteres nacionales, se peraltó la diferencia en un sentido *quasi* metafísico, como si se debiera a una forma de ser invariable a lo largo de la historia. El carácter nacional era el cuño distintivo entre los pueblos, incluso aun cuando compartieran una misma cultura. Los románticos lo entendieron como la forma arquetípica del "espíritu del pueblo", reflejado en los símbolos ancestrales de su cultura. Los positivitas, en cambio, lo asociaban al "espíritu territorial" o al "espíritu de la raza", en cuanto constitución psicofísica. En general, se trataba, pues, de una constante metahistórica, ya sea el temperamento étnico o el sentimiento radical ante la vida o la hipertrofia de determinadas fuerzas y tendencias estimativas o rasgos de comportamiento, que marcaban a cada pueblo. Este fue el refugio del pensamiento casticista. Se diría que la necesidad de recurrir a una base firme, pero inverificable de sustentación, llevó a estos planteamientos a la metafísica o al mito.

Por otra parte, el recurso a "la idiosincrasia" no explica nada al margen de la historia. Más sensata y ajustada a los hechos es la tesis de "la personalidad colectiva", no como forma metafísica de ser, sino en cuanto disposición predominante de conducta, sedimentación y producto de las grandes experiencias históricas. Américo Castro la llama, con categoría de inspiración orteguiana, "vividura" o forma de vida, cuya gestación para España la hallaba en la convivencia conflictiva de las tres culturas ,-- judía, islámica y cristiana--, que acabó troquelando una sensibilidad y un modo estar o de instalarse en la realidad:

> Sin el trenzado previo de dichas tres castas y casticismos y su tensión y desgarrón entre 1492 y 1609, ni *La Celestina* ni el *Quijote* existirían, ni el Imperio se hubiera estructurado de aquella forma, ni habría sido económicamente improductivo, ni los españoles habrían desarrollado su cultura religiosa, filosófica y científica según lo hicieron hasta muy a finales del siglo XVI, ni caído en la ignorancia y el abatimiento intelectual del XVII-- grave hipoteca aún no del todo cancelada.[1]

Aun cuando esta tesis parezca afín a la primera, no tiene, en cambio, la fijeza y la persistencia que implica el carácter. La personalidad, aun siendo de base, es modulable y hasta modificable por el mismo transcurso de las experiencias, pues la historia es flujo y proceso incesante. Una tercera modalidad, más débil y sutil que la "personalidad colectiva" sería la de "estilo", en sentido *quasi* literario, en cuanto expresividad peculiar e identidad narrativa predominante en las creaciones culturales más características, fundamentalmente el arte, la religión y la filosofía. Habría así diferentes estilos de pensamiento, por ejemplo, la cultura mediterránea y la germánica, de cuyo contraste partía Ortega en *Meditaciones del Quijote*, o bien, por poner otro ejemplo, el estilo anglosajón de pensamiento, --analítico, empirista , rapsódico o fragmentario--, y el estilo continental, preponderantemente sistemático u holista, ya sea metafísico o dialéctico. No se me oculta que el talón de Aquiles de la categoría de "estilo" reside en su sutilidad y evanescencia, que lo hace difícil de definir. Cabría hacerlo inductivamente, rastreando algunas características de la producción cultural hispana, como hicieron Menéndez Pelayo y Unamuno. Como se sabe, Menéndez Pelayo encuentra las señas de identidad del pensamiento español en características tales como sentido práctico, armonismo, tendencia crítica y psicológica, panteísmo, más o menos constantes en su historia. Unamuno destaca, en cambio, a partir del análisis del mito capital de la cultura española, Don Quijote, convertido en el arquetipo de la filosofía española, el agonismo, y el dilema todo o

[1] *Cervantes y los casticismos españoles*,Alianza Editorial, Madrid,,1974, p.146.

nada, plenitud y vacío, que subyace al tragicismo. María Zambrano, por su parte, señala el realismo, que ya había analizado antes su maestro Ortega y Gasset como un rasgo del mediterranismo y la cultura elemental española. Ortega lo define en su ensayo "Arte de este mundo y el otro" como su "sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscrito, para lo concreto y lo material" (I, 188). Su discípula peralta y extrema esta dimensión hasta hacerla consustancial al alma española, y, a la vez, la invierte de signo, pues en esta cultura de lo elemental, espontáneo e inmediato encuentra una dimensión de pasiva apertura, opuesta al signo violento del idealismo y ascetismo de la cultura centroeuropea. El realismo no tiene nada que ver con el empirismo ni con el materialismo en sentido metafísico, y por lo demás, es lo más opuesto al idealismo ético fichteano: "Alejada la vida española de estas raíces, el realismo español será, ante todo, un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla; una manera de estar implantado en la existencia",[2] que penetra por doquier en la literatura, la pintura y la cultura popular. Este apego a la realidad y a su experiencia da lugar a un tipo de "conocimiento poético", imaginativo y simbólico, intermedio entre el sistema conceptual de la filosofía y el inmediatismo de la experiencia, y cuya verdad,--dice-- " nunca será verdad conquistada, verdad raptada, violada, no es *alétheia*, sino revelación graciosa y gratuita, razón poética".[3] Aparte de esta dimensión profundamente simbólico/poética de buena parte del pensamiento español, que lo hace afín a la literatura, yo quiero destacar el carácter de este realismo, que no es sólo poético, como ella dice, sino dramático existencial (antiidealista y antipositivista), a veces abierto de modo ambivalente al tragicismo o a la utopía. Otros caracteres serían, a mi juicio, su proclividad a la metafísica, a caballo entre la "metantrópica" (la expresión es unamuniana) o metafisica de lo humano y la mística, el humanismo (filosofía de la persona frente a la impersonal de las cosas y las estructuras), la tendencia al moralismo y la propensión a caer en bipolaridades extremas como escepticismo/metafísica, nihilismo /panteísmo. Como se ve, estas caracterizaciones tan sólo se recubren parcialmente, por lo que hay que tomarlas como tanteos y aproximaciones.

Como alternativa o complemento a esta caracterización estilística, vacilante y conjetural, se ha propuesto otra que concierne a dimensiones formales del discurso. Es bien sabido que para Unamuno la filosofía española no se encuentra en grandes tratados sino " líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos" (VII, 290). Esta veste literaria no es, a mi juicio, casual, sino que corresponde a un pensamiento libre que tiene que expresarse por modo indirecto frente al rigor de la ortodoxia. Representa, por otra parte, la alternativa al espíritu dogmático más proclive al tratado y al espíritu de escuela. Con esto el pensamiento español no hace más que recriar los dos géneros gemelos de la modernidad, la novela, surgida en nuestro propio suelo, y el ensayo, género experimentalista, que tuvo en España un cultivo portentoso en el Renacimiento (Alonso de Cartagena, Antonio de Guevara, los hermanos Valdés, Fray Luis de León, Fernando del Pulgar, Fernán Pérez de Oliva,etc) hasta el punto de que, según Juan Marichal, España "puede aparecer como la tierra-madre del ensayismo europeo, junto a Inglaterra, su morada tradicional"[4], y naturalmente junto Francia, cabe añadir, su tierra natal a partir de los *Essais* de Montaigne[5]. Ya en pleno Barroco, advierte Gracián al lector en la

[2] *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 130.

[3] Ibíd.., 158.

[4] *La voluntad de estilo*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 18

[5] Sobre la forma/ensayo puede verse mi trabajo "El espíritu del ensayo" en *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura*, ed. de J.F. García Casanova, Granada, Univ. de Granada, 2002, pp. 1-32.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 47-59.

Introducción a su *Agudeza y arte de ingenio* "héme dejado llevar del genio español, o por gravedad o por libertad en el discurrir",[6] --fórmula certera este discurrir a lo libre, libre de reglas metódicas y convenciones doctrinales, que ha llegado a ser un rasgo inherente a nuestra cultura--. Y más tarde, en el XVIII, Feijóo compone los distintos discursos que integran su *Teatro crítico*, en un juego continuo de crítica y reflexión, conforme al espíritu del ensayo.[7] No es, pues, extraño admitir una cierta afinidad del pensamiento español con la forma/ensayo. Este ha sido un género constante a lo largo de su historia, pero muy especialmente, a partir de Larra, alcanzando en el siglo XX un cultivo intensivo de primera calidad. Novela o ensayo, o bien el híbrido ensayo/novela o novela/ensayo con abundantes ejemplos en nuestra literatura de ideas, a lo que puede añadirse el teatro, constituyen, pues, los géneros preferentes, aun cuando no exclusivos, del pensamiento en español.

Este ha sido, sumariamente expuesto, el marco cultural en que he inscrito mi tara de pensamiento.

[6] *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 134.

[7] Véase mi trabajo "El ensayo crítico en B.J. Feijóo", en *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, ed. de F. de la Rubia Prado y J. Torrecilla, Madrid, Tecnos, 1996, págs 101- 131.

Filosofía y arte. Arte y filosofía

Notas para una historia

Valeriano BOZAL

1

Quise ser historiador del arte, incluso artista, pero me licencié en filosofía. Esta dualidad marcó mi vida profesional e intelectual, suscitó simpatía y hostilidad, ambas me acompañaron siempre, incluso en mi interior: me preguntan qué soy, historiador o filósofo. No he obtenido respuesta definitiva, pero siento que a ellas debo lo mejor y lo peor de mi trabajo. Aprendí a dar clase durante dieciséis años en un colegio de enseñanza media en el barrio de Vallecas. Fui dos años profesor adjunto de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de CC. PP. y SS., otro de Historia de la Filosofía en la UAM, después profesor adjunto/titular de Estética en la UAM y finalmente catedrático de Historia del Arte Contemporáneo en la Universidad Complutense.

Mi formación fue, antes, preuniversitaria, después, durante el tiempo de estudios en la universidad, extrauniversitaria. En la primera, lecturas: Stendhal, Baroja, Gide, Dostoievsky, Hamsun, France, Hesse, entre otros, y los best sellers de la época. También algunos libros de cuya importancia no he dudado nunca: los *Conceptos* de Wölfflin, en primer lugar, inmediatamente después *Cómo se mira un cuadro* de L. Venturi. Más lejos, Herbert Read y Matteo Marangoni. Todos insistieron (insisten) en la importancia de mirar las obras. D'Ors –*Tres horas en el Museo del Prado*- no me interesó mucho, al igual que la biografía de Goya escrita por Ramón, el primer libro que compré con mi dinero de bolsillo. Sólo años después conocí textos tan diferentes como los de Lafuente Ferrari, Lledó y Valverde.

Leí a los ensayistas como a los novelistas y a estos como a los ensayistas. Lo he hecho siempre, y cuando he contemplado pinturas nunca he renegado de todo aquello a lo que remiten para, desde lo que remiten, volver siempre a la pintura. De lo uno a lo otro (y *en* lo uno y *en* lo otro). Quizá el autodidactismo sea la causa de tanto va y ven y la razón de negarme a tener discípulos, sólo amigos y compañeros. De su inestabilidad me he protegido con distancia y aplomo: no por ello desaparece.

En la que he llamado formación extrauniversitaria, la lectura tuvo un perfil sistemático a la vez que lúdico: *Lecciones de estética* de Hegel –en francés (no conocía una edición en castellano)-, *Ciencia de la Lógica* y *Fenomenología del Espíritu* (en estos dos casos, lecturas incompletas). Heidegger en los textos en los que se preocupaba del arte y la poesía. Rilke, Platón y Husserl, la *Poética* de Aristóteles. Juan de Mairena me acompañó siempre, todavía lo hace. Merleau-Ponty, sobre el que redacté mi memoria de licenciatura, y la fascinación de Camus, *Bodas* y *El extranjero* ante todo (su visión-comunión de/con la naturaleza me ha acompañado siempre). Pronto, Proust, otro compañero inseparable. También autores y libros de un orden distinto: Sarrailh y su investigación sobre el siglo ilustrado, Bataillon y el erasmismo, el libro de Vicens sobre Cataluña, los estudios sobre los herejes españoles del Siglo de Oro, Ángela Selke, Tellechea, Kamen después, un interés por los heterodoxos que se prolongó en los ilustrados y liberales, desde Olavide a Gallardo y Miñano. Historia, historia del pensamiento e historia literaria, ejes de mi atención además de la filosofía y el arte.

Varios fueron los tipos de cuestiones que abordé en mis primeros escritos, artículos y libros, algunas opuestas entre sí.[1] En el marco de una ignorancia total sobre nuestro pasado reciente –la historia del arte de los primeros cuarenta años del s. XX era un agujero negro- y la manipulada tergiversación del remoto –el "Imperio"-, el debate político y moral dominaba cualquier reflexión: cuál era la condición del arte y la literatura, cuál la función del intelectual y del artista en la sociedad capitalista y, en nuestro caso, con un régimen dictatorial. Marxismo y existencialismo eran los ejes sobre los que se articulaba el debate, yo no era ajeno a esas tendencias, a las diferentes corrientes del marxismo[2] y al existencialismo sartriano, pero no por eso ignoraba la fenomenología del cuerpo y del arte de Merleau-Ponty, ni los conceptos profundamente sugestivos de Heidegger: el arte como apertura del mundo (años después, en Paestum, aprecié lo acertado de su reflexión). El contraste entre unos y otros me conducía directamente a una pregunta por el lenguaje del arte que, a su vez, exigía otro marco: el que proporcionaba la lingüística estructural y, en general, el estructuralismo filosófico (frente al cual mantenía una posición crítica).

Pronto, ya en la mitad de la década y de forma más intensa en su final, la incidencia de la cultura de masas obligaba a una nueva reflexión. Me permito decir "obligaba" porque no era una cuestión académica, venía exigida por la práctica artística y el desarrollo de la teoría. En la teoría: Eco, Greenberg, Benjamin y, en el límite de la década, las primeras lecturas de Adorno. En la práctica artística: acciones de *ZAJ* a partir de 1964, nueva figuración de Eduardo Arroyo y Juan Genovés, muy distintos entre sí, realismo crítico próximo al pop de Equipo Crónica y de inmediato las manifestaciones de lo que con cierta laxitud se ha denominado arte conceptual, desde Nacho Criado y Alberto Corazón hasta el Grup de Treball.

El panorama era culturalmente complejo y políticamente simple: la Dictadura no iba a desaparecer por su propia voluntad y a lo largo de los sesenta, con un punto de inflexión en el estado de excepción de 1969, aumentó tanto la represión como su falta de legitimidad. La reflexión estética no podía desarrollarse al margen de la realidad cultural, tampoco al margen de la situación política, razón por la que conceptos que parecían ya sobrepasados se mantenían -compromiso, resistencia, etc.-, y con ellos las perspectivas teóricas de las que

[1] Artículos en *Cuadernos de arte y pensamiento* (1960), *Insula* (1960), *Acento Cultural* (1961), *Revista Española de Pedagogía* (1962), *Suma y sigue del arte contemporáneo* (1963), *Nuestro Cine* (1965), *Aulas* (1965), *Cuadernos Hispanoamericanos* (1965), *Tendenzen* (1965), *Artes* (1966). Libros: *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo* (1966) y *El realismo plástico en España, 1900-1936* (1967).

[2] Lukács, Garaudy, Goldman, Sánchez Vázquez, Lefebvre, Kosik, Althusser, Della Volpe, etc. Todavía no había "llegado" la lectura de Gramsci y la Escuela de Frankfurt.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 61-71.

formaban parte. Aún más, puesto que se pensaba en la proximidad de un fin del régimen y en la eventualidad de una ruptura, intervención y compromiso parecían imprescindibles, a la vez que se oían las primeras voces a favor de la privacidad y de una cultura –no sólo un arte- desvinculada de la política (fueron necesarios algunos años y la muerte del Dictador para que esta propuesta se asentara).

No existían estudios de estética en nuestro país. La tradición lo era más de textos eruditos que de reflexiones, las reflexiones estaban ligadas a la crítica y la historia, incluso en aquellos teóricos que, como Eugenio d'Ors, parecían más próximos a una reflexión pura. Moreno Galván se preguntaba por las vías de la modernidad del arte de nuestro país, Giménez Pericás por las posibilidades de un "arte normativo" (Pericás fue detenido junto a Ibarrola, en el juicio se afilió al PCE, fue encarcelado, como el pintor, y después ya no volvió a escribir crítica de arte), Rodríguez Aguilera se interesaba por la condición del arte de la posguerra. Aguilera Cerni, tras su preocupación inicial por el arte de los EE.UU (1955 y 1957), publicó, además de un *Panorama del nuevo arte español* (1966), un libro sobre Ortega y D'Ors (1966). Cirici Pellicer publicó en 1946 un muy brillante *Picasso antes de Picasso*, después varios estudios sobre arte catalán y en 1964 *Arte y sociedad*, que destacaba respecto de las publicaciones habituales de críticos e historiadores del arte; en 1977 su *La estética del franquismo* fue libro ampliamente leído. Un joven Tomàs Llorens cambiaba los planteamientos tradicionales del realismo a la vez que introducía la semiótica en la reflexión estética. José Camón Aznar, un catedrático de historia del arte escribió dos libros que articulaban historia y estética: *Picasso y el cubismo* (1956) y *El tiempo en el arte* (1959). Camón Aznar, una persona ligada estrechamente al régimen, dirigió los cursos de verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo con una libertad poco habitual.

Al igual que en el caso del arte, en el ámbito de la literatura la reflexión estética, cuando existía, convivía con la crítica. El trabajo de Bousoño, *Teoría de la expresión poética* (1952), tuvo un largo recorrido en el mundo académico, al igual que los ensayos de Dámaso Alonso y de los hispanistas que publicaban en *Insula* y la Editorial Gredos, pero, dada la penuria informativa y la dificultad de leer textos básicos de la literatura universal, fue necesario que Gredos editase los volúmenes de Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, para contar con un inventario de la literatura europea de una mínima solvencia (hablo desde el punto de vista de aquel momento y desde mi punto de vista, entonces, joven)[3]. La crítica tenía un puntal importante en la obra de José Mª Castellet, en especial en sus *La hora del lector* (1957) y la introducción a la antología *Veinte años de poesía española* (1960), antología que podía considerarse como un libro de batalla literaria, cultural y política –un

[3] Los cuatro primeros volúmenes del libro de Moeller, los que más interesan aquí, aparecieron entre 1954 y 1960 (edición original a partir de 1953), los dos restantes, en 1975 y 1995. La traducción de los volúmenes I, III, IV y V es de Valentín García Yebra, autor de una traducción canónica de la *Poética* y la

Metafísica de Aristóteles; la traducción del II volumen, de José Pérez Riesco. Los autores analizados por Moeller son los siguientes: I. Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green, G. Bernanos; II. Sastre, H. James, R. Martin du Gard, J. Malègue; III. Malraux, Kafka, Vercors (Jean Bruller), Sholojov, Maulnier, Bombard, Sagan, Reymont ; IV. Ana Frank, Unamuno, Ch. Du Bos, G. Marcel, Fritz Hochwälder, Peguy; V. Sagan, Brecht, Saint Exupery, S. de Beauvoir, Valery, Saint-Jhon Perse; VI. M. Duras, I. Bergman, Valéy Larbaud, Mauriac, Sigrid Undset, Gertrude von Fort.

Aunque faltan algunos nombres fundamentales –Joyce, Proust, Th. Mann, Hesse, Woolf, etc.- y hoy nos puede parecer una galería ya clásica, en la segunda mitad de los años cincuenta las obras de estos autores eran prácticamente inencontrables, prácticamente en su totalidad, y algunos –tal sucede con S. Weil, Sholojov, Bombard, Camus, Vercors, Green, por ejemplo- constituían una verdadera revelación para jóvenes lectores de la época, entre los cuales me incluyo, otros, Bernanos o Gide, estaban "prohibidos".

fenómeno que ha sido muy propio de las antologías poéticas a favor del realismo (social). Este movimiento contaba además con el "apoyo" del nuevo cine y de revistas como *Nuestro cine* y *Primer acto*. *Anatomía del realismo* (1965), libro ligado a la actividad teatral de su autor, Alfonso Sastre, se leía como un texto de carácter general. Años después, en 1974, a pesar de su interés, *Crítica del discurso literario*, de Luis Núñez Ladeveze, pasó desapercibido, mientras que en el mismo año *Teoría e historia de la producción ideológica. I. La primera literatura burguesa (siglo XVI)*, de Juan Carlos Rodríguez, mostraba la persistencia de un marxismo renovado.

2

El desarrollo teórico, como el histórico y político, no es calle de una sola dirección. Con la calle del marxismo, que ya no tiene una avenida central en la cual concluyan eventuales bocacalles, la calle de la filosofía analítica y de la filosofía llamada joven, no sólo por la edad de los autores, también, sobre todo, por su falta de anclaje en los problemas que nos habían preocupado hasta entonces. Rubert de Ventós, autor de un libro que no dudé en calificar de fascinante, *El arte ensimismado* (1963), edita ahora, 1968, su *Teoría de la sensibilidad*, Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra* (1969) y Fernando Savater, *Nihilismo y acción* (1970), un libro de reducido tamaño con una perspectiva diferente y sugestiva, algo así como un acratismo intelectual que ha perdido el "sacrosanto" respeto por la tradición (filosófica), una actitud que continúa manteniendo en los años siguientes en la exposición, difusión y defensa crítica de Cioran, al margen, pues, tanto del marxismo como de la filosofía analítica, que ganaba "cotas de poder", sobre todo en el ámbito académico. De Víctor Gómez Pín aparece su *De "usía" a "mania"* (1972). La filosofía y la estética desbordan los límites académicos y participan activamente de la vida cultural: no es, en sentido estricto, una novedad completa, la crítica participaba de esa vida, pero ahora se trata de filosofía.

En los años inmediatamente posteriores Xavier Rubert de Ventós publica libros que, al margen de la academia, abordan problemas actuales del arte y la estética: *Moral y nueva cultura* (1971) y *La estética y sus herejías* (1973) son dos obras relevantes a este respecto. Eugenio Trías inicia un camino que le conducirá a un sistema de estética, una "lógica del límite", tal como se titula su libro de 1991, *Lógica del límite*, pero ahora publica textos que inciden sobre los debates filosóficos de los primeros setenta: *Filosofía y carnaval* (1970), *Drama e identidad* (1974) y *Teoría de las ideologías* (1975), aunque en mi opinión su libro mejor y más brillante es aquel, algo más tardío, en el que aborda la categoría de lo sublime: *Lo bello y lo siniestro* (1982). Conviene decir que Trías es el único de nuestros filósofos que muestra una decidida voluntad de sistema, sistema que se apoya en, además de la literatura, la música y el cine. Este proceder no es habitual en las reflexiones filosóficas de nuestro país. Fernando Savater rompe los esquemas del género filosófico, y las pautas retóricas de su discurso habitual, con *La filosofía tachada* (1972), *Ensayo sobre Ciorán* (1974) y *La infancia recuperada* (1976), un libro este, debo decirlo, que me fascinó y que considero entre los mejores de su autor. (Cavell habla de filosofía y autobiografía, *La infancia recuperada* es una muestra de esa relación vivida, no sólo de la suya.)

Rubert, Trías y Savater abren campos inéditos de reflexión y se enfrentan a la jerga, tanto analítica como marxiana. No hubo nada similar, de tanto alcance, en la crítica y la historia del arte, pero nuevos críticos e historiadores, más enérgicos estos que aquellos, abordaron desde un punto de vista historiográfico y estético el desarrollo de la práctica artística: *Del arte objetual al arte de concepto* (1972), de Simón Marchán, y *La poética de lo neutro. Análisis y*

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 61-71.

crítica del arte conceptual (1975), escrito por Victoria Combalía, son, con las publicaciones de Juan Antonio Ramírez –*El cómic femenino en España* (1975), *Medios de masas e historia del arte* (1976)- y, más tarde, de Jaime Brihuega –*Manifiestos, proclamas y textos doctrinales (Las vanguardias artísticas en España, 1910-1931)* (1979), *Las vanguardias artísticas en España* (1981)- los ejemplos más importantes en este marco. Deseo señalar un rasgo que me parece relevante: muchas de las publicaciones de filósofos y jóvenes historiadores tienen su origen en trabajos académicos: con ellos, la academia rompe sus fronteras, pasa, por así decirlo, a la vida civil.

Por mi parte, continuo siendo a medias historiador y filósofo, aficionado en ambos casos (carezco de puesto académico alguno). Como filósofo dedicado a la estética y la historia del arte escribo *El lenguaje artístico* (1970), un libro que debe más a Hegel, la fenomenología y la lingüística estructural que al marxismo, pero que no "reniega" de este. Como historiador que trata de concretar en las obras sus conceptos de estética, escribo sobre arte: un encargo de la Editorial Istmo, una sencilla historia del arte en España, para todo tipo de lectores, dentro de una colección de manuales de referencia (en la que también aparecieron los de filosofía de F. Martínez Marzoa), *Historia del arte en España* (1972), me convirtió sin yo desearlo, incluso contra mi opinión y deseo, en un "historiador sociologista".

3

Antes afirmé que la reflexión estética no es una calle de dirección única, añado ahora que la evolución personal tampoco lo es. Si en el ámbito de la práctica política mi determinación era clara y consistente -intervenir en la política educativa a través de mi participación en el Colegio de Doctores y Licenciados como miembro de su Junta[4], en el marco del movimiento de profesionales-, el perfil de la reflexión teórica es más complejo, también lo es su evolución.

En la revista *Teorema* publico "La problematicidad de la dialéctica" (1971) y "La dialéctica de Lenin" (1972) –editados, con otros textos, en *El intelectual colectivo y el pueblo*, un libro lleno de jerga-, a los que cabe añadir la antología de Marx y Engels *Textos sobre la producción artística* (1972) y algunos artículos en *Zona abierta* (1975) y en *Nuestra Bandera* (1978), la revista teórica del PCE[5], así como los seminarios dedicados a los *Grundrisse* que tuvieron lugar en el seno de *Comunicación*[6]: renovado en algunas ocasiones, no en otras, son

[4] Entre 1971 y 1976 fui miembro de la Junta de Gobierno del Colegio Oficial de Doctores y Licenciados. La junta estaba constituida por una coalición de PSOE y PCE con independientes (entre los que nos encontrábamos Víctor García-Hoz Rosales y yo). *Una alternativa para la enseñanza* constituye la principal aportación teórica del Colegio a la "lucha" por una enseñanza pública progresista. La actividad del Colegio, y de su *Boletín*, del que era responsable, se encuadra en la actividad democrática de los colegios profesionales, abogados, arquitectos, etc.

[5] Entre 1976 y 1979 formé parte de la redacción de *Nuestra Bandera*, revista teórica del PCE, con este motivo milité en el partido, militancia limitada a esos años. Mi pretensión era hacer de *Nuestra Bandera* una revista que desbordase los límites de la militancia partidista, he de confesar que fracasé.

[6] En estos años, *Comunicación*, grupo concebido como una "respuesta cultural", edita a Della Volpe, Meyerhold, textos del estructuralismo soviético y del constructivismo, textos de los formalistas rusos y Tesis del Círculo de Praga, Radovan Richta, Barthes, Chomsky, Corrado Maltese, Bense, Arvatov, Sklovski, Kubler, Malevitch, Mayakovski, Charles Morris, etc. También edita a los clásicos del marxismo y a sus estudiosos: Mario Rossi, Barman, Longo, Gianotti, Cerroni, etc. Los *colectivos* de *Comunicación* trabajan en régimen de seminario y publican *Alienación e ideología*. Muchos de estos libros se introducen con presentaciones que en ocasiones debaten sus propios contenidos. Por otra parte, el *Equipo Comunicación* interviene en el debate cultural mediante artículos en revistas como *Triunfo*, *Zona abierta* y *Cuadernos para el diálogo*, y se opone a

ejemplos de la persistencia del marxismo, abordado en clave de pensamiento clásico.

No sucede lo mismo, sucede lo contrario con las introducciones críticas a algunos textos "ortodoxos" o la apuesta por las creaciones propias del constructivismo y el productivismo, así como de sus planteamientos teóricos, tal como se expone en prólogos de libros de *Comunicación* dedicados a estos temas y en algún artículo, también, de *Nuestra Bandera*. Una calle con varias direcciones o incluso, si se quiere, calles diversas.

Recurrir al constructivismo era recurrir a un hecho histórico que de ninguna manera se iba a repetir, aunque pensara en él como ejemplo. Su estudio respondía a una curiosidad que buscaba en las obras de Tatlin, Pevsner, Melnikov, Gabo, El Lisistsky las razones de su historicidad, es decir, las razones de su aparición y de su fracaso, algo que iba mucho más allá de lo que los historiadores al uso consideran histórico y artístico. Esa historicidad, no otra, era también la vocación de las tendencias artísticas que agitaban nuestro panorama cultural y moral en la primera mitad de los años setenta, un momento igualmente histórico pues la muerte del dictador el 20 de noviembre de 1975 dejaba al régimen sin futuro, tal como se vivió de inmediato, aunque se vivió en medio de un vendaval de violencia.[7]

La historia era posible como explicación y balance. Ejercí de historiador en la Bienal de Venecia de 1976 y en los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo de 1977. La historia reclamaba sus derechos en el momento en que empezaba a ser negada: puesto que empezaba una etapa nueva en la vida del país había que hacer tabla rasa del pasado, se decía, sin rencores ni ajustes de cuentas –ajustes, cuando era justicia-, la transición sería posible.

Ejercía de historiador pero no dejaba de ser filósofo. En 1978, año en el que militaba en el PCE y trabajaba en su revista teórica, Rafael Conte me pidió un artículo para el suplemento literario de *El País*. "Tareas para el marxismo" es el título de ese artículo, se aplicaba a interpretar las Tesis sobre Feuerbach con un punto de vista que, ahora, llamaré kantiano. El artículo de *El País* indicaba que las direcciones se hacían más complejas, se trazaba una calle nueva, una avenida nueva. Mi trabajo posterior me condujo a transitar esa avenida, incluso a ampliarla.

4

Volvía a la filosofía. En 1980 entraba en la universidad, de la que había sido expulsado en dos ocasiones por "causas no académicas", como Profesor Adjunto interino –después Profesor Titular- de Estética en el Departamento de Filosofía de la UAM. Formaba parte de un grupo de profesores expulsados por motivos políticos (rectores Julio Rodríguez y Gratiniano Nieto). Debía dar clase de Estética, Semiótica y Sociología del Arte. Preparé y defendí una tesis doctoral sobre Goya y la imagen romántica, dirigida por Alfonso Pérez Sánchez, desde entonces amigo. Francisca Pérez Carreño, Inma Álvarez Puente, José Luis Zalabardo, fueron algunos de los estudiantes que se convirtieron en compañeros.

Intervine activamente en la política universitaria como Vicedecano de Profesorado (Decano: Carlos Thiebaut) y Vicerrector de Estudios y Programación (Rectora: Josefina Gómez Mendoza). Mi actividad política era ahora una actividad política profesional: algunos

las tesis del estructuralismo althusseriano en temas ya mencionados: alienación y condición del sujeto revolucionario.

[7] Ejecuciones de Salvador Puig Antich y Heinz Chez (Georg Michael Welzel) en 1974; ejecuciones del 27 de septiembre de 1975; muertes de trabajadores en Elda, Vitoria y Basauri; asesinatos de Montejurra; asesinatos de Carlos González Martínez (1976), Arturo Ruiz y Mª Luz Nájera (1977); asesinatos de los abogados laboralistas de Atocha (1977).

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 61-71.

hablaron del desencanto, otros de vuelta a casa, yo prefiero hablar de la distancia y de la dificultad para alcanzarla: no depende sólo de uno, de la buena voluntad, también, en grado sumo, de la condición de esa realidad de la cual nos distanciamos para comprenderla ¿mejor?

La tesis sobre Goya fue más que una tesis y más que un libro, *Imagen de Goya* (1983). Mi interés por la obra del pintor aragonés se había materializado ya en mi juventud en un ensayo que envié a Seix Barral con el deseo de que se publicara en Biblioteca Breve (felizmente, no se publicó). A partir de este momento, Goya se perfila como uno de los ejes de mi evolución intelectual y, al menos en cierto sentido, anímica.

Deseo destacar tres ámbitos, académico, profesional y personal (se exigen el uno al otro). En el primero, académico, Goya me obligó a estudiar la pintura europea del siglo XVIII, las colecciones de grabados y dibujos de trajes y "gritos", y me impuso la lectura de los teóricos del arte y de la estética de las Luces, Hume, Addison, Burke, Blair, Diderot, Kant, Du Bos, Lessing, Winckelmann, así como los estudios pertinentes que sobre sus teorías habían aparecido. Este trabajo se prolongó en la lectura de los románticos, Schiller, Schlegel, Carus, Rosenkraz, también Goethe y Hölderlin; tanto es lo que ignoraba. Desde el punto de vista profesional, Goya me convirtió en un especialista en su obra, de tal manera que fueron numerosos los ensayos que publiqué sobre sus pinturas, grabados y dibujos, varios los libros, a la vez que entraba en relación directa, muchas veces amistosa, con otros expertos, Juan Carrete, Jesusa Vega, Jutta Held, Nigel Glendinning, Gonzalo Borrás.

El ámbito más importante fue el personal. El artista me "enseñó" la naturaleza de las relaciones entre las personas, la belleza de los cuerpos, los estragos de la edad, la condición de la sordidez, la crueldad y la violencia en su grado extremos, el disparate de lo grotesco y la existencia de un mundo cerrado en el que sólo la lucidez es posible. Me mostró el paso del tiempo y la extravagancia de algunas costumbres, también la belleza de la noche y del silencio de la noche, las posibilidades de la sátira y de la ironía, cuando no del sarcasmo, me enseñó las variedades de la perversión y me mostró el rostro de la injusticia. Goya fue, es, un maestro de vida. También un maestro en la forma de ver y de obligarme a ver la pintura: no como un espectáculo, no como algo ajeno que se contempla con curiosidad, sino como algo que nos interpela y, lo que dice, nos afecta.

He dicho que volvía a la filosofía y lo primero que he hecho es hablar de Goya. No es contradictorio. Las imágenes dicen y sugieren, y en lo que dicen preparan nuevas sugerencias, en eso se parecen al lenguaje filosófico, ambos abren, no cierran. Aquello que Goya ponía delante de mi no era taxativo, a pesar de su evidencia y precisamente por ella, pues la evidencia cumple una función: abrir un mundo y perfilar una experiencia. Si en los sesenta y setenta el lenguaje había sido motivo recurrente de reflexión, ahora lo era, lo es, la experiencia.

Los problemas de la representación ponen en primer término la relación entre arte y filosofía. *Mimesis, las imágenes y las cosas* (1987) analizaba inicialmente la mimesis a partir de los ready-made duchampianos, continuaba con un discurso protagonizado por los clásicos y concluía en el "juicio reflexionante" kantiano y el principio transcendental de la unidad de la naturaleza. En cierto sentido veo el libro como una vuelta, ahora con una perspectiva diferente, en torno a los problemas que años antes me ocuparon.[8]

El libro puede incluirse en el panorama de textos de estética que se publicaron en esos años. Como un testimonio de los tiempos "nuevos", también de melancolía, el romanticismo

[8] En la misma dirección: edito los dos primeros títulos de la colección *La balsa de la Medusa*, *Primera introducción a la "Crítica del Juicio"* y *Escritos sobre arte*, de I. Kant y K. Fiedler, respectivamente.

ocupó un lugar importante. El romanticismo no había muerto a manos del academicismo y los académicos, se mantuvo en sus filas, clandestinamente –Ingres-, y se rebeló con los rechazados -Manet, Cézanne y los impresionistas-, y es uno de los fundamentos del mundo moderno: sus categorías son determinantes, sujeto la primera y principal de todas (sujeto político y moral, social, público y privado). No fuimos una excepción: Rafael Argullol publicó *La atracción del abismo* (1983) y casi de inmediato *El héroe y el único* (1984); Toni Marí, *Variacions sobre un tema romantic: "sombra i llum"* (1978), *El entusiasmo y la quietud. Antología del Romanticismo alemán* (1979) y *L'home de geni* (1984; *Euforion* en su traducción castellana, 1989); Félix de Azúa , *La paradoja del primitivo* (1983); Diego Romero de Solís, *Póiesis: sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica* (1981); José Jiménez, *El ángel caído* (1982), *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse* (1983), *Filosofía y emancipación* (1984) e *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética* (1986). Román de la Calle publicaba un libro más académico, *Estética y crítica* (1983), al igual que Simón Marchán, *La estética en la cultura moderna* (1982).

Todos eran, como yo, autores académicos, tenían (teníamos, tenemos) un puesto en la universidad, pero sus obras escapaban, incluidos los dos últimos, a los límites de la academia e intervenían, en ocasiones polémicamente, en el mundo de la cultura. La estética ocupaba, creo que con la ética, un puesto importante en la filosofía de nuestro país, tanto en la académica como en la no académica. Algunos filósofos iban a convertirse en "creadores" de opinión.

No es el caso de Eugenio Trías, el filósofo que más claramente trabajaba en la formulación de un sistema: "filosofía del límite". Su pensamiento se fija de manera sistemática a partir de *Los límites del mundo* (1985), *La aventura filosófica* (1988) y *Lógica del límite* (1991). Como el propio Trías expone, el *Tractatus* de Wittgenstein, está en el origen de la expresión: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo". Trías modula esta tesis en una línea argumental que conduce a una nueva concepción del sujeto (y de la condición humana) conforme a la cual se revela su naturaleza fronteriza: "somos los límites del mundo".[9]

La "filosofía del límite" encuentra en la estética uno de sus puntos de referencia, Trías habla de una "estética del límite". Parte de la noción de *limes*, el sector fronterizo del territorio imperial, espacio más allá del cual dominaban los bárbaros, extranjeros que amenazaban la integridad del imperio. La metáfora sirve de hilo conductor de una investigación filosófica que piensa el límite no en lo que éste tiene de cerrado, en lo que el límite puede tener de negativo, si no en aquello que conduce a otro territorio y, de forma muy especial en aquello que, *limes*, debe ser habitado, hecho mundo.

A partir de esta noción desarrolla Trías una explicación del sistema de las artes. Dos artes hacen habitable el límite, la arquitectura y la música, artes que no son significativas pero que sí tienen sentido y miran, preparan el significado: modelan la vida humana no por lo que dicen sino por el ambiente que crean, el espacio que ordenan, el tiempo en el que se afirman. (No entraré a debatir aquí las reflexiones de Trías sobre estas artes, pero sí deseo destacar que, en la lectura de sus textos, siempre eché en falta una referencia a lo cerrado, en la experiencia de un límite que, al parecer, entre nosotros no podía traspasarse; los bárbaros están entre nosotros. Patético y grotesco son categorías estéticas y políticas que dominan el *limes*, nuestro *limes*.)

[9] E. Trías, Prólogo a *Creaciones filosóficas, I. Estética y ética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2009, p. XXXIII.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 61-71.

5

Volvía a la historia del arte. En junio de 1988 obtuve la cátedra de Historia del Arte Español Contemporáneo en la Universidad Complutense de Madrid. Dedicación profesional a la historia del arte, departamento universitario, concursos, dirección de tesis doctorales, seminarios, etc. De nuevo se cruzaban historia del arte y filosofía, fue a partir de esta fecha cuando creo que inicié una reflexión sólida sobre algunas de las cuestiones que se habían sugerido en los años inmediatamente anteriores. En 1987 había publicado un artículo sobre las categorías estéticas bajo el impulso del estudio de Goya y la lectura de los autores del XVIII, pero también bajo el impulso de la experiencia de vida social, política y moral. Poco después, en 1991, escribía unas *Notas para una teoría del gusto* que dieron paso a *Il gusto* (1996; *El gusto*, 1999), un libro en el que articulaba gusto y categorías.

Mi atención al problema del gusto respondía a una concepción del historiador que descubría sus cambios en el paso del tiempo, de tal modo que su trabajo estaba guiado por algo exterior a él, algo que no dominaba: el gusto por el Románico o por El Greco, el gusto por los primitivos italianos, por la escultura africana, el gusto por el grabado japonés y por la xilografía medieval. Gustos que dirigían la historia del historiador en un sentido concreto, o en muchos sentidos concretos, y lo hacían porque eran el marco de la experiencia, de cualquier experiencia estética y artística, sin los cuales estas difícilmente podían explicarse.

El interés por las categorías estéticas surgió en las lecturas de los autores del siglo de las luces, pero pronto adquirió, y adquirieron, un sentido más profundo, ligado a la vida cotidiana. Pintoresco y sublime son las dos categorías fundamentales del mundo moderno, el fundamento de su secularización. Ambas abrieron la comprensión de la naturaleza y de la historia a espacios que antes no se podían transitar: la transcendencia dejaba paso a la diversidad de la naturaleza y de la vida cotidiana, azuzando la curiosidad que por ambas podía manifestarse –todavía recuerdo las prédicas de algunos jesuitas afirmando que la curiosidad era la "cama" donde dormían, y despertaban, los vicios-, dejaba paso a lo sublime de la naturaleza grandiosa y del heroísmo histórico. Los pintores románticos se aprestaron a imágenes sublimes y pintorescas y dieron origen a un mundo más cercano, más humano.

Ahora bien, como he tratado de mostrar en *Necesidad de la ironía* (1999), un librito que pretendía intervenir en un debate intelectual inexistente, el pintoresquismo terminó en el *kitsch* en manos de la sociedad de consumo y lo sublime desfiló con el totalitarismo y el fundamentalismo. No sé si ha sido entonces cuando se han convertido, de verdad, en las dos categorías fundamentales del mundo moderno. Desde esta conciencia opongo lo grotesco y lo patético, en el seno de la distancia que con su lucidez proporciona la ironía.

Si los problemas de estética, que también eran y son de moral, parecían acuciantes, no lo parecían menos los de historia del arte. La crisis del arte de vanguardia ponía en crisis su historiografía y la ausencia de un estudio global sobre el arte creado en España a lo largo del siglo XX invocaba la urgencia de hacerlo. Abordé la primera cuestión en dos libros distantes en el tiempo y en el objeto: *Los primeros diez años. 1900-1910, los orígenes del arte contemporáneo* (1991) y *El tiempo del estupor. La pintura europea tras la Segunda Guerra Mundial* (2004); la segunda vino de la mano de un encargo de la editorial Espasa Calpe: dos tomos sobre la pintura y la escultura que se había hecho en nuestro país a lo largo del siglo: aparecieron en 1991 y tuvieron sucesivas ediciones (algunos historiadores hablan de esos libros como del "canon", bien es cierto que lo hacen para señalar la necesidad de construir otro; yo mismo he tratado de perfilar muchas cosas en dos volúmenes recientes, más modestos, pero no creo que satisfagan los deseos mencionados).

Las dos obras ocupadas en el arte de vanguardia, muy diferentes, tenían una pretensión similar: aproximar el estudio de la vanguardia a los problemas más próximos del "mundo de vida" –para utilizar un concepto de Blumenberg- y escapar a los criterios de una historiografía dominante matizadamente formalista. El "mundo de vida" exigía preguntarse cómo había sido posible lo que había sucedido, y continuaba sucediendo, la pregunta célebre de Steiner, pero también interrogaba sobre su origen en los años en los que cambió el mundo del arte y cambió la consideración del mundo, su representación.

Desarrollé una amplia actividad profesional como historiador[10] y creo que ahuyenté algunas de las cautelas que veían en mi a un filósofo y, como tal, a un intruso, bien es cierto que con el coste de que los filósofos empezaran a alejarse del que consideraban historiador: el corporativismo intelectual está al orden del día en todas las profesiones.

6

La relación entre la práctica artística, literaria y musical y la filosofía ha sido, como ya he señalado, una constante que ahora adquiere perfiles nuevos, más directos. Félix de Azúa sitúa en las artes, no en el Arte, la experiencia estética. Así lo concibe en su *Diccionario de las artes* (1995), bien es verdad que en este *Diccionario* no se encuentra explicación alguna, tampoco entrada, de la "experiencia estética". Autor de una tesis doctoral plenamente académica sobre Diderot, Azúa no es un autor académico, ha publicado diversas novelas, entre las que destaca *Historia de un idiota contada por él mismo* (1986), y varios poemarios, reunidos en *Última sangre (Poesía, 1968-2007)*. Azúa, al igual que Savater se ha convertido en un personaje público, un rasgo al que parece proclive el cultivo de la estética, algo más que una disciplina universitaria o un trabajo cultural.

En cierta medida cabe pensar que la diversidad de problemas, métodos y tendencias de la última estética ha contribuido también a este fenómeno, aunque no en todos los casos haya conducido a él. Junto a los autores que empezaron a publicar en los años setenta y primeros ochenta, y que continúan publicando, hay otros nuevos que aportan planteamientos diferentes, sin que parezca posible encontrar un hilo conductor que articule a todos. José Luis Molinuevo, que dirige una colección en la Universidad de Salamanca, ha vuelto sobre Heidegger, Jünger y Ortega y Gasset; los modelos de la crítica han centrado uno de los intereses de Vicente Jarque, que conoce bien la filosofía de la Escuela de Frankfurt; Jordi Ibáñez ha publicado un libro excepcional sobre Beckett, *La lupa de Beckett* (2004), un autor cada vez más relevante para la historia de la literatura y el arte contemporáneos; J. L. Brea se ha interesado por las nuevas tecnologías en un libro de 2002, *La era postmedia: acción comunicativa, prácticas (post)artísticas y dispositivos neomediales*; cada vez es más amplio el campo que se ha abierto para el estudio de la imagen, limitado en los año sesenta y setenta a la psicología de la percepción: *Filosofía de la imagen* es antología editada por Ana García

[10] En el campo de la historia del arte las tradicionales monografías sobre "vida y obra" de los artistas prácticamente habían desaparecido, los historiadores preferían microhistorias, muchas veces estudios de fragmentos o de obras aisladas. No tengo nada contra este tipo de trabajos, yo mismo he hecho bastantes, pero creo que aquellas monografías tenían (tienen) sentido y bastante ambición. Esas razones me han movido a volver sobre el género: *Piero della Francesca* (1994), *Manolo Valdés* (2001), *Luis Fernández* (2005), *Pieter Bruegel* (2010) y, sobre todo, *Johannes Vermeer de Delft* (2002) y *Francisco Goya. Vida y obra* (2005).

En 1994 la editorial *Historia 16* me ofreció dirigir una colección de monografías, *El arte y sus creadores*: por primera vez historiadores del arte españoles se ocuparon de forma sistemática de artistas como Miguel Angel, Leonardo, Manet, Tiziano, Artemisia, Caravaggio, Masaccio, Constable, Courbet, etc.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 61-71.

Varas en 2011; Gerard Vilar, que tiene sus orígenes en el marxismo ha publicado tres libros que abren una nueva perspectiva tanto sobre la experiencia estética como sobre el arte de la baja cultura, un término que a él no le gusta: *El desorden estético* (2000), *Las razones del arte* (2005) y *Desartización. Paradojas del arte sin fin* (2010).

Los filósofos, tal como evidencia el último libro de Gerard Vilar citado o los publicados recientemente por José Luis Pardo, *Nunca fue tan hermosa la basura* (2010) y Félix Ovejero Lucas, *El compromiso del creador. Ética de la estética* (2014), se plantean cuestiones que el último arte suscita, que preocupa a los aficionados, a los amantes del arte y a los especialistas: ¿cuáles son las reglas de las que podemos servirnos para decir que una "obra" es arte?, ¿cuál la condición material de muchas de las obras de arte contemporáneo?, ¿hasta qué punto no nos encontramos ante puras y simples mistificaciones?, ¿cuál es el valor del arte?, ¿cómo es posible un arte que rechaza el arte, un arte "desartizado"?

Este tipo de preguntas, y las reflexiones a las que conducen, alteran sustancialmente los parámetros de la estética que hasta ahora había tenido más predicamento: el comentario de otros autores, otros filósofos, otros sistemas, la relación entre estos y obras concretas, etc. En este punto me parece necesario señalar que ha sido la estética analítica la que ha marcado la pauta al interrogarse por los valores del arte, su carácter (o no) ético, la naturaleza de su verdad, el alcance de su popularidad o de su elitismo, el poder de los sentimientos y las emociones etc., y al introducir en el marco de sus reflexiones el cine y la música. Bien es cierto que, en ocasiones, los filósofos analíticos atienden más al debate académico que al análisis de las obras concretas que está en su origen o al efecto que estas obras producen en sus destinatarios.

Entre nosotros, además de los autores citados, debemos a Francisca Pérez Carreño la edición de algunos de los textos más interesantes a este respecto, los de Malcolm Budd, Levinson, Currie, Kivy, Stanley Cavell, H. R. Jauss, aparte de autores jóvenes de nuestro país, Salvador Rubio, Mª José Alcaráz, Matilde Carrasco, y los suyos propios. Pérez Carreño, publicó en 1988 un libro por completo imprevisto en nuestro panorama filosófico: *Los placeres del parecido. Icono y representación*. Su "familiaridad" con la semiótica y muy en particular con el pensamiento de Peirce abría un camino inédito. Posteriormente, tras un libro sobre el minimalismo, *Arte minimal. Objeto y sentido* (2003), su actividad se ha centrado en el análisis de temas fundamentales en el ámbito de la estética analítica: emociones, referencia y referencias ficticias, interpretación, etc. Pérez Carreño ha editado un volumen antológico que puede considerarse como la primera *Estética* (2013) analítica publicada en España.

*

La diversidad de las prácticas artísticas, las preguntas de los receptores, la presencia pública de la estética han contribuido a perfilar una situación que nada tiene que ver con la que existía anteriormente. No son los únicos motivos: la diversidad inherente al propio desarrollo de la estética y de los estudios filosóficos tiene la necesaria entidad para dar cuenta de esa complejidad. No es posible hablar de experiencia estética sin tener en cuenta la filosofía analítica y los estudios visuales, pero también las diferencias existentes entre las diversas artes –pintura, literatura, música, por ejemplo-, que aquella filosofía sí tiene muy en cuenta, o la diversidad de lo que antes se denominaba, sin excesivas precisiones, alto, medio, bajo. No es posible hablar de experiencia estética eludiendo la condición de los museos y la índole de las experiencias que en ellos se suscitan, pero tampoco pueden ignorarse las que suscitan los seriales televisivos –por poner un ejemplo provocador- o la contemplación y el cuidado del paisaje natural. No es posible hablar de filosofía, y de estética, sin hablar de todo lo demás.

La filosofía analítica en España hoy

Juan José ACERO FERNÁNDEZ

Universidad de Granada

En estas páginas voy a exponer algunas reflexiones sobre el origen y el estado actual de la filosofía analítica en España, después de cuatro décadas de gobiernos democráticos y las políticas educativas e investigadores que han promovido promovidas. Estas reflexiones no resultan de consultar ninguna muestra de pensadores y académicos con esta filiación filosófica. Hablo en nombre propio. He sido testigo continuado de la consolidación de este manera de entender y practicar la filosofía analítica en las universidades y otras instituciones españolas y he participado en ese proceso. En ello me apoyaré. Como inevitablemente mi historia personal habrá de deformar la imagen que ahora trataré de presentar, el lector de estas páginas haría bien contrastando mis juicios con los de otros colegas más competentes que yo mismo.[1] Antes, no obstante, de iniciar mi exposición, quiero hacer dos salvedades: una de método y otro de contenido.

Según el plan al que me aplicaré, no haré de mi rendición de cuentas en una galería ni de personas ni de departamentos universitarios u otras instituciones filosóficas. Al menos, trataré de reducirla dentro de lo razonable. Algo de esa labor que aquí quedará pendiente la he hecho no hace mucho a instancias de la Academia Rusa de Ciencias (en Acero, 2014), y no me repetiré. Me centraré en las grandes líneas de cambio experimentado en el terreno de las ideas, así como en el modo de entender y practicar la filosofía.[2] Además de esto, traeré a colación aquellos factores que han orientado o facilitado la actividad de los filósofos analíticos hacia los cauces académicos hoy existentes.

[1] Carlos Moya y Manuel García-Carpintero seguramente pueden aportar a esta rendición de cuentas datos y puntos de vista significativamente diferentes de los míos.

[2] En lo referente a publicaciones sólo tomaré en consideración libros o estudios monográficos, no artículos de revista, capítulos de libro u otras publicaciones menores. También ignoraré los manuales, de los cuales se han publicado unos cuantos, en general, excelentes, de lógica, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y epistemología.

En lo referente al contenido, comienzo separando la lógica de la filosofía analítica. Debe hacerse tal cosa, porque la identificación —o quizá una firme alianza— de ambos campos de estudio fue tomada en serio por muchos hacia los años sesenta y setenta (del pasado siglo).[3] La justificación de esa opinión procedía del crédito dado a la obra de Rudolf Carnap, y otros positivistas y empiristas lógicos, en algún ámbito académico. Tras el período en que escribió el *Aufbau*, Carnap vino a proponer que la filosofía era análisis lógico del lenguaje, siendo ésta la forma de poner fin a los supuestos desmanes de la metafísica.[4] Tan sólo Carnap y otros miembros de los Círculos de Viena y de Berlín, y luego sus seguidores en las universidades norteamericanas, vieron en la lógica y en sus técnicas de análisis algo más que meras herramientas. Y antes que Carnap llegara a este posicionamiento, idéntica convicción guió los pasos de Frege, Russell y el Wittgenstein del *Tractatus*. A ello subyacía el desiderátum de hacer de la filosofía una empresa científica. La matemática y la ciencia natural fueron adoptadas como modelos para la actividad filosófica. Sin embargo, desde la década de los cuarenta este modelo fue ignorado, especialmente entre los filósofos del brillante grupo de Oxford. La formación de éstos era esencialmente humanística y adquiría una forma particular gracias al conocimiento de las lenguas clásicas y al desarrollo de capacidades interpretativas. No es de extrañar que para filósofos de este género —por ejemplo, Ryle— el rival filosófico a batir no fuera Heidegger, sino Carnap. Todo ello avala que la mera lógica —al margen de toda aplicación en la arena filosófica— constituya un criterio de identidad de la filosofía analítica, entendida en términos generales. Si trasladamos a la filosofía española de las décadas intermedias del siglo XX esta separación de lógica y filosofía analítica, haríamos mal considerando a filósofos como Juan David García Bacca, José Ferrater Mora o Miguel Sánchez Mazas introductores de la filosofía analítica en España. Sus textos de lógica matemática, valiosos en sí mismos, no son suficientes para reconocerles esta condición. Ese reconocimiento exige una vinculación más estrecha entre el instrumental lógico y el análisis filosófico. Veamos este nexo con mayor detalle.[5]

Los introductores de la filosofía analítica en España

En la introducción de la filosofía analítica en España desempeñaron un papel protagonista cinco personas, en general ligadas a departamentos de lógica de nuestras universidades: en Madrid, Javier Muguerza, José Hierro Sánchez-Pescador y Alfredo Deaño; en Barcelona, Jesús Mosterín y Manuel Sacristán; y en Valencia, Manuel Garrido y José Luis Blasco. Hacia finales de los años sesenta y primeros años de la década siguiente, la filosofía analítica era accesible en España gracias a compilaciones procedentes de Argentina y México (Bunge, 1960; Ayer, 1965; Simpson, 1974). Durante los años sesenta Sacristán tradujo varios libros de Quine, entre ellos la mítica colección de ensayos titulada *Desde un punto de vista lógico* (Quine, 1951/1962); por su parte, Muguerza había hecho otro tanto con una muy importante colección de ensayos de Russell: sus *Ensayos de lógica y conocimiento* (Russell, 1956/1966). En la década siguiente Mosterín y Ulises Moulines tradujeron una selección de ensayos

[3] En lo que sigue, las indicaciones temporales siempre se harán al siglo XX.

[4] Para una muestra, véase su manifiesto Carnap (1935/1963). A esta etapa pertenece su ensayo "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", donde se encuentra su conocido ataque a Heidegger (Ayer, ed., 1975, 75 y ss.).

[5] La comparación de estos textos, o los de otros autores, como los de Garrido o Mosterín, con el de Strawson (vease Strawson, 1966) es suficiente para marcar la diferencia entre cómo ve la lógica un lógico y cómo la entiende un filósofo analítico .

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 73-88.

lógico-semánticos de Frege; y Muguerza presentó su compilación *La concepción analítica de la filosofía* (Muguerza 1974), que permitió acceder a un buen puñado de ensayos de filósofos analíticos de orientaciones diversas. (En aquellos años las bibliotecas universitarias, con la excepción de la del CSIC y las de algunos particulares, como Sacristán y Garrido, estaban desprovistas de los fondos necesarios; y el acceso a las revistas especializadas fue un logro que se alcanzó décadas más tarde.) Con anterioridad a estos primeros pasos el principal hito a fue la publicación por Revista de Occidente del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein en 1957, cuya edición inglesa de 1922, debida a C. K. Ogden y a las recomendaciones de Frank Ramsey, Enrique Tierno Galván tradujo al español. (Wittgenstein, 1922/1957). En el momento de la publicación de la edición española la obra no tuvo apenas impacto entre el público filosófico. Hubo que esperar a que se conocieran mejor las conexiones del pensamiento de Wittgenstein con los de Frege y Russell y con la obra científica de Helmholtz y Hertz para que el alcance del *Tractatus* se apreciara adecuadamente.

De los seis filósofos mencionados en el párrafo precedente tan sólo Hierro y Blasco pueden ser considerados filósofos analíticos. Muguerza, Mosterín, Sacristán y Garrido han realizado, cada uno a su modo, labores destacadas en la recepción del pensamiento filosófico de autores cuya obra era conocida bien de forma muy fragmentaria bien indirectamente: desde Frege, Russell y Wittgenstein hasta Carnap, Gödel, Quine, Davidson, Searle, Wittgenstein, Ryle, Strawson, Ayer o Hare, entre otros. No obstante, ninguno de éstos tuvo o ha tenido un compromiso fuerte con la filosofía analítica como tal.[6] ¿Qué distingue a Blasco y a Hierro de los anteriores? La convicción de que los problemas filosóficos se originan en, o están estrechamente vinculados a, confusiones lingüísticas o conceptuales —confusiones lingüísticas, si consideramos que el lenguaje u otros sistemas simbólicos de representación codifican los conceptos con que entendemos las cosas—. Esto abre un amplio margen de opciones al diseñar estrategias y principios de rectificación de esas conclusiones. Uno puede emplear técnicas definicionales al modo de los sistemas de constitución conceptual, como hicieron el Carnap del *Aufbau*, Nelson Goodman o el joven Quine. Puede recurrir a técnicas típicamente sintácticas, como hicieron el Carnap de la *Logische Syntax*, con ideas de Gödel, o Quine, con técnicas lógicas como las de Herbrand. Cabe, así mismo, aplicar los métodos de la teoría de modelos, que dieron lugar a la influyente definición del concepto de verdad a la que llegó Tarski en la década de los treinta (Tarski, 1936), un hallazgo que Carnap convertiría en un paradigma para el análisis lógico de múltiples conceptos con aplicaciones filosóficas. Cambiando de orientación, puede uno centrar la mirada en el uso efectivo de las palabras, para corregir así errores filosóficos que nacen de malinterpretar su significado; o tiene la opción de recurrir a lo que Austin denominó fenomenología lingüística —preguntarse: "¿Qué diríamos cuándo?" (Austin, 1961/1975, 175)—, una técnica tan decisiva en los finísimos análisis de Austin y tan constantemente utilizada por el Wittgenstein surgido de la crisis de 1929.

El caso de Deaño es más difícil de catalogar, debido a su prematura muerte. Su texto de lógica (Deaño, 1974) sigue siendo paradigmático en el empeño de mostrar cómo los recursos expresivos de la lógica de enunciados y la lógica de predicados clásica pueden emplearse para representar complejas y poderosas estructuras conceptuales de las lenguas naturales. Sólo eso habla a favor de considerar a Deaño un filósofo analítico interesado en exhibir las estructuras

[6] Sobre la labor de Garrido, véase Garrido (2017). En la obra de Mosterín, sin embargo, sí que hay espacio para una labor propiamente analítica. Véase Mosterín (1987; 2000). Además, ha editado obra inédita de Carnap.

lógicas del lenguaje. A cambio, su restante producción escrita, publicada póstumamente, no conduce a una conclusión tan definida. En su estudio de las concepciones de la lógica sólo dedica una decena de páginas a establecer las relaciones entre lógica y filosofía. La filosofía analítica resulta pertinente para Deaño, porque proporciona un amplio muestrario de casos que avalan el principio de que los métodos y técnicas de la lógica son instrumentos de análisis conceptual (Deaño, 1980, 341). El pero es que esto no marca la línea de meta de sus reflexiones, que se sitúa en la cuestión de la naturaleza de la lógica. Los problemas definitivamente nucleares para Deaño "pertenecen a la lógica cuando ésta se entiende como lógica trascendental que envuelve a la lógica formal" (Deaño 1980, 343). Eso no lo diría un filósofo analítico, sino un filósofo de corte más tradicional.

Una conciencia que ve en la filosofía una *actividad* de análisis conceptual o de análisis lingüístico, vinculada al reto de arrojar luz sobre una cuestión filosófica, está patentemente presente en la obra de Blasco y Hierro, ya al inicio de la trayectoria académica de ambos. Ambos no fueron simplemente receptores y transmisores de la filosofía analítica, sino practicantes; y eso es lo que les distingue como los primeros filósofos analíticos en España. La primera producción escrita sustancial es suya. En 1970 Hierro, discípulo de José Luis Aranguren en la Complutense de Madrid, publicó sus *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Hierro, 1970), que resultó de sus años de investigación en Cambridge y Oxford en la segunda mitad de la década de los sesenta. Si bien Hierro presenta su obra como "un estudio de los principales problemas que plantea actualmente el análisis lógico del lenguaje moral" (Hierro, 1970, 13), el término 'análisis lógico' tiene aquí un sentido muy amplio. Hierro considera esta obra un ejercicio de filosofía analítica. Eso es cierto, pero su contenido se encuadra dentro de la variante específica del análisis oxoniense, y su deuda principal es para con la idea de Richard Hare de que el lenguaje moral no se usa para decir cuáles son los hechos de la moral —no hay tales hechos—, sino para prescribir cómo conducirse en la acción. El libro de Hierro se abre con una interesante introducción que ofrece, primero, una visión panorámica de la filosofía analítica en la que Russell es la primera figura destacable y, segundo, de la evolución de la ética, en la que los *Principia Ethica* de Moore suponen el momento de ruptura al contener "una crítica devastadora de todas las doctrinas éticas anteriores" (Hierro, 1970, 34 y s.). Por su parte, el primer libro de Blasco, *Lenguaje, filosofía y conocimiento* (Blasco, 1973) se mueve en un terreno menos acotado. Si bien su objetivo es estudiar las ideas fundamentales de lo que llama "filosofía analítica del lenguaje ordinario", la obra exhibe un conocimiento detallado y muy maduro de mucho de la filosofía analítica, no sólo de la cocinada en Cambridge y Oxford, sino también de la que pone en juego técnicas mucho mas refinada de análisis lógico. No sólo se presentan y discuten ideas de Russell y Wittgenstein, sino que Moore, Ryle, Strawson, Ayer, Austin o Carnap son reiteradamente tenidos en cuenta. En el más interesante de los capítulos del libro, Blasco llega a comparar la forma de entender el lenguaje propia de Wittgenstein con la teoría generativista de Chomsky y con las incipientes investigaciones semánticas que Fodor y Katz habían iniciado a comienzo de los años sesenta.

Con ser los libros de Hierro y Blasco que acabo de citar las primeras obras sustantivas de la filosofía analítica española, sería injusto pasar por alto una tercera, posiblemente más original que las anteriores, pero que responde a un credo filosófico bien distinto. Me refiero a *La estructura del mundo sensible* (Moulines, 1973), tesis de licenciatura de Ulises Moulines, un discípulo de Mosterín, en la Universidad de Barcelona. Con todas las exigencias académicas del caso, Moulines despliega un ingenio notable para llevar el programa fenomenalista más allá de los límites que habían alcanzado Carnap en su *Aufbau* y Goodman

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 73-88.

en *The Structure of Appearance*, ambas obras de referencia dentro de la filosofía analítica que usaba sistemáticamente técnicas sofisticadas de la teoría lógica. El programa fenomenalista es "un programa de reconstrucción lógica de conceptos empíricos a partir de una base única y homogénea constituida por experiencias sensibles" (Moulines, 1973, 15). La convicción de fondo, inspirada en la crítica kantiana de la razón, es la de que el edificio conceptual del conocimiento, sea científico o de sentido común, se asienta sobre objetos de aparencia-a-un sujeto. Moulines usa los medios de la teoría de conjuntos para reconstruir diversos sistemas fenomenalistas previamente formulados —los de Mach, Russell, Carnap y Goodman— y finaliza la obra presentando uno propio en el cual se definen sobre esas bases la temporalidad, los lugares, los colores, el mundo visual, las perspectivas y los objetos de percepción. Todo un *tour de force* para tratarse de una tesis de licenciatura.

El regreso de la metafísica

El asentamiento de la filosofía analítica en España tuvo lugar durante las décadas de los ochenta y los noventa. En los años setenta iniciaron sus carreras académicas los discípulos de Garrido, Blasco, Mosterín y Herro; y en la década siguiente, en algunos casos, discípulos de estos discípulos. El asentamiento de la filosofía analítica en España comenzaba a tener lugar. Describiendo las cosas con trazos gruesos, diré que la filosofía analítica encontró un lugar en distintos departamentos universitarios del país, y no necesariamente en departamentos de lógica y filosofía de la ciencia. Las universidades de Barcelona, Granada, Madrid, Murcia, Oviedo, País Vasco (San Sebastián), Santiago de Compostela, Valencia y Valladolid incorporaron profesorado de esta orientación filosófica durante los años indicados. Más recientemente ha sucedido otro tanto con las de Gerona, Salamanca y Zaragoza.

Este escueto resumen de lo acontecido en las cuatro últimas décadas tiene más facetas de lo que podría parecer a primera vista. Para empezar, en forma alguna quiero dar a entender que la filosofía analítica haya adquirido una posición predominante en los departamentos universitarios del país. Es decir, donde ésta es la clase de filosofía de la que es partidario su profesorado, mayoritariamente o sólo en parte. Apenas había presencia de ella medio siglo atrás, mientras que en la actualidad —daré detalles de ello más abajo— parece afianzada. Pero no se sigue de ello que la filosofía analítica sea tendencia mayoritaria en la filosofía española. En líneas generales, sucede más bien lo contrario.

Más importante es una segunda consideración. Hay una forma ideológica y una forma neutra, no comprometida, contemporizadora, *cool*, de caracterizar la filosofía analítica. (Algunos preferirían otro modo de marcar la diferencia: una forma sustantiva y una forma histórica de ser un filósofo analítico.) En su forma ideológica la filosofía analítica es una actividad guiada por la convicción de que la resolución de los problemas de la filosofía precisa del análisis del lenguaje. El supuesto que acompaña a este programa es que los problemas de la filosofía se originan en una comprensión inadecuada del significado de las palabras con que enuncian sus tesis. Llamaré a este complemento la *tesis metafilosófica*. (Pero con reservas, porque la tesis metafilosófica no es una sola tesis, sino un esquema que puede rellenarse, y de hecho ha sido rellenado, siguiendo diferentes pautas.) Diversas maneras de vertebrar esta convicción se presentan no sólo en los escritos de Russell, en el Wittgenstein tractariano, en Carnap y otros empiristas lógicos, sino también en el Wittgenstein de las *Investigaciones*, en los filósofos oxonienses (Ryle, Ayer, Strawson, etc.), así como en otras opciones. Para filósofos analíticos de caracteres tan distintos, la filosofía es *más* que análisis conceptual o análisis del lenguaje. La concepción ideológica de la filosofía analítica suma a esto una tesis complementaria sobre la naturaleza de los problemas

filosóficos. Entendido como análisis conceptual, el análisis filosófico será cuidadoso con la identificación y exposición del significado de las palabras sobre las que se pone el foco del análisis —o del contenido de los conceptos que ellas expresarían, así como para distinguir sus componentes y las relaciones que se den entre ellos—.Y, por supuesto también, atenderá al detalle de los argumentos en que descansan las tesis que se expongan. Además de la validez de los argumentos, se dará relevancia al peso relativo de premisas y conclusión, a la no circularidad de la justificación, así como a otros requisitos que, de ignorarse, condenarían a una argumentación por falaz. Ahora bien, para la forma neutra de entender la filosofía analítica aquí queda la cosa: esto es lo que es y debería ser la filosofía: análisis conceptual *sin* la tesis metafilosófica (en la variante elegida). El rótulo de «análisis filosófico» es la denominación que se utiliza a veces para referirse a la concepción *cool* de la filosofía analítica. Una concepción que no parte del convencimiento de que la filosofía sea «otra cosa», un saber, una actitud o una actividad especial. Se distingue de la ciencia en que el peso de lo conceptual es mayor. Pero tampoco quiere distinguirse tanto, porque la ciencia es la medida de todas las cosas. No es *cool* creer que la filosofía constituya un dominio autónomo de problemas *sui generis* y que una pormenorizada y equilibrada relación con esos problemas lleva al diagnóstico de que esos problemas surgen por confusiones lingüístico-conceptuales.

La pregunta que surge de forma natural es la de qué relación guarda el análisis filosófico con la filosofía analítica, el análisis conceptual con la filosofía al modo de los Grandes Nombres. La respuesta hoy dominante es ésta: un vínculo histórico (Soames, 2000; Glock, 2008). En palabras de Scott Soames:

> La respuesta rápida es que [la filosofía analítica] es una cierta tradición histórica en la que la obra de G. E. Moore, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein fijaron la agenda de trabajo de filósofos posteriores, trabajo que constituyó el punto de partida de [otros] filósofos que siguieron a éstos. El trabajo que hoy se hace en filosofía analítica surge del trabajo de ayer, el cual puede se remonta, a su vez, hasta sus raíces en los filósofos analíticos de la primera parte del siglo veinte. La filosofía analítica es un reguero de influencias (Soames, 2003, vol. 1, xiii).

He distinguido estas dos formas de entender la filosofía analítica para que se entienda mi siguiente afirmación: que con pocas excepciones ya no existe filosofía analítica al estilo de la forma ideológicamente cargada. Prácticamente nadie en el ámbito filosófico se siente comprometido hoy en día con la tesis de que los problemas surgen de confusiones lingüísticas o conceptuales. Casi nadie acepta la tesis metalingüística. Mi afirmación parte del supuesto de que tenemos ya un cierto criterio, o fuertes convicción es acerca, de qué problemas son filosóficos. La familiaridad con los clásicos de la filosofía —volveré sobre esto más adelante— nos proporciona este criterio o nos educa el olfato para distinguirlos. Y sólo después, tras haber reconocido como filosófico un problema, llegamos a la conclusión, por un camino *independiente*, de que se ha originado en una confusión lingüístico-conceptual. Esto *no* es lo que Soames nos dice en el texto citado. Su dictamen es que la filosofía de un momento dado es analítica, si se ocupa de cuestiones históricamente vinculadas a las que trataron los Grandes Nombres. A lo largo de la historia, sin embargo, la tesis metalingüística parece haberse desvanecido. Y lo mismo acontece en la filosofía analítica en España. La tesis metalingüística estaba palpablemente presente en los primeros escritos de Blasco y Hierro, pero pocos son los que la suscriben entre los filósofos analíticos españoles en activo. Ni siquiera la mucho menos radical —pero seguramente irreprochable— tesis de que entre los problemas de la filosofía los hay que se originan en errores en el significado de las palabras o en el contenido de los conceptos tiene partidarios.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 73-88.

Como tendencia la filosofía analítica renunció a su compromiso con la tesis metalingüística, en cualquiera de sus variantes, hacia finales de los años sesenta y comienzos de los setenta. Dos excepciones resulta obligado tener en cuenta. De una parte, la de quienes ven en la filosofía del Wittgenstein maduro un —posiblemente *el*— modelo a seguir o un punto de referencia insoslayable. En las universidades españolas algunos de los discípulos de Garrido y Blasco personifican esta actitud, siendo el estudio de Alfonso García Suárez sobre Wittgenstein y el problema del lenguaje privado (García Suárez, 1976) la obra más representativa.[7] Los dos libros de María Cerezo sobre el *Tractatus* y diversas colecciones de ensayos demuestran el profundo interés que la obra de Wittgenstein ha despertado en el entorno analíticos español (Cerezo, 1998; 2006; Acero, Flores y Flórez, eds, 2003; Moya, ed., 2008; Fernández Moreno, ed., 2008).

De otra parte, una variante fuerte de la tesis metalingüística —la que entiende que los problema de la filosofía son los problemas del análisis *lógico* del discurso—, la propia del positivismo y el empirismo lógicos, está integrada en el paquete de compromisos que constituyen la concepción estructuralista de la ciencia. Y el estructuralismo es una tendencia asentada de la filosofía analítica de la ciencia durante las últimas cuatro décadas. Esta opción analítica responde al estilo de las enseñanzas filosóficas de Mosterín, que favorecían el uso de técnicas lógico-matemáticas. Ya he dicho que Moulines (1973) asumía este punto de vista. La publicación por Joseph Sneed de *The Logical Structure of Mathematical Physics* (Sneed, 1971) supuso un giro radical en la trayectoria de Moulines. Sneed rechazaba la concepción lingüística de las teorías científicas y proponía analizar éstas en términos de complejas estructuras conjuntísticas. Junto con Balzar y Sneed, y con el estímulo de Wolfgang Stegmüller, Moulines ha profundizado en esta alternativa, en la que no sólo han reconstruido aspectos estructurales de la ciencia, sino también aspectos dinámicos (Moulines, 1982; Díez y Moulines, 1998). La importancia de este logro tiene aún más valor por el hecho de que Moulines, cuya labor académica se ha realizado en la Universidad de Munich, ha atraído hacia el estructuralismo y formado a un buen número de filósofos de la ciencia en el mundo latinoamericano, y entre ellos algunos que prosiguen esta línea de trabajo en varias universidades españolas.

Hay una línea temática que conecta el estructuralismo con la filosofía del positivismo y del empirismo lógicos. No es ésta, sin embargo, la única forma en la que la filosofía de Carnap, Neurath, Hahn, Feigl, etc. y críticos como Popper ha ejercido una influencia sobre la filosofía analítica española. Carnap y el Círculo de Viena fueron el tema de un excelente libro del malogrado Ramón Cirera (Cirera, 1990); y la filosofía de Carnap ha sido la fuente de otros trabajos interesantes (por ejemplo, los recogidos en Cirera, Ibarra y Mormann, eds., 1996). Sin embargo, de un alcance que trasciende el pensamiento filosófico de este autor es la obra de Andrés Rivadulla, un excelente conocedor del complejo desarrollo de los problemas de la justificación científica y un especialista en la filosofía de la física, así como en la obra de Popper (Rivadulla, 1984; 1991; 2003; 2004). Aunque la producción de Jesús Zamora Bonilla ha tratado igualmente de aspectos estructurales clásicos de la filosofía de la ciencia, se ha interesado también por los aspectos económicos y políticos de la actividad científica (Zamora 1996; 2005).

[7] Otras obras demuestran el interés en las universidades españolas por el pensamento de Wittgenstein. Destacan las monografías Cerezo (1998; 2006), así como diversas colecciones de ensayos: . Y ello por no citar a traductores de escritos del autor vienés

Si descontamos estas dos líneas de trabajo, más propias de la concepción ideológicamente cargada, la filosofía analítica española de las décadas de los setenta y siguientes responde al ideario del denominado análisis filosófico. Una vez que el centro del análisis conceptual deja de ser la rectificación de confusiones lingüísticas que están en la naturaleza misma de los problemas filosóficos, el regreso de la filosofía sustantiva estaba cantado. Por decirlo, de un modo algo más polémico: una vez que la filosofía analítica se desprende de la tesis metafilosófica, el análisis filosófico abre las puertas al regreso de la metafísica. Las causas exactas de este cambio son complejas. Me limito ahora a apuntar algunas.

En primer lugar, la metafísica —es decir, la filosofía sustantiva: la ontología, la epistemología, la filosofía de la mente, etc.— constituía el núcleo mismo de los programas renovadores de la filosofía de Russell y Moore. Y posteriormente el núcleo de los del primer Wittgenstein y de Ramsey. El regreso de los temas clásicos de la filosofía, pero enfrentados desde la posición de ventaja que proporciona el análisis conceptual y alguna suerte de compromiso con la tesis metafilosófica ha producido entre los filósofos analíticos españoles algunas obras dignas de consideración: en el terreno de filosofía de la acción (Moya, 1997), de la epistemología (Zalabardo, 2012; 2014)), de la filosofía de la lógica y la filosofía del lenguaje (Frápolli, 2012) y de la metafísica (Prades y Corbí, 1999; García-Carpintero, 2017).

En segundo lugar, los filósofos analíticos mismos fueron críticos hacia sus propias maneras de entender en qué consistía el análisis del lenguaje. Ya he mencionado la oposición de Ryle al empleo de técnicas lógicas en dicho análisis. A ello contribuía el temor, tal y como lo describe Grice, de que los filósofos se vuelvan como esos tecnólogos que entran atropelladamente en un lugar en el que en un elefante bien llevado pisaría con cuidado (Grice, 1986, 50). El análisis lógico del lenguaje exige una meticulosa preparación previa, que no siempre se da. A pesar de ello, algunos de los filósofos analíticos más destacados, como Austin y Grice, sintieron la necesidad de ir más allá del registro cuidadoso del uso de las palabras. Según manifiesta este segundo su propia experiencia, el desiderátum era el de "llegar a un tratamiento más teórico de los fenómenos lingüísticos del género que nos había ocupado en Oxford durante tanto tiempo" (Grice, 1986, 59). Para Grice, ese tratamiento más sistemático se encontraba en la obra de dos autores, por otra parte, difícilmente reconciliables entre sí: Chomsky y Quine. Chomsky atrajo en los setenta la atención de algunos de nuestros filósofos. Hierro se opuso frontalmente a las tesis innatistas de Chomsky (Hierro, 1976). En cambio, Daniel Quesada analizó su metodología lingüística y llegó a posiciones más conciliadoras con la labor del filósofo analítico (Quesada, 1974). En la filosofía analítica española, éstas son las más relevantes referencias a la obra de Chomsky. La ingente labor chomskyana, tanto en lingüística como en filosofía del lenguaje, no ha sido analizada y discutida desde entonces, lo cual se debe seguramente a la necesidad de una fuerte formación lingüística. En cambio, la línea que tiene a Quine y a uno de sus discípulos, Donald Davidson, como puntos de referencia ha resultado más atractiva. El simposio de Granada sobre la filosofía de Quine, celebrado en 1986, dejó constancia del interés de los filósofos analíticos españoles y latinoamericanos por su obra (Acero y Calvo, eds., 1987), refrendada luego por algún estudio monográfico (especialmente, Pérez Fustegueras, 1988). En algunos aspectos en las antípodas de Quine, Davidson ha sido igualmente fuente de inspiración. La contribución de Manuel Hernández Iglesias, un discípulo de Hierro, merece destacarse aquí (Hernández Iglesias, 1990; 2004).

En tercer lugar, la adopción de Chomsky y Quine como modelos para el análisis filosófico tuvo efectos de largo alcance, pues con ellos la filosofía analítica hizo un pacto con el naturalismo. El naturalismo filosófico es la doctrina de que no hay solución de continuidad

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 73-88.

entre la filosofía y la ciencia, se trate de la física, la biología, la neurociencia, la psicología, la lingüística teórica o la economía. Ese pacto se cumple estrictamente por muchos de los actuales filósofos analíticos españoles, una actitud consecuente con el olvidoi de la tesis metalingüística. Dentro de esta avenido han cuajado líneas de investigación fructíferas en filosofía de la biología, neurofilosofía, filosofía de la mente y filosofía del lenguaje. En este último ámbito han destacado las trayectorias de Eduardo Bustos, que ha combinado filosofía y ciencia cognitiva en el estudio de la metáfora, el conocimiento y la argumentación (Bustos 2000; 2014). En los tres primeros han cuajado grupos activo en las universidades de Granada, Murcia y el País Vasco.

En cuarto lugar, la creación de la lógica modal a finales de la década de los años cincuenta y principios de los años sesenta del siglo pasado hizo posible la articulación de la teoría de la referencia (es decir, la teoría de las relaciones entre el lenguaje y el mundo), hasta el momento limitada a una clase limitada de lenguajes formalizados (en las obras de Frege, Russell, Wittgenstein, Tarski y Carnap). A su vez, la vinculación de la teoría de la referencia con el análisis de los conceptos modales ha supuesto la recuperación de los temas clásicas de la ontología y, en general, de la metafísica. La influencia de la obra de David Lewis, Saul Kripke o Hilary Putnam ha resultado poderosa y generado, además de numerosas investigaciones de detalle, algunas publicaciones de alcance más ambicioso. Entre éstas destacan libros de Manuel García-Carpintero, Manuel Pérez Otero y Luis Fernández Moreno (García-Carpintero 1996; Pérez Otero 1999; 2006; Fernández Moreno 2006). De los tres filósofos norteamericanos citados, Lewis es quien mejor conserva el viejo espíritu de la filosofía analítica ideológicamente cargada, por su convicción de que la filosofía debe buscar el mejor equilibrio entre el respeto de los conceptos y creencias de sentido común y el conocimiento científico. El revisionismo de la filosofía de Lewis y los compromisos metafísicos que conlleva distinguen su posición del programa metafísico puramente descriptivo que Strawson propuso en *Individuos* (Strawson 1959/1992), que ha resultado muy atractivo. A pesar de ello, y de que las ideas de Strawson y, en general de los filósofos británicos (como Michael Dummett, John McDowell, Christopher Peacocke o Crispin Wright, entre otros), han tenido una acogida razonable en los círculos académicos hispanos, y se los cita asiduamente en publicaciones menores, su reflejo en la lista de monografías ha sido mucho menor. Únicamente puede citarse los libros de Wenceslao González sobre Strawson y de María Uxía Rivas sobre Dummett (González, 1986; Rivas 1994).

Logros

Es hora ya de pasar de relatar logros efectivos de la filosofía analítica española a tratar de las condiciones que los han favorecido. Llamaré la atención sobre cuatro de ellos. No está entre mis pretensiones la de establecer entre ellos ninguna prioridad.

Comenzaré por la constitución de la Sociedad Española de Filosofía Analítica (SEFA) hace poco más de veinte años. La SEFA se creó en Abril de 1995 en la Universidad de Valencia, siendo Blasco el principal impulsor del proyecto, con el respaldo del potente grupo de filósofos analíticos del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Blasco fue el primer presidente de la sociedad, cargo que después han ejercido Carlos Moya (Universidad de Valencia), Juan José Acero (Universidad de Granada), Manuel García-Carpintero (Universidad de Barcelona) y Pepa Toribio (ICREA). El actual presidente, elegido el pasado mes de Noviembre, es Agustín Vicente (Ikerbaske). La SEFA se abre a todos aquellos filósofos que deseen aportar su trabajo dentro del marco de la

filosofía analítica —y aquí hemos visto que caben distintas actitudes— dentro de la comunidad hispanoamericana. A su vez, la SEFA se ha integrado en la ESAP (European Society for Analytic Society) como un miembro más, junto a sociedades de filosofía analítica tan potentes como la alemana, la italiana o la francesa.

La SEFA ha sido desde su fundación foco de numerosas actividades. Cada tres años organiza el congreso de la sociedad, valora los logros del período que culmina en el congreso, debate las iniciativas a desarrollar en el siguiente y elige la nueva junta directiva. Hasta la fecha ocho han sido los congresos de la sociedad, celebrados en otras tantas universidades del país. La participación internacional ha sido creciente y las ponencias principales han sido encargadas a tres invitados de prestigio: uno del ámbito hispano-americano, uno del español y un tercero del norteamericano o del europeo. Además de los congresos de la sociedad, la SEFA ha dado su apoyo, organizativo y económico, a otras series de conferencias y talleres internacionales. La serie de las SIUCC (Seminarios Interuniversitarios de Filosofía de la Ciencia Cognitiva) se inició a comienzo de los noventa con el objetivo de realizar anualmente un seminario sobre problemas de la filosofía de la ciencia cognitiva. Con muy pocas excepciones, los principales filósofos analíticos de las últimas décadas han pasado por estos seminarios a lo largo de las veinticinco ediciones celebradas. La SEFA también ha respaldado los Talleres Interuniversitarios de Mente, Arte y Moralidad, que vienen realizándose, también anualmente, desde el año 2007. Y a éstos hay que añadir seminarios y talleres con sociedades análogas de Italia, Francia, Portugal y Argentina. En general, puede afirmarse que sus miembros han encontrado en la SEFA la oportunidad no sólo de mantener una relación directa con filósofos destacados de los principales países donde se cultiva la filosofía analítica y de debatir con ellos, sino también de disponer de un foro internacional donde presentar trabajos propios y encontrar las vías que se conozcan más allá de nuestras fronteras. A estas actividades hay que sumar la serie de volúmenes que forman la Serie de Filosofía de la SEFA de la editorial Tecnos. Hasta el momento la serie consta de cuatro volúmenes: sobre filosofía de la lógica (Frápolli, ed., 2008), epistemología (Quesada, ed., 2009), estética (Pérez Carreño, ed, 2013) y metafísica (Prades, ed., 2015).

En segundo lugar, la creación de un procedimiento específico de evaluación de la actividad investigadora implementado por una comisión creada para el caso —la CNEAI— proporcionó un cauce institucional para la investigación en filosofía en la que muchos filósofos analíticos se han sentido cómodos. La razón es fácil de entender. A menudo, pero no siempre, el trabajo en filosofía analítica se centra en cuestiones bien definidas, pero que en sí mismas constituyen pequeñas piezas de un rompecabezas que puede tener una significación mucho mayor. Un trabajo de orfebre que ocasionalmente se integraría en un proyecto de largo alcance. Es cierto que el procedimiento de la CNEAI, que somete a evaluación cinco publicaciones realizadas durante un período de seis años, permite que el investigador presente obras de más envergadura que artículos de revista, capítulos de libro o ensayos introductorios a nuevas ediciones de clásicos, incluidos los contemporáneos. Pese a ello, los libros y las monografías presentados a evaluación son, en términos comparativos, si no excepcionales, sí minoritarios. No quiero decir que este formato de evaluación de la actividad investigadora sólo resulte conveniente a los filósofos analíticos, pero sí que ha facilitado su carrera profesional. En efecto, añadamos a lo anterior dos cosas más: una, que el procedimiento premia la calidad de los medios de difusión o, cuando menos, el que éstos reúnan condiciones formales de que la investigación evaluada está al alcance para otros investigadores. Y dos, que la filosofía analítica, especialmente la tiene su vehículo en la lengua inglesa, ha cumplido sobradamente esta condición desde los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Se

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 73-88.

entiende, entonces, que el procedimiento evaluador de la CNEAI haya sido un estímulo para los filósofos analíticos y beneficioso para su labor. Una primer indicio de ello es la consolidación de revistas especializadas. En el mundo filosófico hispanoamericano el primer medio que destacó en este sentido fue *Crítica* (México), seguramente por la proximidad geográfica y cultural de los filósofos analíticos mexicanos al mundo anglosajón. Y en Argentina, el primer país hispanoamericano que tuvo una muy solvente sociedad de filosofía analítica (SADAF), con una más que interesante tradición propia, destaca *Análisis filosófico*. En ambas revistas han venido publicando filósofos analíticos españoles, especialmente desde que las relaciones académicas con filósofos de estos países se asentaron a partir de las décadas de los setenta y los ochenta. Con los años algunas revistas españolas, como *Teorema* y *Theoria*, han alcanzado estándares altos en los índices y repertorios bibliográficos. Otras, como *Ágora*, *Contrastes* o la clásica *Revista de filosofía*, aunque no publiquen mayoritariamente artículos de filosofía analítica, son también medios muy apropiados. Un segundo indicio de la buena adaptación de la filosofía analítica española es su considerable nivel de internacionalización: su presencia regular en foros, instituciones y programas internacionales y, muy especialmente, la calidad de su producción y de sus vínculos con las figuras más reconocidas. Hoy en día está lejos de resultar excepcional encontrar contribuciones de filósofos analíticos españoles en revistas, colecciones de ensayos o actas de congresos, acceso a los cuales exige superar los filtros de calidad vigentes en un entorno muy exigente.

El tercer factor que ha favorecido el asentamiento de la filosofía analítica ha sido la progresiva modificación de baremos utilizados en los procedimientos de acceso a plazas de profesor titular y catedrático de universidad. El tipo de producción que es, en mayor o menor medida, característico de los filósofos analíticos, así como lo que hoy se denomina, en general, procedimientos de transferencia de conocimiento, cuadran bien con sistemas de evaluación más fáciles de compartir por tribunales compuestos por personas de formación dispar. El principio que subyace a este rediseño de baremos es, a mi modo de ver, del todo razonable: no valorar en una segunda ocasión lo que fue ya valorado en una instancia previa. No estar comenzando siempre desde cero. A su vez, el principio se funda en un segundo, todavía más básico que el primero, que demanda confiar en la capacidad y en el buen sentido de los jueces, los críticos o, en general, las personas que asumen la responsabilidad de evaluar la actividad profesional, en este caso de los filósofos. Especialmente, si te juzgan quienes realizan actividades homologables a las propias. No se me escapa que el sometimiento a ambos principios está lejos de ser el idóneo en el mundo filosófico español. Por arriesgar un diagnóstico, diré que los principios se respetan de forma tanto más escrupulosa, a efectos de la calidad de la investigación realizada, cuanto más alejado del entorno profesional del día a día. En el propio departamento universitario o en la propia facultad se está más expuesto a ser juzgado por criterios que pueden contemporizar con condicionamientos no estrictamente académicos de lo que se está en comisiones de rango superior.

Finalmente, y sin demorarme en los detalles, quiero recordar el hecho de que el inglés se ha convertido en la *lingua franca* de la filosofía en el mundo. Naturalmente, esto no significa que el conocimiento de otras lenguas sea condición necesaria para realizar investigación con garantías en ámbitos muy particulares. Significa que, con la principal —aunque no la única— salvedad de la revista alemana *Erkenntnis*, las principales revistas en que vieron la luz la gran mayoría de los artículos de filosofía analítica son revistas inglesas o norteamericanas. Incluso la *International Encyclopedia of Unified Science*, en la que publicaron sus trabajos más centroeuropeos que anglosajones, está masivamente editada en inglés. Esta línea se ha

consolidado después, hasta el punto de que la gran mayoría de revistas de impacto internacional son revistas que publican artículos en lengua inglesa. Para la filosofía analítica española, que el inglés se haya convertido en el vehículo de expresión en la mayoría de los medios más acreditados ha sido un factor determinante. Ha proporcionado no sólo un formato sobre cómo plasmar los resultados de la investigación, sino generado también las condiciones de relacionarse con colegas e instituciones extranjeras y, en definitiva, de promocionarse en él ámbito académico.

Sombras

Nunca pertenecería a un club que admitiera
como miembro a alguien como yo
Groucho Marx

Estas virtudes tienen también su lado negativo. Para cerrar estas páginas, me ocuparé de estas realidades menos complacientes.

Mi primera diana es la conversión de la lengua inglesa en *lingua franca* de la filosofía. De una parte hay que decir que el inglés de la mayor parte de nuestros filósofos analíticos es escasamente destacable. Tiene el tipo de corrección —cuando es que la alcanza— neutra que es propia de haberse familiarizado con una lengua ignorando sus mejores exponentes literarios. Ésta es también la situación que encuentra uno en las mejores revistas del ramo: el *Journal of Philosophy*, la *Philosophical Review*, *Mind*, *Mind and Language*, etc., etc. No se debe tal circunstancia que estos autores no lean textos ingleses o americanos, sino a que sus modelos literarios no son, desde hace muchos años gente como Quine, Davidson o Austin.[8] El inglés de nuestros filósofos analíticos se parece mucho al español literalmente vertido al léxico inglés, con una alarmante falta de construcciones, giros y sentidos idiomáticos nativos. No juzgaré este hecho con tintes absolutamente negativos —aunque sólo sea por que debo incluirme entre los incapaces—. No parece haber alternativa: la lengua inglesa, hoy en día, es vehículo compartido por los autores y lectores de filosofía, y el lenguaje requerido un producto estandarizado, de rápido consumo. El obstáculo a superar es de otro género y me temo que muy difícil de sortear: que el tipo de texto que se impone en los medios editoriales que sirven de trampolín a los currículos académicos y, a la larga, al poder en el mundo de la academia es tan formalmente satisfactorio como ramplón.

Por otro lado, la plana literalidad de la escritura de la filosofía analítica española —e imagino que también en gran parte de la no española— no tiene como contrapartida una rica y sofisticada conciencia de lo que sería el correspondiente texto en español (o castellano). No es que a pensamientos articulados en español, complejos y llenos de matices, se los empareje con frases inglesas más bien chonis o poligoneras. Un problema muy común de nuestros filósofos analíticos es que, habituados a leer y pensar en un inglés de alcance limitado, están desprovistos de los recursos necesarios para entender y escribir un español filosófica y literariamente decente. Una vez más, debo insistir en que hay excepciones a este diagnóstico, y puede que no pocas. Repito: quiero llamar la atención sobre una deficiencia que está resultando cada más patente. Por ejemplo, buen número de las tesis doctorales de filosofía analítica que actualmente se defienden en nuestras universidades están pésimamente redactadas. Con frecuencia se tiene delante un texto encajado en la camisa de fuerza de una

[8] Esto nada tiene que ver con la sencillez de la escritura. La escritura de David Lewis es de una sencillez paradigmática, pero luminosa y efectiva.

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 73-88.

lengua ajena. Con más frecuencia todavía se da por supuesto que a similitudes fonéticas entre expresiones de distintas lengas corresponden significados parecidos, si no idénticos. Y así sucesivamente, hasta desembocar en un punto en que incluso cuando el texto es español los contenidos cifrados, más que imprecisos, están lingüísticamente crudos, insuficientemente elaborados.

En el mismo orden cosas, puedo añadir una pieza más a la constatación del deficiente estado en que se halla el uso del español en nuestra filosofía analítica: la escasísima relación de traducciones al español de ensayos y libros de esta orientación filosófica. Los últimos que merecería la pena destacar datan de treinta años atrás muy posiblemente. Aquí pueden trabajar en tándem varias causas. Una, sin duda, la crisis económica de la última década, que ha reducido la oferta editorial. No obstante, el peso de este factor no es determinante, porque las editoriales acceden a publicar siempre que se les insista en, y se les ofrezca una mínima garantía de, que hay algo de mercado para una obra. Por ello, soy partidario de otra explicación —que no es incompatible con la anterior—: que se piense que disponer de traducciones evita la carga de conocer la lengua original. Y sabiendo inglés, ¿para que traducir? Bien, éste es un error grave. ¿Quién dijo que las traducciones no te permiten aprender la lengua traducida? Espero que nadie, especialmente si la lengua de destino se conoce lo bastante en sus matices. (Y con ello volvemos a un déficit señalado ya.)

¿Estoy recomendando que abandonemos el inglés como *lingua franca* para hacer nuestro trabajo como filósofos? ¡Claro que no! Estoy lamentándome de los costes que tiene tomar *esa* decisión sin adoptar las debidas precauciones. Por ejemplo, cuando se adopta el inglés como vehículo para la filosofía analítica sin conocer a fondo el español y se elige como modelo de discurso algo tan insulso y plano como lo que hoy en día prima. Porque ese discurso no difiere ya sustancialmente del científico, es decir: del que encontramos en las revistas y volúmenes de cualquier disciplina científica. Cúmplase con las formalidades de ese tipo de rendición de cuentas, adecuadamente ajustados a las servidumbres de la filosofía, y se tendrá el tipo de producción requerida. A mi modo de ver, cuando nos regimos por este modelo estamos equivocándonos. No es que *siempre* esté mal actuar así. El obstáculo insuperable es ignorar que la investigación científica trabaja con plazos de tiempo muy cortos, pues en ello hay en juego necesidades insoslayables, dinero, poder, prestigio, …. En cambio, yo me resisto a pensar que el análisis filosófico tenga este tipo de plazos. Es más: si se los impone, el resultado será, por regla general, insignificante. Si de lo que se trata es de publicar la última novedad de detalle, pasada por alto por el resto de los interesados por el problema en cuestión, el valor de lo conseguido será escaso, porque faltará el proyecto dentro del cual ese detalle ayude a componer una imagen reconocible, con un sentido cabal.

Esto me lleva a un hecho más, crucial para la defensa de las poco luminosas consideraciones que he hecho en los últimos párrafos. Y es que en las últimas décadas son escasísimos los libros originales escritos por filósofos analíticos españoles. Quizás Manuel García-Carpintero, María José Frápolli, Carlos Moya o José Luis Zalabardo sean casos excepcionales. Sucede que los filósofos analíticos españoles no se plantean proyectos originales, propios, a plazo medio o largo, atosigados por la urgencia de publicar numerosos pequeñas contribuciones que presentar en este o aquel congreso, taller, seminario, etc. o someter a evaluación en esta o aquella revista, participar en múltiples proyectos, comités, grupos de trabajo, etc.[9] Algo hay que modificar en la filosofía analítica española, si su estado

[9] Muy probablemente existe un modo de vida del filósofo analítico, que comparte con otros colectivos académicos. Aunque analizar ese modo de vida arroja luz sobre la calidad de la filosofía que producen, dejaré

puede describirse parcialmente así. Más aún cuando a este síntoma puede añadírsele que no sólo no se escriben libros o monografías originales; es que tampoco estas obras de mayor extensión y alcance se leen. Las urgencias de la publicación inmediata no dejan tiempo para ello. Plantearse el proyecto de leer cuidadosamente un libro complejo, pero del que a la larga se aprenderán muchas cosas, invirtiendo meses en ello, es un plan que pocos se plantean. Todo lo que se pueda leer habrá que hacerlo rápidamente, en una sesión de trabajo. Como consecuencia de esto, los escasos libros que publican nuestros filósofos analíticos nunca encuentran el eco en las revistas de nuestro ámbito lingüístico. No quiero decir que no se reseñen, sino que no se les dedica ninguna sección monográfica en la que sean analizados desde varios puntos de vista. (En esto no imitamos lo bueno de algunas revistas del mundo anglosajón.)

Acabo con una consideración negativa más: los filósofos analíticos españoles corren el riesgo de convertirse en ignorantes de la historia de la filosofía. Los autores clásicos parecen no interesarles. Su lectura está presente en los currícula de los estudios de grado; su relectura queda fuera de consideración. A los efectos de una formación filosófica profunda esta actitud —podríamos calificarla de princetoniana, porque Gilbert Harman se la inculcaba a los estudiantes de los niveles más altos: «No leer nada que tenga más de diez años de antigüedad»— resulta suicida. Uno aprende imitando a los mejores. De hecho, no son pocos los filósofos analíticos de alto *standing* que han puesto su atención en los clásicos: Russell en Leibniz, Strawson en Kant, Sellars en Hegel, Lewis y Fodor en Hume, Hintikka en Aristóteles, Kant o Husserl, y así sucesivamente. Pero ni uno solo de los filósofos analíticos españoles ha escrito una monografía sobre un clásico, si excluimos a los contemporáneos.

Wittgenstein escribió en las *Investigaciones* que el ansia de generalidad condena al filósofo a la confusión. Algo así puede extrapolarse para la filosofía analítica española del momento: la ansiedad por el resultado inmediato. Una publicación rápida más, un trabajo más aceptado en un congreso, un mérito más para alcanzar los cinco preceptivos que exigen las convocatorias de la CNEAI en un sexenio y sin invertir un año de más…, todo conspira para acrecentar nuestra ansiedad.

Final

La dinámica en la que estamos no se corrige rechazando a publicar en inglés. No se corrige no eligiendo para ello los medios internacionalmente más prestigiosos. No se corrige impugnando los sistemas de evaluación por pares en revistas y congresos. No se corrige prescindiendo de las comisiones de evaluación de la investigación. Todo ello llevó años instaurarlo para evitar que cada cual hiciera de su capa un sayo con el trabajo académico con el que se busca lograr reconocimiento profesional y personal haciendo uso de los fondos públicos que se invierten en conseguirlo. Se corrige controlando la propia ansiedad. Lo cual me temo no se enseña en clases y seminarios. Vivir de la filosofía no es fácil, pero ser filósofo lo es mucho menos

Referencias bibliográficas

Acero, Juan José (2014), “The Arrival and Establishment of Analytic Philosophy in Spain” [original en ruso], *Epistemology and Philosophy of Science*, 1: 137 – 51.

para otra ocasión ese análisis.

Acero, Juan José, y Calvo, Tomás, eds. (1987*), Symposium Quine*, Ediciones de la Universidad de Granada, Granada.

Acero, Juan José, Florez, Luis y Flórez, Alfonso, eds. (2003). *Viejos y nuevos pensamientos: ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Comares, Granada.

Austin, John (1961/1975), *Ensayos filosóficos*, traducción de Alfonso García Suárez, Revista de Occidente, Madrid. (Hay una edición posterior en Alianza Universidad.)

Ayer, Alfred, ed. (1965), *El positivismo lógico*, traducción de L. Aldama y otros, Fondo de Cultura Económica, México D F.

Basco, Josep Ll. (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona.

Bunge, Mario, ed. (1960), *Antología semántica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Bustos, Eduardo (2000), *La metáfora: ensayos transdisciplinares*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bustos, Eduardo (2014), *Metáfora y argumentación: teoría y práctica*, Cátedra, Madrid.

Carnap, Rudolf (1935/1963), *Filosofía y sintaxis lógica*, traducción de César Molina, Universidad Nacional Autónoma de México, México D F.

Cerezo, María (1998), *Lenguaje y lógica en el «Tractatus» de Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona.

Cerezo, María (2006), *The Possibility of Language*, CSLI Publications, Stanford, California.

Cirera, Ramón (1990), *Carnap i el cercle de Viena*, Anthropos, Barcelona. (Hay una edición en inglés, publicada en Amsterdam por Rodopi en 1994.)

Cirera, Ramón, Ibarra, Andoni y Mormann, Thomas eds. (1996), *El programa de Carnap: ciencia, lenguaje y filosofía*, Ediciones del Bronce, Barcelona.

Deaño, Alfredo (1974), *Introducción a la lógica formal*, Alianza Universidad, Madrid.

Deaño, Alfredo (1980), *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid.

Díez, José Antonio y Moulines, Ulises (1998), *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona.

Fernández Moreno, Luis (2006), *La referencia de los nombres propios*, Trotta, Madrid.

Fernández Moreno, Luis, ed. (2008), *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y Pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Frápolli, María José, ed. (2998), *Filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid.

Frápolli, María José, (2013), *The Nature of Truth*, Springer, Berlin.

García Suárez, Alfonso (1976), *La lógica de la experiencia*, Tecnos, Madrid.

García-Carpintero, Manuel (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona.

García-Carpintero, Manuel (2016), *Relatar lo ocurrido como invención*, Cátedra, Madrid.

Garrido, Manuel (2017), *Filósofos y filosofía*, Tecnos, Madrid.

Glock, Hans-Johann (2008), *What is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press.

González, Wenceslao (1986), *La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica*, Ediciones de las universidades de Salamanca y Murcia.

Grice, Paul (1986), "Reply to Richards", en *Philosophical Grounds of Rationality*, editado por Richrad Grandy y Richard Warner, Oxford University Press

Hernández Iglesias, Manuel (1990), *La semántica de Davidson*, Visor, Madrid.

Hernández Iglesias, Manuel (2004), *El tercer dogma*, Antonio Machado Libros, Madrid.

Hierro, José (1970), *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, Madrid.

Hierro, José (1976), *La teoría de las ideas innatas en Chomsky*, Labor, Barcelona.

Mosterín, Jesús (1987), *Racionalidad y acción humana*, 2ª edición, Alianza Universidad, Madrid.

Mosterín, Jesús (2000), *Conceptos y teorías en la ciencia*, 3ª edición, Alianza Universidad, Madrid.

Moulines, C. Ulises (1973), *La estructura del mundo sensible*, Ariel, Barcelona.

Moulines, C. Ulises (1982), *Exploraciones metacientíficas*, Alianza Universidad, Madrid.

Moya, Carlos (1997), *Ensayos sobre libertad y responsabilidad*, Pre-Textos, Valencia.

Moya, Carlos, ed. (2008), *Sentido y sinsenstido: Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia.

Muguerza, Javier, ed. (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 volúmenes, traducción de Javier Muguerza, Alianza Universidad, Madrid.

Pérez Fustegueras, Aurelio (1988), *La epistemología de Quine*, Fundación Juan March, Madrid.

Pérez Carreño, Francisca, ed. (2013), *Estética*, Tecnos, Madrid.

Pérez Otero, Manuel (1999), *Conceptos modales e identidad*, Edicions Universitat de Barcelona.

Pérez Otero, Manuel (2006), *Esbozo de la filosofía de Kripke*, Montesinos, Barcelona.

Prades, Josep L., ed. (2015), *Cuestiones de metafísica*, Tecnos, Madrid.

Prades, Jospe. L. y Corbí, Josep L. (1999), *Minds, Causes, and Mechanisms*, Blackwell Publishers, Oxford.

Quesada, Daniel (1974), *La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones*, Alianza Editorial, Madrid.

Quesada, Daniel, ed. (2009), *Cuestiones de teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid.

Quine, Willard (1951/1962), *Desde un punto de vista lógico*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona. Existe una edición posterior publicada por Paidós Ibérica, Barcelona, en 2002.

Rivadulla, Andrés (1984), *Filosofía actual de la ciencia*, Editora Nacional, Madrid.

Rivadulla, Andrés (1991), *Probabilidad e inferencia científica*, Anthropos, Barcelona.

Rivadulla, Andrés (2003), *Revoluciones en física*, Trotta, Madrid.

Rivadulla, Andrés (2004), *Éxito, razón y cambio en física*, Trotta, Madrid.

Rivas Monroy, M. Uxía (1994), *El significado disgregado*, Novo Seculo, La Coruña.

Russell, Bertrand (1956/1966), *Ensayos de lógica y conocimiento: 1901 – 1950*, traducción de Javier Muguerza, Taurus, Madrid.

Simpson, Thomas Moro, ed. (1973), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires.

Sneed, Joseph (1971), *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht. (Edición corregida y ampliada en 1979.)

Soames, Scott (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, volumen 1: *The Dawn of Analysis*, volumen 2: *The Age of Meaning*, Princeton University Press, Princeton y Oxford.

Strawson, Peter (1969), *Introducción a una teoría de la lógica*, traducción de J. Ameller V., Nova, Buenos Aires.

Zalabardo, José Luis (2012), *Skepticism and Reliable Belief*, Oxford University Press.

Zalabardo, José Luis (2014), *Conocimiento y escepticismo*, UNAM, México.

Zamora, Jesús (1996), *Cuestión de protocolo*, Tecnos, Madrid.

Zamora, Jesús (2005), *Mentiras a medias*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos

Las tecnopersonas como ejemplos

Javier ECHEVERRÍA EZPONDA

Universidad del País Vasco

Introducción

La filosofía de la ciencia ha evolucionado en las últimas décadas y cambiará todavía más en el siglo XXI. La razón es clara: su objeto de estudio, la ciencia, se ha transformado radicalmente, al haber generado tecnociencias, por ejemplo biotecnologías, nanotecnologías, inteligencia artificial y tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Como ya he argumentado en otro lugar, filosóficamente hay que distinguir entre ciencias, técnicas, tecnologías y tecnociencias (Echeverría 2003).

Se requiere, además, una filosofía de la innovación, puesto que las tecnociencias están sujetas actualmente al imperativo de innovar (NESTA, 2009). Las innovaciones, sobre todo si son disruptivas, suscitan cambios tecnológicos, económicos, sociales, medioambientales y políticos. También plantean profundos desafíos filosóficos. Abordarlos es una tarea ineludible, que por mi parte he acometido en los últimos años (Echeverría 2014 y 2017). En esta contribución resumiré, en primer lugar, el estado actual de los estudios de innovación y en segundo lugar presentaré brevemente el marco conceptual que recientemente he propuesto para elaborar una filosofía de la innovación. A mi modo de ver, las actuales tecnologías de la información, la comunicación y la digitalización afectan al núcleo duro de la filosofía, el *lógos*, al cual se le superpone actualmente un *techno-lógos*. Las tecnociencias, por la vía del *techno-lógos*, aportan una innovación filosóficamente disruptiva que atañe a los filósofos en

general, no sólo a los filósofos de la ciencia y la tecnología. A título de ejemplo: la propia historia de la filosofía puede ser contemplada desde la perspectiva de la innovación, como he mostrado en la obra recién mencionada. También la filosofía del lenguaje ha de afrontar el desafío de los nuevos lenguajes digitales, que son usados por las tecnopersonas. En cuanto a la noción de tecnopersona, implica un tema de reflexión por sí misma. La revolución tecnocientífica de finales del siglo XX está transformando actualmente a las personas mismas, no sólo a sus entornos y mundos de vida. Algunos (los transhumanistas) han llegado a decir que la inteligencia artificial y las TICs podrían generar una nueva modalidad de especie humana, que superaría a lo que entendemos actualmente por humanidad. Por mi parte, soy contrario a esa *hipótesis performativa*, aunque aquí no voy a ocuparme de ella. La denomino performativa porque no sólo pretende explicar algunos importantes avances en el campo de la inteligencia artificial, sino que, además, propone un plan de acción tecnocientífica. Criticar la hipótesis conlleva oponerse a dicho plan de acción y aportar acciones en contra, no sólo argumentos. La filosofía de la tecnociencia ha de ser activa: Theoria cum Praxis, como quería Leibniz.

En suma: las tecnociencias y las innovaciones plantean desafíos conceptuales y filosóficos de primer orden, que es preciso afrontar. Las tecnopersonas son un ejemplo canónico.

El prefijo tecno-

Tal y como la uso, la expresión "tecnociencia" viene acompañada por un elenco de conceptos con un aire común de familia: tecnolenguas, tecnoculturas, tecnosociedades, tecnopersonas, etc. Hablo incluso de tecno-verdades y tecno-falsedades, aunque aquí no voy a entrar en esas cuestiones "*techno-lógicas*". Las tecnologías digitales plantean desafíos filosóficos de gran envergadura, que por mi parte resumo así: a finales del siglo XX ha surgido una nueva modalidad de *lógos*, el *techno-lógos*, que no sólo se ha manifestado en las ciencias, sino también en los lenguajes, las culturas y las sociedades. Y también en las naturalezas, aunque la cuestión de las innovaciones naturales y tecno-naturales voy a dejarla de lado.

Para analizar y reflexionar sobre ello propongo una acción conceptual aparentemente pequeña, pero de consecuencias sistémicas: incorporar el lexema tecno- al elenco de prefijos habituales de las lenguas latinas y anglosajonas, empezando por la lengua castellana. Esta primera propuesta, cuyo destinatario inicial son los filósofos hispano-parlantes, conlleva un conjunto de invenciones terminológicas y conceptuales que, de tener éxito, irán incorporándose al habla y a la escritura común. Para ilustrarla, en esta contribución presentaré la noción de tecnopersona, así como las derivaciones lexicológicas que una propuesta así implica.

Desafíos tecnológicos y praxiológicos para la filosofía del siglo XXI

La revolución tecnocientífica de finales del siglo XX está planteando grandes desafíos a la humanidad. Las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) han sido su motor. Entre las primeras, voy a subrayar la importancia de las tecnologías que han permitido digitalizar las diversas modalidades del *lógos* humano, así como otros procesos informacionales y comunicacionales que se desarrollan en los diversos mundos. Un momento clave fue la publicación del libro "*A mathematical theory of information*" (Shannon, 1948). En dicha obra, y previamente en su tesis doctoral de 1937 en el MIT, Shannon demostró que

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 89-103.

los circuitos eléctricos pueden ser analizados mediante instrumentos lógicos, concretamente las álgebras de Boole. A mi modo de ver, esta demostración del isoformismo entre las álgebras de circuitos y la lógica proposicional fue un momento clave para la aparición del sistema tecnológico TIC. Las diversas tecnologías eléctricas (relés, circuitos, transistores, etc.) pasaron a tener un fundamento lógico muy preciso y muy sólido, convirtiéndose en tecnociencias. Esta hibridación entre la lógica y la ingeniería eléctrica, junto con avances ulteriores en los lenguajes de programación, permitieron sentar las bases del *techno-lóg*os contemporáneo, sobre el cual han surgido las tecnociencias, las cuales, a su vez, han ido transformando los mundos en tecnomundos.

Antes que Shannon, otras personas habían concebido ese tipo de ideas, empezando por Leibniz (*Characteristica Universalis*), Babbage y Lady Byron (Analizador Universal), y siguiendo por von Neumann, Turing y otros muchos lógicos y matemáticos que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX se dedicaron al cálculo simbólico y proposicional, y luego a la criptología, durante la Segunda Guerra Mundial. La demostración de la existencia de un isomorfismo entre el álgebra de circuitos eléctricos y el álgebra proposicional aportó una sólida base lógico-científica al sistema TIC y posibilitó la aparición de dicha teoría matemática de la información (Shannon 1948). La oposición entre conexión y desconexión de circuitos, sea en serie o en paralelo, pasó a estar representada mediante functores lógicos (negación, conjunción, disyunción, implicación). Se dio así un paso decisivo hacia la hibridación entre lógica y tecnología, y con ello a la aparición del *techno-lógos* al que he aludido anteriormente.

Para simplificar, denominaré *revolución digital* a esta modalidad de revolución tecnocientífica, a la que se le suele prestar poca atención a la hora de hacer la historia de Internet y del sistema TIC. En esta contribución voy a centrarme ante todo en las consecuencias filosóficas que tiene la aparición de esta modalidad de tecno-escritura, a partir de la cual los electrones y sus cargas positiva y negativa pasaron a ser equiparados a los valores de verdad 0 y 1 de las tablas de valores de verdad en lógica proposicional. La filosofía ha sido tradicionalmente ontocentrista y se ha ocupado ante todo del *lógos* que versa sobre el ser y sus predicados. María Zambrano lo expresó muy claramente: "el ser es *lógos*, y sólo si el ser es *lógos*, la filosofía puede existir" (Zambrano, 2007, 87); "decir y ser están en ese horizonte del *lógos* en una perfecta correlación: es el ser el que se dice propiamente" (*Ibid*., p. 194).

Esa fascinación jonia por el ser y su posible desvelamiento por la vía del *lógos* ha aportado muchísimo a la humanidad, no hay duda de ello. Sin embargo, hay otros *lógoi*, aparte del habla y la escritura alfabética. Particularmente importante para la aparición de la ciencia moderna fueron las nuevas formas de *lógos* matemático, en particular el álgebra cartesiana y el cálculo diferencial e integral de Leibniz. Este último no sólo se refiere al ser, también consigue analizar y representar el devenir: esa es la gran fuerza del actual Análisis Matemático, que dispone de su propio *lógos* (ecuaciones diferenciales y gráficas de funciones, por ejemplo), el cual ha ido creciendo y perfeccionándose desde el siglo XVII. Representar las diversas modalidades del movimiento físico mediante funciones matemáticas ha sido clave en el desarrollo de la ciencia moderna.

Las tecnociencias actuales han traído consigo una transformación mucho mayor, puesto que han conseguido digitalizar, representar y analizar el *lógos* común (¡y el musical!), así como el *lógos* científico. De esta manera, las principales modalidades de expresión y cognición han sido "tecnologizadas". El *techno-lógos* contemporáneo integra en un mismo sistema de signos (el lenguaje binario) las hablas y las escrituras de las diversas lenguas, así

como los diversos lenguajes científicos (signos, fórmulas, gráficas, visualizaciones del movimiento y del cambio, etc.). Esa innovación disruptiva, precisamente por haberse producido en un campo constitutivo para la humanidad, el de la *semiosis*, está teniendo consecuencias sistémicas para los seres humanos. No es de extrañar que el *techno-lógos* haya posibilitado la aparición de tecnopersonas, e incluso que haya quien especule con una transformación cualitativa de la propia especie humana.

La digitalización aporta un nuevo *lógos* tecnológico que, en primera instancia, expresa las palabras, las frases y los discursos comunes mediante códigos y expresiones digitales. Vale para todas las lenguas previamente existentes, sin excepción. Por esta razón puede ser considerada como un paso importante en la construcción de la *Lingua Universalis* que imaginó el joven Leibniz en su *Dissertatio de Ars Combinatoria*, y que comenzó a considerar como factible años después, cuando descubrió el lenguaje binario de ceros y unos, tras haber inventado previamente el Cálculo Diferencial, los determinantes y el *Analysis Situs*. Hoy en día, cabe decir que el *techno-lógos* digital ha superado al *lógos* clásico, entendiendo el término "superar" en el sentido hegeliano de *Aufhebung*. Por lo mismo, la filosofía ya no versa sólo sobre el ser, como pensaba María Zambrano. A mi modo de ver, el mundo de los valores es tan importante (o más) que el mundo del ser, aunque este no es tema que vaya a tratar aquí.

Ocurre además que las tecnologías digitales no sólo integran en representaciones electrónicas las frases y discursos hablados y escritos, así como los sonidos y las diversas impresiones sensoriales. Además, digitalizan los movimientos corporales, los sucesos y los acontecimientos. Es decir, el devenir. El *lógos* griego se refería al ser y a los modos de ser. El *techno-lógos* contemporáneo digitaliza el mundo del ser (tecno-objetos, DOIs) y lo hace accesible mediante representaciones digitales a través de Internet, pero además consigue analizar, representar e inventar los diversos modos del devenir de manera considerablemente satisfactoria para las personas. Para mostrar que eso es así, basta ver un programa sobre la naturaleza en alguna televisión digital. O por poner ejemplos más trágicos (las expresiones del dolor también son digitalizables), también se puede contemplar y reflexionar sobre algún atentado terrorista en directo, por ejemplo el de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, cuando dos aviones cargados de pasajeros inocentes fueron estrellados contra las Torres Gemelas, las cuales acabaron derrumbándose, con miles de muertos y tremendos impactos mentales, económicos, políticos y sociales a escala global. Los ejemplos de digitalización de acontecimientos abundan hoy en día, con la peculiaridad de que dichos eventos pasan a ser repetibles, en un especie de eterno tecno-retorno. El techno-lógos actual digitaliza el pasado y el presente, transformando el tiempo y generando el tecnotiempo, típicamente iterativo. Valga otro ejemplo, este trivial e irrelevante: existe la posibilidad de que esta conferencia que estoy dando, además de haber quedado escrita y de ser publicada en forma impresa, pudiera ser grabada y proyectada en *You Tube*. Si eso sucede, sin dejar de ser artículo y conferencia, se convertiría en una tecno-conferencia. Pasaría al tercer entorno, por decirlo en mis términos, sin dejar de estar en el primero (discurso hablado) y en el segundo (texto publicado). Lo que ahora está siendo volvería a poder ser, gracias a la representación digital y tecnológica de mi discurso, sea hablado o escrito.

La digitalización del pasado, del presente y del futuro, gracias a su conversión en *techno-lógos*, es uno de los grandes desafíos filosóficos de nuestra época. A partir de las diversas modalidades de objetos y cosas previamente existentes han ido surgiendo toda una pléyade de nuevos tecno-objetos y tecno-cosas digitales, las cuales han aportado otras tantas innovaciones, algunas de ruptura. Valgan los *tecno-genes* como ejemplo. Una cosa son las

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 89-103.

genes, los cuales son entidades físico-biológicas, y otra muy distinta los tecno-genes, los cuales son secuenciaciones informáticas de las cadenas de ADN. Dichas cadenas de información genética, conforme al estado actual de la ciencia, son constitutivas y caracterizan biológicamente a las diversas especies, así como a los individuos (huella genética individual, que implica una versión tecnológica del principio de individuación y del principio de los indiscernibles). Al ser representadas como secuencias de dígitos, las entidades biológicas devienen objetos tecnocientíficos: tecnogenes, que no hay que confundir con los genes. Los genes no se patentan, los tecnogenes sí. Una vez modificados genéticamente, la biología sintética permite generar artificialmente variaciones de especies previamente existentes, es decir, *innovaciones biológicas*. Pues bien, de manera similar funcionan las demás tecnociencias, por ejemplo las nanotecnologías. Estas generan nuevos materiales no existentes previamente en la naturaleza, a los que conviene denominar tecno-materiales, porque aportan una nueva modalidad de materia. ¡Y todo ello mediante rápidas oscilaciones de la carga eléctrica de los electrones en las pantallas de plasma!

Pasemos a clarificar algo los conceptos que estoy proponiendo, aunque sea muy brevemente. Las tecno-cosas son aquellas cosas cuya percepción (conocimiento, imaginación, memoria, expresión, construcción, invención…) sólo es posible por la mediación tecnológica TIC. Una de sus modalidades son los *tecno-cuerpos* hoy en día existentes, incluidos los tecno-genes recién mencionados. Y no hay que olvidar que algunos visionarios predican ya el advenimiento de la *singularidad tecnológica* e incluso la aparición de una nueva especie humana (*transhumanismo*), que, dicho en mis términos, debería ser calificada de "tecno-humana". Estas dos profecías tecnológicas son buenos ejemplos del actual *tecnopoder*, que tiende a imponerse sobre la gran mayoría de los seres humanos a través de las redes sociales y va predominando sobre el poder tradicional de la *pólis* y de los Estados, como la actual primacía del poder financiero y mediático muestra (Castells, 2011).

Pues bien, esta nueva modalidad de poder y estas nuevas tecno-cosas han sido posibilitadas por las tecnociencias, y en particular por la digitalización, la cual está a la base de las tecno-lenguas. La hipótesis que propongo es que el desarrollo y control del *techno-lógos* está asimismo a la base del nuevo tecno-poder, cuya presencia es cada vez más manifiesta en nuestras sociedades y en nuestra vida cotidiana, sobre todo en el caso de las tecnopersonas jóvenes.

No sería la primera vez que sucede algo así en la historia. La aparición de la escritura alfabética, y luego de la imprenta, supusieron innovaciones técnicas disruptivas y trajeron consigo cambios sociales profundos, cuyas consecuencias se han ido desarrollando en los últimos siglos, expandiéndose por todo el planeta. No es lo mismo una persona que sabe leer y escribir que un analfabeto, ni social ni filosóficamente. Otro tanto está sucediendo hoy en día con esa nueva modalidad de tecno-escritura, el *techno-lógos*, el cual sólo puede ser practicado gracias a la mediación tecnológica TIC. Su éxito a la hora de digitalizar objetos, cosas, acciones, acontecimientos y, hoy en día, también emociones, es indudable. Por cierto, conviene reflexionar sobre el auge reciente de los emoticonos y su proliferación por todo el mundo. Esa *Characteristica Emotionalis*, por decirlo en términos leibnicianos, es otro buen ejemplo de la nueva Característica Digital, típica del tecno-capitalismo del siglo XXI. No sólo es posible digitalizar los pensamientos, convirtiéndoles en tecno-pensamientos. El sistema tecnológico TIC también vale para expresar tecnológicamente los estados del alma. Por eso cabe hablar de tecno-personas.

Estas no sólo expresan digitalmente lo que piensan y perciben, sino también lo que sienten. Los medios de comunicación actuales se han apropiado del mundo de las emociones y lo han

convertido en un negocio lucrativo. No sólo cabe distinguir entre pensamientos (mentales, dichos o escritos) y tecno-pensamientos, sino también entre emociones y tecno-emociones. La actual metáfora de "la Nube" (*Cloud Computing*), por otra parte tan falaz, es un buen ejemplo de innovación conceptual que surge gracias a las técnicas del *marketing* conceptual. En todo caso, en el tercer entorno se deviene tecnopersona conforme se siente y se comunica en las redes lo que uno siente, no sólo al pensar, decir o escribir lo que es y lo que hay, como en el *lógos* clásico. La expresión tecnológica de las emociones es una de las modalidades del *techno-lógos*, el cual no sólo se refiere al ser, sino ante todo al devenir. Incluido el devenir de la vida de las personas, hoy en día digitalizada en las redes sociales.

Crisis de la filosofía

El breve esbozo del mundo actual que acabo de hacer plantea indudables desafíos a la filosofía, y en particular a las filosofías de la ciencia, la tecnología y el lenguaje, en la medida en la que han estado vinculadas durante el siglo pasado a la Lógica y han de ocuparse en el siglo actual de esta nueva *Techno-lógica*. La filosofía de la tecnociencia y de la innovación, tal y como las concibo, han de centrarse en esta nueva modalidad de *techno-lógos*. Pensar la ciencia, la cultura y la sociedad desde la perspectiva *techno-* es comparable, a mi modo de ver, a lo que los filósofos modernos (Descartes, Leibniz, los Ilustrados…) denominaban "pensar lógicamente". Hoy en día hay que hacer filosofía *techno-lógica*, y para ello también hay que *expresarse tecnológicamente*. Este es otro de los principales desafíos para la filosofía de la ciencia en el siglo XXI y también para la filosofía en general. Si la filosofía no sabe expresarse y desarrollarse en las redes, perecerá, al menos tal y como la hemos conocido: centrada en el *lógos*. El logocentrismo que criticó Derrida ha de ser superado.

No hay que extrañarse si la filosofía está amenazada y desprestigiada en las universidades, en la educación secundaria y en las sociedades. La responsabilidad es, ante todo, de los propios profesionales de la filosofía, muchos de los cuales han optado por convertirse en historiadores y filólogos de la filosofía clásica, en lugar de abordar los desafíos de nuestra época. La aparición del *techno-lógos* no sólo aporta un gran problema teórico, en principio ontológico, pero también axiológico. La digitalización afecta a la praxis y a las acciones humanas, no sólo a los objetos y a las cosas. Por tanto, transforma el mundo de los valores, por ser estos los que guían las acciones humanas. El *lógos* tecnocientífico ha superado las modalidades tradicionales del discurso y la filosofía se ha adaptado mal a esa revolución tecnológica. Muchos filósofos han sido claramente renuentes ante ella, pero se han limitado a rechazarla emocionalmente, sin entrar a criticarla con argumentos, racionalmente, lo cual es muy distinto. La revolución digital, la consolidación y expansión del tercer entorno y la aparición del tecno-poder son algunos de los grandes temas de nuestro tiempo y han de ser abordados críticamente, sin duda; pero para ello hay que asumir que casi todas las modalidades tradicionales del *lógos* han quedado absorbidas por ese *lógos global* que está a la base de la revolución digital y del actual proceso de globalización.

Las tecnopersonas: un primer esbozo

La actual construcción de tecnopersonas se lleva a cabo por dos vías distintas: 1) implementando tecnológicamente a las personas previamente existentes y 2) dotando a las máquinas y a los robots de capacidades similares a las de los seres humanos, y mejorando esas capacidades. La segunda vía es la de la inteligencia artificial, de la que no voy a ocuparme

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 89-103.

aquí.

La conversión de las personas en tecnopersonas tiene su punto partida en las prótesis y artefactos que mejoran las capacidades perceptivas, informacionales, comunicativas y, en un futuro próximo, cognitivas en general (programas BRAIN y HUMAN BRAIN). Las tecnologías industriales mejoraron enormemente la movilidad de los seres humanos al producir bicicletas, motos, automóviles, ferrocarriles, barcos y aviones que han sido usados masivamente en la época industrial y que seguirán siendo utilizados, si bien estarán cada vez más controlados mediante tecnologías TIC (Internet de las cosas). Todo ello generó notables paisajes tecnológicos, típicos de la sociedad industrial: aeropuertos, estaciones de tren, puertos marítimos, ciudades, metrópolis, periferias urbanas, etc.). Pues bien el sistema TIC está generando sus propios paisajes digitales (tecnopaisajes) a través de las múltiples pantallas que han proliferado en nuestras vidas durante las últimas décadas. Esta es la idea que subyace a mi propuesta de Telépolis.

Las TICs aportan un sistema tecnológico muy distinto al de la industria manufacturera. También se superponen a los seres humanos, pero dan lugar a otro tipo de tecno-paisajes: páginas web, muros en Facebook, videojuegos, simulaciones, códigos y tarjetas digitales, etc. Las TIC no implementan las capacidades de movimiento físico, sino las capacidades mentales de acción e interrelación, en particular las capacidades expresivas, comunicativas y mnemónicas. Surgen así nuevas máscaras personales, que sirven como imagen de las tecnopersonas. Dichas tecno-máscaras incluyen el nuevo sistema de nombres propios que dan nombre a los objetos y a los sujetos en el tercer entorno, y que en realidad son *números propios*. Etimológicamente, el término 'persona' significa máscara. Las imágenes en televisión o en *You Tube*, los avatares y las fotografías en *Flickr*, *Instagram* o *Facebook*, el dinero electrónico y los videojuegos son ejemplos concretos de esas tecno-máscaras, las cuales se superponen a las personas y aportan un tercer tipo de identidad, que se superpone a la identidad física y ciudadana.

Para interpretar esta gran transformación, posibilitada por las TICs, mantengo la hipótesis del tercer entorno: *el sistema tecnológico TIC ha posibilitado la emergencia de un nuevo espacio-tiempo social, el tercer entorno, el cual se ha superpuesto a los dos grandes entornos en los que han vivido históricamente los seres humanos, la physis y la pólis*. De acuerdo con esa hipótesis, los macrocosmos y los mesocosmos humanos tienen en el siglo XXI tres grandes dimensiones: 1) la biosfera; 2) las ciudades (y Estados); 3) el mundo digital y electrónico. Las culturas, técnicas y tecnologías humanas se han desarrollado tradicionalmente en el primer y segundo entorno. Las tecnociencias contemporáneas han posibilitado la aparición, consolidación y expansión del tercer entorno, la cual tiene múltiples consecuencias, entre ellas la aparición de tecnopersonas y tecnolenguas. Simplificando mucho, y con finalidades analíticas, afirmo que en el primer entorno hay personas físicas (cuerpos), en el segundo personas jurídicas (ciudadanos) y en el tercero tecnopersonas. Pues bien, en el primer entorno las personas se comunican entre sí mediante el habla, en el segundo mediante la escritura y en el tercero por medio de las tecnolenguajes, los cuales son posibles gracias al lenguaje-máquina de los ordenadores (digitalización) y a los ulteriores lenguajes de programación y procesamiento de textos, imágenes y datos. Por su parte, la memoria del tercer entorno la forman las grandes bases de datos (*Big Data*) y los repositorios digitales, mientras que en el primer entorno se acumula en el cerebro y en el segundo en los libros, archivos y bibliotecas. Podría aducir más diferencias estructurales entre los tres entornos, pero el esbozo anterior puede bastar para tener una primera aproximación al tecnomundo donde piensan, se comunican y sienten las tecnopersonas.

Éstas pueden ser organizaciones, no sólo individuos. Así como los Estados asignan a las personas físicas una identidad jurídica que uno debe tener en mente (nombre, apellidos, fecha de nacimiento, lugar de residencia, número de pasaporte, nacionalidad, etc.), así también las tecnologías de la información y comunicación atribuyen signos de identificación a cada tecnopersona (URL para los ordenadores, dirección de correo electrónico o nombre de usuario en las redes sociales, número de las tarjetas de crédito y débito, claves secretas, etc.). Esos signos de identidad tecnológica, cuyo formato y estructura varían según los proveedores de servicios telemáticos, son indispensables para devenir tecnopersona en el tercer entorno. Lo importante es que la nueva modalidad de identidad es muy distinta a la identidad física y a la identidad social y ciudadana, aunque se superpone a ellas. Las tecnopersonas no son: fluyen, devienen. Una vez admitidas en una red social o en Internet, las tecnopersonas pueden construirse su tecno-casa en el mundo digital (*web* propia, espacio en *Second Life*, muro en *Facebook*, etc.), que luego decoran a su gusto, si bien adecuándose estrictamente al formato de la aplicación informática correspondiente, que les viene impuesta en cuanto firman "Acepto". A partir de ese acto de sumisión a los Señores del Aire, las tecnopersonas pueden hacer muchas cosas en el dominio digital donde se hayan instalado, sin perjuicio de que sigan siendo personas en su correspondiente ciudad o país. Tampoco dejan de ser personas físicas que respiran, comen y se reproducen, en tanto cuerpos de carne y hueso. Por supuesto, las tecnopersonas siguen existiendo una vez que la persona física ha fallecido.

Así es la triple dimensión del mundo contemporáneo (física, urbana y digital), aunque conviene dejar claro que se trata de una distinción analítica y que la separación entre estas tres dimensiones no es tajante y admite mixturas, hibridaciones y gradaciones diversas. El tercer entorno se superpone a los otros dos, de manera similar a como las ciudades se superponen a los campos y a los territorios, posibilitando nuevas formas de organización y desarrollo de la vida social.

Paso ahora a comentar brevemente algunas diferencias entre las personas y las tecnopersonas. Hoy en día hay muchas más tecnopersonas que personas, debido a que una misma persona puede crear varias máscaras tecnológicas de sí misma. El crecimiento "demográfico" en el tercer entorno está siendo exponencial en las últimas décadas. Por supuesto, las tecnopersonas se suelen agrupar, generando tecnocomunidades, mayores o menores. En conjunto cabe hablar de tecnogrupos e incluso de tecnosociedades, valiendo como ejemplo de estas algunas de las actuales redes sociales. Por tanto, la primera diferencia entre personas y tecnopersonas radica en la pluralidad, en tanto un mismo sujeto deviene varias tecnopersonas. Cada persona (física o jurídica) suele dar soporte a varias tecnopersonas, no a una sola. Eso vale también para los tecno-objetos, los cuales suelen tener múltiples ubicaciones en las redes telemáticas, aunque posean un único DOI (*digital object identifier*).

La segunda diferencia es de índole ontológica: lo importante no es lo que son las tecnopersonas, sino su devenir, y más concretamente lo que hacen, lo cual se plasma digitalmente en forma de datos. Las tecnopersonas se caracterizan por las relaciones e interacciones que mantienen en el tercer entorno, la mayor parte de las cuales dejan rastro en los super-ordenadores de "La Nube". He de dejar claro que no sólo me estoy refiriendo a Internet. Las tarjetas de crédito y débito y los cajeros automáticos dan acceso a la "Nube" financiera. A través de esas vías de acceso al tercer entorno las personas físico-jurídicas gestionan una parte cada vez mayor de sus bienes económicos. Los capitales migraron al tercer entorno hace bastantes años, lo mismo que los ahorros y los fondos de inversión. En suma: el tercer entorno no se reduce a Internet, sino que incluye otras muchas redes TIC,

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 89-103.

incluidas las Intranets y las grandes bases de datos (*Big Data*), las cuales requieren autorizaciones y claves de identificación adicionales. La mayoría de los ámbitos del mundo digital no son abiertos, contrariamente a lo que suele pensarse. Hay claves y dominios digitales privados por doquier.

Por mi parte pienso que la actual estructura tecno-política y tecno-económica del tercer entorno está basada en la existencia de *feudos informacionales* (*tecno-feudos*), los cuales no son territoriales, sino reticulares y tecnológicos. Google, Apple, Facebook, Twitter, Microsoft, Amazon, etc. son tecnopersonas que dan nombre a dichos tecno-dominios empresariales. También hay tecnodominios militares, financieros y policiales que no son accesibles al común de las tecnopersonas, sin perjuicio de que allí haya datos de *tutti quanti*. Pese a su gran relevancia, aquí no voy a ocuparme de la emergencia de esta nueva modalidad de poder en el tercer entorno, a la que conviene denominar *tecno-poder*, para distinguirla del poder político de los Estados en el segundo entorno o de la fuerza físico-química, energética y corporal en el primer entorno. Me limitaré a decir que la identidad de las tecnopersonas no depende de los Estados (su identidad como personas jurídicas sí). Tampoco depende de los Estados buena parte de las regulaciones que imperan en los feudos digitales. Cuando una persona jurídica (individual o colectiva) suscribe algún servicio en "la Nube" y pincha en la casilla "Acepto", deviene tecnopersona en ese dominio concreto y tiene que atenerse a las normas que ha establecido el propietario del mismo. Por cierto: de inmediato se convierte en súbdito del tecno-feudo correspondiente, puesto que esas normas son obligatorias, aunque ningún Parlamento las haya votado. El tercer entorno está muy masificado, pero de ninguna manera es democrático. Aporta desafíos conceptuales importantes a la filosofía política.

Una tercera diferencia tiene que ver con la conciencia y la autonomía. En general, las tecnopersonas no tienen conciencias de sí mismas, ni tampoco son autónomas. Pueden ser manejadas por otros agentes, a distancia, telemáticamente. No sólo me refiero a la suplantación de la identidad, como ocurre con los ordenadores zombies o cuando alguien retoca fotografías, imágenes y textos que otro había subido a la red, sino ante todo a la posibilidad que tiene cualquier administrador de red de manejar nuestros trebejos tecnológicos desde su puesto de control, y en último término desde "la Nube". Esta es otra de las claves del tecno-poder contemporáneo e implica un cambio estructural de primer orden en las relaciones humanas. La ciber-manipulación ajena de las tecnopersonas siempre es posible, precisamente porque las correspondientes personas se han convertido en tecnopersonas. Éstas no tienen conciencia de lo que son: en primera instancia son una masa de datos que son gestionadas por ordenadores, no por seres humanos. En segunda instancia son un aglomerado de relaciones e interacciones con otras tecnopersonas, tanto individuales como colectivas y organizaciones. Una tecnopersona jamás tiene autoconciencia de los datos que la componen, y ni siquiera apercepción de ellos. Su autopercepción es muy confusa y parcial.

Hasta ahora me he referido ante todo a personas individuales, pero lo dicho vale también para las tecno-personas jurídicas colectivas. Cuando una organización cualquiera decide convertirse en tecno-persona, tiene que pasar por las mediaciones tecnológicas básicas que conforman al nuevo espacio social. Suele pensarse únicamente en el *hardware* y en el *software*, pero hay otras muchas mediaciones a tener en cuenta, en particular las tecnologías sociales y semióticas que intervienen en las redes, que son muchas. Lo que socialmente se puede hacer o no en una red telemática está previamente establecido por los propietarios, gestores y administradores de dichas redes. Esas normas no las ponen los Estados, sino los propietarios y diseñadores de las redes telemáticas, a los cuales los denomino *Señores del Aire* o *Señores de las Redes* (Echeverría 1999), para compararlos con los señores feudales del

medievo europeo. Hoy en día podrían ser llamados Señores de las Nubes. Lo importante es que la estructura de poder en el mundo digital es neofeudal. El control que los administradores de las redes tienen de las acciones de sus usuarios y su capacidad para expulsarlos de sus dominios sin juicio previo es la fuente principal de dicho tecno-poder neofeudal, el cual no sólo es tecnológico, sino ante todo tecno-social y tecno-político.

Mencionaré una cuarta especificidad de las tecnopersonas y del *techno-lógos* que las constituye. La tecnoescritura aporta un *lógos* con capacidad performativa, puesto que los lenguajes de programación generan acciones. El *techno-lógos* implica hacer, aunque también atañe al ser, al generar tecno-objetos múltiples. Ese hacer tecnológico transforma lo que hay, pero dicho cambio se lleva a cabo en base a conocimiento científico. Por tanto, sus productos resultantes no sólo son novedosos, sino que son *fenómenos bien fundados*, por decirlo en términos leibnicianos. Eso mismo ocurre con las tecnopersonas, las cuales son puramente fenoménicas, además de ubicuas.

Quinta especificidad de los tecnomundos digitales: tienen lugar a diversas escalas. Las tecnociencias TIC han transformado el mundo a escala macro-, meso- y microcósmica, siendo las tecnopersonas un ejemplo de esta última modalidad. Además, a principios del siglo XXI ha surgido una transformación tecnocientífica todavía más importante, gracias a las nanotecnociencias, cuya influencia en la *physis* será tremenda en las próximas décadas. Quede esta cuestión para otro momento.

Líneas generales para una filosofía de la innovación

El panorama que acabo de describir ha de ser analizado, interpretado y conceptualizado. Esta es una de las grandes tareas para la filosofía del siglo XXI: su principal desafío, a mi modo de ver. Un modo de hacerlo consiste en elaborar una filosofía de la innovación que sea capaz de analizar e interpretar las diversas modalidades de innovación recién mencionadas: tecnológicas, sociales, políticas, etc. Resumiré a continuación algunas de las líneas maestras que he propuesto recientemente para ello (Echeverría 2017).

Conforme a la metodología tradicional de la filosofía de la ciencia, el punto de partida de esta filosofía de la innovación son las teorías previamente elaboradas sobre la innovación. Por mi parte me he centrado en tres tipos de conceptualizaciones: una económica (Schumpeter), otra sociológica (Rogers) y una tercera politológica (Lundvall). Según este último autor, hay dos grandes modelos de innovación: el *science push model*, en el que el conocimiento científico es el motor inicial de los procesos de innovación (I+D+i, como suele ser denominado en España), y el modelo DUI (*Doing, Using, Interacting*), que suele valer para analizar los procesos de innovación social (*Young Foundation, NESTA*) y la innovación de usuarios (von Hippel), aunque también se aplica a algunos casos de innovación empresarial basados en la gestión del conocimiento de los trabajadores (Nonaka y Takeuchi). En cuanto al Manual de Oslo (OCDE 2005), que conforma el paradigma dominante en los actuales estudios de innovación, distingue cuatro tipos de innovación (producto, proceso, organizativa y de marketing). Conviene añadir un quinto, sobre todo si se quiere analizar los procesos de innovación que tienen lugar a escala global: la apertura de nuevos mercados o de nuevos ámbitos donde ofrecer un servicio. Este quinto tipo de innovación ya había sido indicado por Schumpeter y está plenamente aceptado por los *practitionners* de la innovación, que hoy en día son muchos, y algunos muy importantes para la filosofía de la práctica tecnocientífica.

Sobre estos dos puntos (ontología de procesos, tipos de innovación) hay un consenso amplio entre los investigadores de la innovación, sean de la disciplina que sean. También

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 89-103.

coinciden al distinguir entre los procesos de innovación y sus resultados, punto este clave desde una perspectiva filosófica, porque permite afirmar en general que la ontología de la innovación ha de estar basada en la categoría de *proceso*.

Ocurre que la ontología tradicional ha reflexionado muy poco sobre la noción de proceso. Aun así, hay excepciones. Autores como Whitehead y Bergson llamaron la atención sobre su importancia filosófica y consideraron que Leibniz y Hegel eran los dos filósofos clásicos cuya metafísica es procesual, o procesista (*procesist*), como suele calificar Nicholas Rescher a esta corriente de pensamiento. En un artículo publicado en la Enciclopedia de Edimburgo, Rescher afirmó que "para los teóricos de los procesos, devenir no es menos importante que ser, más bien al contrario" (Rescher 2007, 144). El procesismo parte de la tesis metafísica según la cual la realidad la conforman los procesos, no las cosas. Estas últimas son resultados de los procesos, al igual que los objetos. En cuanto a los sujetos, están conformados por diversos tipos de procesos, empezando por los de pensar, conocer, sentir y expresarse. Obvio es decir que la filosofía de procesos es contraria al sustancialismo y al esencialismo.

Estas reflexiones de inspiración rescheriana resultan válidas a la hora de conceptualizar la innovación y permiten formular una primera hipótesis general: *la ontología de la innovación ha de estar basada en una ontología de procesos, no de cosas, objetos ni sujetos*. Cabe añadir una segunda hipótesis, también de cuño rescheriano: "para el filósofo de procesos, los procesos tienen prioridad sobre los productos, tanto ontológica como epistemológicamente" (*Ibid*.). Esta última afirmación tiene gran importancia en los estudios de innovación, puesto que la mayoría se han centrado en las innovaciones de producto, siendo así que las innovaciones de proceso son mucho más profundas y relevantes, filosóficamente hablando.

Otra aportación importante de Rescher es la definición que propuso para los procesos:

> "son secuencias secuencialmente estructurada de estadios o fases sucesivas. De lo cual se desprenden tres factores:
> 1. Un proceso es algo complejo –una unidad de distintas fases o estadios. Un proceso es cuestión de saber esto, de saber que.
> 2. Dicho complejo tiene una cierta coherencia e integridad temporal; de acuerdo con ello, los procesos siempre tienen una dimensión temporal ineliminable.
> 3. Un proceso tiene una estructura, un patrón formal genérico en virtud del cual cada proceso concreto dispone de un formato o amplitud en el que sus fases temporales presentan un patrón fijo.
> Aunque los procesos siempre son temporales, en general pueden ser representados atemporalmente" (Rescher, 1999, 37).

Sobre estas bases es posible dar un paso inicial para investigar el *techno-lógos* al que he aludido anteriormente. Las acciones que llevan a cabo los ordenadores también son secuencias secuencialmente estructuradas, es decir procesos, con la peculiaridad de que dichos procesos consisten en combinaciones y recombinaciones de ceros y unos, gracias a los lenguajes-máquina y a los diversos lenguajes de programación que implementan esos cómputos. Dicho de otra manera: las tecnolenguas a las que aludíamos anteriormente están compuestas por procesos que llevan a cabo determinadas máquinas (TICs) en base a las diversas modalidades de tecno-lenguajes que los programadores han diseñado para que dichas máquinas funcionen y puedan representar el habla, la escritura, las imágenes, los sonidos y los diversos tipos de movimientos que pueden ser percibidos por los seres humanos. Esos procesos digitales, que son secuencias secuencialmente estructuradas de ceros y unos,

visibilizan y simulan múltiples tipos de objetos y cosas. Así surgen los tecno-objetos y tecno-cosas a los que aludía al principio, poniendo el ejemplo de los tecno-genes. Los tecnogenes, en efecto, son secuenciaciones informáticas que representan las cadenas genómicas, en primera instancia; pero a continuación pueden recombinarse y generar células biotecnológicamente modificadas, gracias a la biología sintética. Por eso son entidades tecnocientíficas y no puramente científicas: porque transforman e innovan.

Las operaciones recién descritas sirven para caracterizar en primera instancia al *techno-lógos* contemporáneo. Diversas modalidades del devenir, las cuales conforman procesos (biológicos, perceptivos, cognitivos, comunicacionales, etc.), pueden ser analizadas, representadas y resintetizadas gracias al nuevo lógos tecnológico. Ello sucede porque dicho *techno-lógos* está conformado a su vez por procesos, en este caso electrónicos y digitales. Estamos ante una nueva modalidad de escritura, que permite representar todo tipo de procesos empíricos mediante procesos digitales que, siendo estrictamente tecnológicos, tienen una sólida base científica. En efecto: son posibles gracias al isomorfismo entre las álgebras de Boole y determinados circuitos eléctricos que son activados por los programadores mediante sus órdenes y programaciones. Las TIC han aportado innovaciones de ruptura en múltiples ámbitos del hacer humano porque están basadas en una gran innovación procesual: la representación de procesos de todo tipo mediante un tipo de procesos que se ha convertido hoy en día en canónico, y al que denomino *techno-lógos*, para incluir el conjunto de los sistemas tecnológicos que posibilitan los procesos digitales.

Interpretando así a Rescher y su ontología de procesos, la filosofía de la innovación avanza. Por mi parte considero que es posible reinterpretar desde ese marco conceptual las principales teorías de la innovación actualmente vigentes: distinción entre invención e innovación (Schumpeter), existencia de dos grandes modelos de innovación (Lundvall) y de cuatro tipos de innovación (Manual de Oslo), capacidad de los usuarios para innovar (von Hippel), innovación abierta (Chesbrough), etc. Convenientemente reinterpretadas, esas teorías pueden integrarse en un marco filosófico general, que cabe resumir mediante las dos definiciones siguientes: *"I: las innovaciones son procesos interactivos que generan algo nuevo, transformador y valioso en entornos y sistemas determinados; II) las novaciones son aquello que resulta de dichas innovaciones, incluidas sus consecuencias ulteriores*" (Echeverría 2017, 82).

Estas dos definiciones son mucho más generales que las definiciones al uso, pero recogen sus principales aportaciones. Además, también valen para las innovaciones naturales, lo cual es un requisito importante en mi enfoque de la filosofía de la innovación. He propuesto una concepción sistémica, naturalizada, pluralista y axiológica de la innovación, prolongando así líneas de investigación previas en filosofía de la ciencia y la tecnología. Mi pretensión es aportar a los estudios de innovación un marco conceptual más general que, a partir del actual arte de innovar, permita generar unas ciencias de la innovación (innología) y que sea además filosóficamente fecundo. Para terminar, haré unas breves alusiones a cómo esta filosofía de la innovación puede ser innovadora para la propia filosofía.

Filosofías innovadoras

Las dos definiciones recién mencionadas pueden aplicarse a la historia de la filosofía. Los filósofos suelen interactuar con los conceptos, sistemas y propuestas de sus predecesores, así como con las ideas contenidas en los lenguajes comunes (*lógoi*) en los que se expresan. A continuación proponen innovaciones conceptuales (nuevos sistemas de pensamiento, nuevos

ISBN 978-84-608-6812-5, Vol. VIII (2017): 89-103.

enfoques, nuevos términos, nuevos métodos, nuevas maneras de organizar los conocimientos…). Casi todos los grandes filósofos pueden ser interpretados desde la perspectiva de la innovación. No sólo inventaron nuevas propuestas filosóficas, que a veces quedan condensadas en expresiones canónicas (todo fluye, *cósmos noetós*, filosofía primera, *cogito ergo sum*, *Deus sive Natura*, monadología, imperativos categóricos, espíritu absoluto, muerte de Dios, yo soy yo y mis circunstancias, etc.), sino que a veces han generado auténticos sistemas de pensamiento (idealismo, hilemorfismo, empirismo, racionalismo, materialismo, positivismo, pragmatismo…) que se han difundido por diversas culturas y países, habiendo sido adoptados como marco conceptual básico por millones de seres humanos. Cuando esto ha ocurrido, las invenciones de los filósofos se han convertido en innovaciones, porque se han difundido y han sido asumidas por otras muchas personas, las cuales han devenido más o menos platónicos, aristotélicos, epicúreos, estoicos, escépticos, tomistas, escotistas, cartesianos, leibnicianos, humeanos, iluministas, kantianos, hegelianos, positivistas, nietzscheanos, fenomenólogos, pragmatistas, existencialistas, analíticos, relativistas, postmodernos, estructuralistas, etc. En todos estos casos diversos conceptos e ideas han interactuado entre sí y han generan nuevas maneras de pensar que son consideradas como valiosas por muchas personas, las cuales han cambiado sus concepciones previas cuando han adoptado una u otra de esas grandes *Weltanschauungen*. No se trata sólo de elaboración una filosofía, esa es la fase de la creación y de la invención. Para que haya innovaciones es precisa la difusión de lo nuevo, su asunción como algo valioso y su incorporación como algo propio por parte de otras personas. Como resultado de ese proceso filosófico, que involucra a diferentes personas, no sólo a los filósofos creadores, muchos seres humanos acaban pensando y actuando en base a tal o cual concepción filosófica. En tales casos ha habido novaciones filosóficas, que serán más o menos influyentes socialmente, esa es otra cuestión. En ocasiones, algunas concepciones filosóficas han marcado con su impronta a instituciones, e incluso a sociedades enteras. Hay innovaciones filosóficas disruptivas, las cuales son creativas, pero también destructivas, porque echan abajo los antiguos ídolos, por decirlo en términos de Bacon.

Desde esta perspectiva *innovacionista*, la historia de la filosofía forma parte de la historia de las innovaciones conceptuales (innovación de producto) y metodológicas (innovación de procesos), a las que han hecho grandes aportaciones los científicos, los ingenieros, los artistas, los literatos y otros muchos oficios y profesiones. Algunos sistemas filosóficos se han plasmado institucionalmente y a veces han predominado durante décadas (materialismo dialéctico), e incluso durante siglos (platonismo, aristotelismo, escolasticismo, ilustración…). En tales ocasiones las filosofías han traído consigo innovaciones organizativas, puesto que en base a ellas se han construido universidades y sistemas educativos enteros. Por otra parte, cuando una concepción filosófica surgida en el lugar X se expande al lugar Y (introducción del darwinismo o del marxismo en un país, por ejemplo), entonces se ha producido una innovación comparable a las que Schumpeter calificaba como aperturas de nuevos mercados. Y si un sistema filosófico pasa a difundirse por nuevos medios, por ejemplo a través de la imprenta, las aulas, las universidades, la *Encyclopédie* o la prensa, en lugar de transmitirse únicamente en las academias, jardines (filosofía peripatética), plazas públicas (ágora), monasterios o congresos, entonces estamos ante la cuarta modalidad de innovación del Manual de Oslo, a la que muchos denominan *innovación comunicativa*. En suma: las cinco modalidades de innovación antes citadas son aplicables a la historia de la filosofía, al igual que las nociones de invención, difusión, valoración y apropiación.

El quinto tipo de innovación es el más urgente a la hora de abordar los desafíos planteados

por las tecnociencias contemporáneas. De llevarse a cabo, implicará un cambio profundo en la praxis filosófica. A lo largo de la historia de la humanidad muchos filósofos han sido muy innovadores, tanto en teoría como en la práctica. Por mi parte me he ocupado específicamente de Aristóteles, Bacon y Leibniz, porque aportaron innovaciones de proceso, además de nuevos sistemas conceptuales. Dicho de otra manera: *cambiaron el modo de hacer filosofía*. Por supuesto, otros pensadores clásicos también pueden ser considerados como innovadores: Zenón (por la vía de la praxis filosófica), Descartes (duda metódica), Spinoza (*more geometrico*), Hegel (dialéctica), Nietzsche (filosofar a martillazos), Heidegger (etimologías) y otros muchos. En mi caso, atribuyo más relevancia a las innovaciones de proceso que a las de producto, y ello para todo tipo de innovaciones. Aceptando que casi todas las concepciones filosóficas que han pasado a la historia han sido innovadoras, por unas u otras razones, presto más atención a aquellas que han transformado los modos de hacer filosofía. En tales casos, presumiblemente han surgido nuevos valores, y no sólo nuevos modos de concebir el ser (eidéticos, sustancialistas, racionalistas, empiristas, fenoménicos, positivistas, historicistas, existencialistas, etc.). La lectura de la historia de la filosofía desde los estudios de innovación puede hacerse desde varias perspectivas, no sólo desde la que por mi parte estoy sugiriendo. La innología que propugno es pluralista y sistémica, lo cual vale también cuando se hace una innología de la filosofía.

Conclusión: la filosofía de la innovación puede aportar innovaciones filosóficas significativas y generar filosofías innovadoras. El enfoque tecnológico que he propuesto en esta contribución, según el cual la filosofía ha de ocuparse seriamente del *techno-lógos*, y no solo del *lógos*, pudiera afrontar varios de los desafíos recién mencionados, y ser además innovadora por el modo de hacerse. Dependerá de cómo sea practicada, recibida, comentada, criticada y, en su caso, difundida y asumida. Estas últimas tareas no me corresponden. Al menos no en esta contribución, de formato muy clásico en esta versión escrita, la cual ha llegado a su fin.

Referencias bibliográficas

Castells, Manuel (2009), *Comunicación y poder*, Alianza, Madrid.

Chesbrough, Henry (2011), *Innovación Abierta*, Plataforma, Barcelona.

Derrida, Jacques (1967), *De la Grammatologie*, Minuit, Paris.

Echeverría, Javier (1999), *Los Señores del Aire, Telépolis y el Tercer Entorno*, Destino, Barcelona.

Echeverría, Javier (2003), *La revolución tecnocientífica*, FCE, Madrid.

Echeverría, Javier (2013), *Entre cavernas: de Platón al cerebro pasando por Internet*, Triacastela, Madrid.

Echeverría, Javier (2014), *Innovation and Values. A European Perspective*, UNR/CBS, Reno, NV.

Echeverría, Javier (2017), *El arte de innovar. Naturalezas, lenguajes, sociedades*, Plaza y Valdés, Madrid.

Hottois, Gilbert (1997), *La philosophie des technosciences*, Presses des Universités de Côte d'Ivoire, Abidjan.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2012), *Escritos*, Gredos, Madrid.

Lundvall, Bengt-Åke (1992), *National systems of Innovation: Towards a theory of interactive learning*, Pinter, London.

Mulgan, Georg (2007), *Social Innovation: what is it, why it matters, how it can be*

accelerated, Young Foundation, Basingstoke Press, London.

Nelson, Richard R. (1993), *National Systems of Innovation*. Oxford: Oxford Univ. Press.

NESTA (2007), *Hidden Innovation*, National Endowment of Science, Technology and Arts, London.

Nonaka, Ikujiro and Takeuchi, Hirotaka (1995), *The Knowledge-Creating Company*, Oxford University Press, Oxford.

OCDE (2005), *OECD Proposed Guidelines for Collecting and Interpreting Technological Innovation Data: Oslo Manual*, OCDE, París.

Rescher, N. (1999), "On Situating Process Philosophy", *Process Studies*, Vol. 28: 1/2, 37-42.

Rescher, N. (2007), "Promise of Process Philosophy", en Constantin V. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 143-155.

Rogers, E. K. (1995), *Diffusion of Innovations*, The Free Press, New York, 4th edition.

Schumpeter, J. A. (1934), *The Theory of Economic Development*, Harvard University Press, Boston.

Schumpeter, J. A. (1939), *Business Cycles*, McGraw-Hill, New York.

Von Hippel, E. (2005), *Democratizing Innovation*, MIT Press, Cambridge, MA.

Zambrano, María (2007), *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid.